المؤافيان أ

ا حِنُول الِلثربعَة

لأبي ستحن الشاطبي

وهويراهم مرموك البحالة فالجلالك المتووسي

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكمنف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علما دمياط الشيخ عبد الله دراز

وقد عنى بضبطه وترقيمه ووضع ترا.مه الا ُستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقشم التخصص بالازهر الثنريف

أبجئز الأولت

يُطلبُ فالكنَّبة المُعارِين الْسَيْرِين بأول شَارَع عَد عَلَى مُعْمَر

فهرس الجزء الاول من الموافقات وشرحه

مقلامة الشارح

﴿ التمر مف مكتاب الموافقات ﴾

القديمة ، وبيان نواحي النقص

_ بيان وسائل الاجتهادفي الشريعة ـ بدء الحاجة لتدوين تلاب الوسائل التي أكلها الشاطبي في الفن ـ سبب باسم (أصول الفقه)_ مقارنه بين عدم تداول الك تاب _ ماريقة كتاب الموافقات وكتب الأصول الشارح في خدمته .

خطية المؤلف 19

﴿ وفيها تقسيم الكتاب الى خسة اقسام ﴾ (١) المقدمات (٢) الاحكام (٣) المقاصد (٤) الأدلة (٥) الاجتهاد

القسم الأول المقدمات

﴿ وفعه تلاث عشرة مقدمة ﴾

* المقدمة الثانية * 😝 ﴿ المقدمة الأولى ﴾ 45 « الأدلة المستعملة في أصول العقه (أصول الفقه قطعية ،كانت بمعنى ا قطعية » « عقلية كانت أو عارية الأدلة أو القواعد) _وفيها بيان الأدلة او العواصل _ _ _ . _ معنى الحفظ في قوله تمالى (إنا نحن الوسمية • معنى الحفظ في قوله تمالى (إنا نحن الحدمة الثالثة ﴾

خلاف في عمل بل في اعتقاد ﴿ المقدمة الخامسة ﴾

الاشتغال بالمباحث النظرية التي ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعاً ورأى المؤلف في القدر المطلوب من علم التفسير والعلوم الكونية ومناقشة الشارح له في هذا

﴿ المقدمة السادسة ﴾

في بيان هدى الشريعة في التعلم وأن التعمق في التعاريف والادلة والبعد مهما عن مدارك الجهورليس من هدى الرسول ولا السلف الصالح

﴿ المقدمة السايمة ﴾

العلم ليس مقصوداً لذاته بل للعمل به ؛ حتى العلم بالله تعالىلافضل فيه بدون العمل به وهو الأعان _ وتأويل أدلة نضل العلم _ فوضعها في أصول الفقه عادية. العلم (فصل) فيا يقصد من العلم وراء العمل ، وأن منه ما يصبح قصده ومالا

* (المقدمة الثامنة)* مراتب العلم ثلاث: علم تقليدي ،

« الأدلة السمعية لا تفيد القطع بآحادها » « لتوقفها على مقدمات الم ظنية . وإنما يحصل » « القطع إذا تكون من مجموعها ما يشبه التواتر المعنوي

ـ و بیان أنه لولا هذا ما حصل العلم نوجوب القواعد الحنس ، وحجية الإجماع والخبر والقياس _ ٢٥ ٣٩ (فصل) وينبني على هذا أن كل أصل لميشهد له نص معين واكن أخذ ممناه من أدلة الثرع وهو صحيح كالمصالح المرسلة، والاستحسان ٤١ (فصل) ولما غفل بعض الأصوليين عنهذا الطريق ذهبوا الى أن حجية ٦٠ الاجماعظنِية . أو تعسفوافي اثبات قطعيتها

﴿ المقدمة الرائعة ﴾

كل مسألة لاينبنىءايها فروعفقهية وكذلك كل مسألة ينبني علمها فقه واكنها من مباحث علم آخر 19 (فصل) وكذلك كل مسألة ينبني ا عليها فقه ولاينبني علىالخلاف فيهاأ

منعة

مذهب الباطنية وأهل السقطة. ٨٦ ﴿ فصل) وقد يعرض القسم الأول أن يمد من الثاني أو الثالث الكتاب

* (المقدمة العاشرة)*

العقل تابع للنقل في الأحكام الشرعية موالتوفيق بين هذ القاعدة و بين العمل بالقياس ، والفرق بان ما بريده و بين مذهب أهل الظاهر ٩٠ بحث طريف في قوله عليه الصلاة ° والسلام . (لايقضى القاضى وهو غضمان)

المطلوب من المـكاف تعلمه هو ما دلت عليه الادلة الشرعية التي ستبين في كتاب الادلة

٩١ ﴿ المقدمة الثانية عشرة ﴾ لابد للعلمين معلم ، ولا بد في المعلم أن يكون متحققاً بالعلم

وعلم استدلالي ،وعلم تحقيقي راسخ وهذا هو المطلوب شرعاً وبيان أن النوع الثالث هو الذي يبعث على العمل، ويعصم عن الزلل؛ من هو أهل للنظر في هذا إلا لعناد أو غفلة

٧٦ (فصل) وتحقيق هذه المرتبة أنها نور وخشوع باطنى

* (المقدمة التاسعة)*

أقسام العلم ثلاثة : ماهو من صلب العلم ، وما هو من ملح العلم ، وماليس من صلبه ولا من ملحه

٧٧ عليك بالقسم الأول وهو ماكان قطعياً . وله خواص ثلاث : العموم ، وَالنَّبَاتُ. وَكُونَهُ حَاكَما لا مُحَكُومًا | ٩١ * (المقدمة الحادية عشرة)*

٧٩ لاتستكثر من القسم الثاني وهو الظنيات الى لاتعارض القاطع ولكن لأيجتمع فيها تلك الخواص

 ٨٠ أمثلة هذا النسم وفيها ذكرى لمن يمي عمره في تتبع القشور

٨٥ إياكوالقسم الثالث. وهوالوهميات التي تعادى العلوم الثابتة ومنه

مدفعا

سفحة

٩٣ (فصل فى بيان عـ الامات العـالم المتحقق بالعلم . وهى ثلاث :) الممل يما عـلم ، وملازمة الشيوخ ، والتأدب معهم

٩٥ وجه التشنيع على ابن حزم

٩٦ (فصل) طريق أخمد العلم إما المشافهة ،أو المطالعة . والأولى أنفع ويلزم فى الثانية شيئان : تحرى كتب المتقدمين والاستعانة بالعلماء فى فهم اصطلاحات العلم .

٩٩ ﴿ المقدمة الثالثة عشرة ﴾

كل معنى لايستقيم مع الأصول الشرعية أو القواعد المقليةلايمتمد علمه

٠٠٠ الامثلة:

1.9

القسم الثاني كتاب الاحكام

﴿ والاحكام قسمان تكليفية، ووضعية ﴾

القسم الأول الأحكام التكليفة وهي خسة انواع: الاباحة، والندب والمكراهة، والوجوب والحرمة وقد نظم المؤلف مسائلها كلها في مدد ملية ما المؤلف مسائلها كلها في مدد المداد المدا

المباح ليس مطاوب الفعل ولا مطاوب الترك. أما كونه ليس مطاوب الترك فلا مور.

﴿ المسالة الأولى ﴾

سلسلة وأحدةوهى تلات عشرة مسألة ما ١١٧ فيا يسارض ذلك من الأولة على

من ذلك الخطأ في فهم قوله تعالى (ولن يجعل الله للسكافرين على المؤمندين مبيلا) وقوله تعالى (والوالدات يرضعن) وقوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعماوا الصالحات جناح فيما طعموا) ومن ذلك التنطع بأخد النصوص على عمومها ولو أدت الى الحرج والقاء المصالح المرسلة .

امكاتبة بين المؤلف وبعض الشيوخ المشيوخ الحداها في حمكم الانسلاخ عن الأموال اذا كانت تشغل الخاطر في الصلاة. والثانية في حكم الورع عراعة الخلاف

﴿ المسألة الثالثة ﴾ المباح يعتبر بم هو خادم له ﴿ المسألة الرابعة ﴾ 124 « فى الفرق بين المباح يمعنى المحير فيه ، والمباح » « بمعنى مالا حرج فيه ، وأن الأول له كلى مطلوب، «والثاني شبيه باتباع الموى المذموم»

 المباح باطلاقیه انما یوصف بکونه مباحاً ه اذااعتبرفيه حظ المكلف فقط »

﴿ المسألة الخامسة ﴾

﴿ المسألة السادسة ﴾

« الأحكام التكليفية إنماتتعلق بالأ فعال المقصودة ، أو المقصر دسبها »

﴿ المسألة السابعة ﴾

« تتميم لما تقدم في المسألة الثانية ، وبيان أن كل مندوب خادم الواجب» (فصل) والمكروه خارج

طلاب ترك المساح: كنم الدنيا المواب عنها ولذاتها، وأن حلالها حساب، وذم ١٣٨ (فصل) في أدلة المسألة الفراغ عن العمل النافع ، وتورع ١٤٠ السلف عن بعض المباحات، ومدح الزهد الخ. وتأويل ذلك كله ۱۲۶ (فصه ل) و أما كونه ليس مطهلوب أ الفعل وفيه الرد على مذهب الكعبي ا في أن المباح واجب

١٢٦ وضع أشكال على مجموع طرفىالمسألة أو دفعه بتمهيد للمسألة الثانية 127

١٣٠ ﴿ المسألة الثانية ﴾ الآفعال نختلف أحكامها بالكلية والجزئية فالمباح بشخصيته لايكون مباحاً بكليته ، بلاما مطلوبالفعل وجوبا أو ندبا _ و إما مطلوبالترك | ١٤٩ تحريما أوكراهة ـ. وأمثلة ذلك ۱۳۲ (فصل) والمندوب بشخصه واجب

۱۳۲ (فصل) والمكروه بجزئيته حرام بكليته ا ۱۳۳ (فصل) والواجب بشخصه فرض بنوعه ای أشدوجوبا ١٣٦ (فصل) في شبه من قال إن الأفعال |

لإتختلف أحكامها بالكايةوالجزئية ١٥٢

لبعض، والممنوعاتكذلك

﴿ المسألة الثامنية ٥٠٠٠

 لا تأخير الواجب الموسع عن أول وقته على « لازم فيسه ولا عتب ». والجواب عما يعارض ذلك من الفره ع ١٦٨ الفقيمة ، ومن طلب المسارعة الى ١٧٦ ﴿ المسأ الحادية عشرة ﴾ الخيرات.

﴿ المسألة التاسعة ﴾

« الحقوق الو جبة إما محدودة ، أو أ غير محدودة _ والا ولى تنرتب ا ١٧٩ (فصل) في تفصيل هذا النظر فى الدمـة « ولا تسقط بخروج| الوقت ، والثانية بخلاف ذلك » (فصل) ويرجع القسم الأول الى الواجبات العيذية ، والثاني الى الكفائدة .

١٦١ ﴿ المسأألة العاشرة كه

خارجةعنالأحكام الخسة . اسمها مرتبة العفو 1 »

للمنوع .وبعض .الواجبات خادمة | ١٦٤ ﴿ فَصَلَ ﴾ في التمثيل لهذه المرتبة مه. ا ما هو منفق عليه ، وما هو مختلف فىه

١٦٦ (فصل) في الأوجه المانعة منعد مرتبةالعفو زائدةعلى الأحكام

(فصل في ضوابط هده المرتبة

« طلب الكفرية ليس متوجهاً الى جميع المكافين » « بل لى من فيه أهليه القياء به ومناقشة الشارح للمؤلف في هدا الرأي

ببيان اختلاف الغرائز والأهليات في الناس ، و وجوب تو زيم الاعمال في المسلمين على هذه القاعدة _ وهو بحث قيم في التربية والاجتماع ــ ﴿ المسأله الثانية عشرة ﴾

• المباح اذا عارضته مفسدة طارئة هل هناك مرتبة بين الحلال والحرام مل » ترفع حكم الأباحة عنه ؟ » _ والجواب بالتفصيل بين المباح الضرورى والحاجي وغيرهما

« في الفرق بين الواقع والمتوقع من ﴿ المسالة النالنة عشرة ﴾ 174 مواقع المباح القسم الثاني الاحكام الوضعية 187 « وهي خمسة أنواع أيضاً »

﴿ المسالة الخامسة ﴾ 190

«المكلف أن يترك النظر للسببات وله أن يلتفت الها »_أما الاول

إلى المسبب ...

٢٠١ ﴿ المسألة السادسة ﴾

في مراتب الدخول في الأسباب: أما قصد المسيبات بالأسباب فله ثلاث مراتب ...

٢٠٢ (فصل او ترك الالتفات للاسباب له ثلاث مراتب أيضا .

٧٠٥ ﴿ السألة السامة ﴾ لاتطلب من المكلف ترك الاسباب

﴿ النوع الأول السبب ﴾ النوع الأول السبب ﴾ وفيه أربع عشرة مسألة_

🍇 المسألة الاولى 🦫

« في تقسيم السبب والشرط والمانع| إلى ما هو داخل ٥ ه في مقدور الله فيدل عليه المـكلفوماهو خارج عنه » وأمثلة ما ١٩٨ (فصل) وإماأن للمكلف القصد

> ١٨٩ ﴿ السَّالَةِ الثَّانِيةِ ﴾ « مشروعية الاسباب لا تستلزم مشر وعبة » « المسدات » ١٩٣ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ « لا يلزم عند مباشرة الاسباب،

> > ١٩٤ ﴿ المسالة الرابعة ﴾

قصد المسببات ،

« المسبيات مقصودة للشارع من

التوكل بالتفصيل __

﴿ المسئلة النامنة ﴾

يثاب المكلف أو يؤاخذ بماتسبب ٢٢٧ ﴿ المسألة العاشرة ﴾

٢١٤ · ﴿ المسألة التاسعة ﴾

وحده وصرف النظر عن المسبب (فنها) أن المكلف اذا قصد رفع عن السيئة. قصده لغواً وهذا بحث في حكم رفض السيئة . المبادات ، و تفرقه دقيقة بين أخذ _فصل (ومنها) دفع بمض اشكالات السبب عل أنه ليس بسبب، وبين تردفي الشريعة . أخذه على أنه سبب لاينتج

۲۱۹ فصل (ومنها) أن صرف النظر عن السبب أقرب إلى الاخلاص والتوكل ... الخ

بالسيب

۲۲۲ فصل (ومنها)أنهمريح للنفس مفرح للقلب من تعب الدنييا .

المباحة _ وفها تحقيق نفيس لمسألة | ٢٢٣ فصل (ومنها) أن كثرة مراعاة المسبب تفتح عمل الشيطان، وأن التوسط في ذلك أسلم ٢٢٦ فصل (ومثها) أن تارك النظر

في الأمور التي تنبني على النظر المسبيات

فالامورالتي نبني على اعتبارالسبب محمد منها) بعث داعية المكلف إلى الإقدام على الحسنة والانصراف

المسبب بعد استكال السبب كان وهنا كلات للغز إلى في آثار الحسنة

وفيه نصر مذهب أبى هاشم في أن الحروج من الأرص المغصوبة فيه طاعة ومعصية .

وتطبيق فروع أخرى مهمة.

٢٢١ فصل (ومنها) أنه ادعى للعناية | ٢٣٧ _ فصل (ومنها) أن المسببات علامة على صحة الأسباب أو فسادها وفيه تطسقات

ا ٢٢٣ صل (ومنها) أن النظر إلى

المسببات العامة أدعى للرجاء أو الخوف

هاتين المسالتين، وبيان الضابط بمسائل من النكاح والطلاق والعنق الذي يرجح العمل باحد النظرين والجواب عنها اجمالا: تارة ، و بالآخر تارة أخرى ٢٥٠ ﴿ المسالة الثالثة عشرة ﴾ ۲۳۷ فصا وقد بتعارض هذان

الاصلان على المجتهد ۲۳۷ ﴿ المسانة الحادية عبه ق ﴾

الاسباب المشروعة لا تؤدى بذاتها مشروعيته ؟ الى مفسدة والاسباب الممنوعة لا محل اجتهاد، وفيه أدلة من الطرفين تؤدى بذاته إلى مصلحة وأمثلة ذاك وفيها الجواب التفصيلي عن بعض ۲٤١ (فصل)في حلمسائل طبيقا على هذا الأصل

٢٤٢ (فصل) اذا نظرالي هذا المسائل ٢٥٥ (فصل) في الجواب عن باقي من جهة التسبب اختلف الحكم المسائل المذكورة وحتاح الى ىرجيح المجتهد

ما كانت كذلك في نظر الشرع : لا المشتبه فيه

٣٤٣ ﴿ المسالة الثانية عشرة ﴾ «اذا قصد المكلف لامل السبب له بالانسان ثلابة أقساء · مايملران

السبب شرع لاجلها ، وما يعلم أن السبب لم يشرع لاجلها ، ومايشتبه ٢٣٤ فصل في الجواب عن تعارض فيه ، وهنا اشكالات على القابي الثاني

اذا تخلفت حكمة السبب لعدم قبول المحل لها ارتفعت مشروعيته: وإذا تخلفت لامر خارجي فيل تؤثرني

المسائل المذكورة في المسالة الثالثة

' ۲۵۷ (فصل) في حكم القسم الثالث ٧٤٣ (فصل)المراد بالمصالح والمفاسد من قيم المسالة الثانية عشرة ، وهو

ما كان ملائما أو منافراً للطبع ما ٢٥٨ ﴿ المَـالَة الرابعة عشرة ﴾ السببات من حيث العلم بقصد الشارع المنوع ما يتبعه » « من المصلحة عومل بنقيض قصده . بخلاف.

« ما اذا قصد السبب نفسه » ٢٦٣ (النوع الثاني الشروط) _ وفيه عاتى مسائل _

﴿ السألة الأولى ﴾

« في تحقيـ قي معــني الشرط عــلي أ اصطلاح هذاال كتاب » ومقارنة المسالة السالة السالسة ﴾ الشارح له بالاصطلاح المشهور

﴿ السالة الثانية ﴾

ه في تمريف السبب والعلة والمانع \ ٢٧٤ على اصطلاح هذا الكتاب» كذلك

منو المسألة الثالثة ﴾

« الشروط ثلاثة أقسام: عقلية وعادية وشرعيــة » « والقصــود الشرعية »

﴿ المسألة الرابعة ﴾

« الشرط صفة للمشروط ومكل ببعض الشروط التي هي عمدة في

_ التكليف ، كالعقل والإيمان ٢٦٨ ﴿ المسألة الخامسة >

« لا يكني السبب في وقوع السبب بل لابد من حصول الشرط» وتا يل ما يخالف ذلك من الفروع -

« الخطاب بالشروط إما وضعى أو تكاين »

﴿ المسألة السابعة ﴾

«لايجوز النحيل لا سقاط حمكم السبب بفعل شرط » « أو تركه » ۲۸۰ (فصل) هل تمضي هـذه الحيـانة ويبطل بها السبب ع .. تفصيل ، وتردد.

> * المسألة الثامنة

« الشرط إمّا ملائم لقصود الشارع، أو مناف ، أولا ولا » له ، لاجزء منه ، _ و دفع إشكال | ٢٧٥ ﴿ النَّوْعِ الثَّالَثُ المُوانِعِ ﴾ _ وفيه ثلاث مسائل-

فهرس الجزء الثانى

من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب المقاصل

المقاصد قسمان: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف القسم الأول مقاصدالشارع

سفيحة

ه مقاصد الشارع من وضع الشريعة أربعة أنواع : مقاصدوضع الشريعة ابتداء ، ومقاصد وضعها للافهام ؛ ومقاصد وضعها للتكليف ، ومقاصد وضعها للامتثال .

ر مقدمة) فى إثبات أن الشارع إنما تصد بوضع الشريعة حفظ معالج العباد عاجلا و آجلا

٨ النوع الأول

مقاصد وضع الشريعة ابتدا, وفيه | ١٦ ثلاث عشرة مسألة :

﴿ المسألة الاولى ﴾

(المقاصد إماضرورية أوحاجية أوتحسينية) ــ وأمثلة كل منها في العبادات والمعاملات

١٢ ﴿ المسألة الثانية ﴾

﴿ وَلَــكُلُّ مَنَ هَذَهُ الْمُرَاتَبُ مَكُمُلَاتَ ﴾ ﴿ لِيسَ فَي الدُّنيَا مُصَلَّحَةٌ عَضَةً . وَلامفسدة

١٣ ﴿ المسألة الثالثة ﴾

ر لا معتبر ُالتكملة إذا عاّدت على الا ُصل بالابطال)

صفحة

١٦ ﴿ المسألة الرابعة ﴾
 (الضروريات أصل للحاجيات والتحسينات)
 فيلزم من اختلالها اختلالها.وقد محسل

العكس أيضا ٢٥ ﴿ المسألة الخامسة ﴾ درا من الدرا ما ترمينة العرب المرادة

٣٢ ﴿ المسألة السادسة ﴾ (وأما في الا خرة فمحض الخير أو محض الشر للمخلدين) وهذا لاينافي تفاوت الدرجات والدركات ٣٧ ﴿ المسألة السابعة ﴾

(المقاصد الشرعية لإتنخرم ، بل هي كُلِية أبدية)

٣٧ ﴿ المسألة الثامنة) (المصالح والمفاسد ليست تابعة لاً هو آء التفوس)

 ٤٠ (فصل) وينبني على ذلك قواعد : أ (منها) تقييد قولهم إن الاُصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع

٢٤ (ومنها) دفع إشكال القرافي على العربي ﴿ المُسَالَةِ الثَّانِيةِ ﴾ ضأبط المصلحة والمفسدة

٤٧ (ومنها) يقييد بعض النصوص ٤٨ ﴿ وَمَهَا ۖ ۚ إِلَّهُ الطَّالَ مَاقِيلَ أَنْ مَصَالَحَ ۗ الدنيا تدرك بالعقل

﴿ المسألة التاسعة ﴾ (في بيأن الدليل القاطع على اعتبار الشارع لهذه المقاصد الثلائة)

﴿ المسألة العاشرة)

(تخلف الحـكم أو الحـكمة في بعض 🏿 الجزئيات لايقدح فىكلية المقاصد)

١٥ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ (الاَحكام مبنية على المصالح عند | المصوبة والمخطئة جمعان

صفحة

٥٨ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ (هذه الشريعة معصومة من الضياع والتبديل)

٦١ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ (لابد من المحافظة على الجزئيات لاقامة الكليات)

النوع الثانى ٦٤ مقاصد وضعالشريعة للافهام وفيه خمس مسائل ﴿ المسألة الاُولى ﴾ 78 (هذه الشريعة عربية ، فعلى أسلوب

العرب تفهم)

(اللغة العربه تشاركساتر الالسنة في المعاني الأثولية. ولها معان ثانوية تخصها)

٦٨ (فصل) ومن الجهة الثانية تتعذر ترجمتها لا من الجهة الاثولي ٦٨ (فصل) والجهة الثانية مكملة للا و في ٦٩ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ (هذه الشريعة أمية لاتخرج عما

ألفه الإُميون }. _ بيان الشارح أن هذه القاعدة لا تؤخذ على إطلاقها، وإنماتجرى في حدو دمعينة ا ۷۱ (فصل) في بيان ما كان للعرب به

عناية من العلوم ، وأن القرآن أتى علمها بالتقرير أوالتعديل أو الايطال أو الزيادة الخ ﴿ المسألة الرابعة ﴾

فی قواعّد تنبنی علی ماتقدم (منها) أنه ليس كل العلوم لهـــا أصل في القرآن كا زعم كثير من الناس _ ومناقشة الشارح لهذه النقطة _

۸۲ (فصل) ــومنهآـــ اجتناب التعمق 🛮 في اللسان حبث تترخص العرب

٨٥ (فصل) _ ومنها _ أنه ينز ل فهم ال ١٠٩ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ القرآن على المعانى المشتركة للجمهور

(فصل) _ ومنها _ أن تكون العناية بالمعانى التركيبية لا الافرادية (فصل)_ومنها_ أن يكون انتعريف

في التكالف بالتقريب لا بالتدقيق

ــ وفيه تأويل مانقل عنالسلفمن التدقيق،و الجو ابءن تفاوت المراتب فى الفهم

_ استطراد في سياسة التشريع __

﴿ المسألة الخامسة ﴾ 90 هل تستفاد الا حكام من المعانى

الثانو بة أيضا ؛ هذا محل نظر، ذكر فيه أدلة اطرفين المام الله المالة الحامسة ﴿

و بين تعارضها و أن الأثَّقر ب القول أُ دالنو . .

١٠٢ (فَصل) نعم قدتستفادمنها آداب شرعية لامن جهة الوضع ، بل من | جمة التأسى والتأدب بآداب الفرآن ومثل لذلك بسعة أمثلة

النوع الثالث

مقاصد وضع الشريعة للتكايف. وفيه اننتا عشرة مسألة ١٠٧ ﴿ المسألة الاولى ﴾ (شرط التكلف القدرة) ١٠٨ ﴿ المسألة الثانية ﴾

(فلاتكاف بالأوصاف ألجيلة كشهوة الطعام)

(ماتردد بين الجبلي والكسي كالشجاعة والحب والغضب والاثناة فله حكم نوعه . والظاهرأن هذه من الجبلي فلا مكلف بهامل عمادتها أو آثارها) (فصل) وكذلك سائر أحوال 111 الباطن

111 به المسألة الرابعة 🕟

(هلينعاق الحبوالثوابوالغض والعقاب بالأوصاف الجبلية ؛ أما الحب والبغض فيتعلفان لها . ، أما الثواب والعقاب فحط نظر !

(دل يمتنع التكليف بالشاق كما لا مكلف بما لا يطاق؛) الجواب بالتفصيل تبعا لأوجه المشقة ه أربعه أوجه . الوجه الأول مشقة مالا يطاق. وهي مانعةمن التكلف

١٥٣ ﴿ المسألة الثامنة ﴾ (الوجه الرابع مشقة مخالفة الهوى. وهي مقصودة بالتكليف)

١٥٣ ﴿ المسألة التاسعة ﴾ (المشقة الأخروية غير مقصودة أيضا)

١٥٤ ﴿ المسألة العاشرة ﴾ (وكذلك المشقة العائدة على غير الم_كلف)

١٥٦ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ (المشقة العادية كالإيطلب وقوعها لايطلب رفعها وإن عظمت)

١٥٩ (فصل) فىالفرق بين الحرجالعام والحرج الخاص، وبيان معنى قولهم . إذا ضاق الأمر انسع ،

(التكاليف جارية على الحدالا وسط. فأن مالت بالمكلف إلى أحدالطر فن فانما يكون ذلك لكي تنقل المكلف من الطرف الاتخر إلى الوسط)

ا ١٦٧ (فصل) فطرف التشديدوالرجر لمن غلب عله الانحلال في الدس. وطرف التخفيف والترخيص كمن غلب عله التشدد

النوع إلرابع مقاصدوضع الشريعة للامتثال وفيه عشبرون مسألة

صفحة

١٢١ ﴿ المسألة السادسة ﴾ (الوجه الثاني المشقة الخارجة عن | اُلمتاد.وهيمانعةمنالتكليفأيضاً)

١٢٣ ﴿ المسألة السابعة ﴾ (الوَجه الثالث المشقة الزائدة على المعتاد . و هيغير مانعة من التكليف || ولا مقصودة منه)

للمكلف قصد العمل الشاق لاقصد || المشقة

۱۳۳ (فصل ثان) وينبني أيضا أنه ليس للمكلف الدخول في المشقة ماختياره.

١٣٦ (فصل ثالث) الحرج مرفوع لُسبين : السبب الأول خوفَ | الضرر أو الملل. فمن خف عليــه || ما ينقل على غيره أبيح له احتماله | ١٦٣ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

١٤٣ (فصلرابع) السبب الثاني خوف تعطيل الأعمال الشرعة الأخرى . فأما من أمن ذلك فلا بأسأن يبلغ | جهده في العادة

۱٤٨ (فصل خامس) كما أن الشارع لايقص بالمكان المشقة فى المأمورات لايقصدها في المنهات

١٥٠ (فصل سادس) في مشقة الابتلاء بالاعدا. والا مراض، ونحوها بما 🏿 ١٦٨ هو خارج عن التكاليف هل يؤمر ا المكلف برِّ فعها؟ في الجواب تفصيل |

الكفائية مايراعيفيه الحظ. ومنها ما يأخذ طرفاً من الا مرين ﴿ المسألة الرابعة ﴾ ۱۸٦ (ما روعي فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجردشر عا؟) (اذاً روعيت المقاصد الاصلية في العمل فلا إشكال في صحته ، بل قصدها أقرب الى الاخلاص

٢٠٢ (فصل) وبهذا القصد يصيرالعمل عبادة وإنكان عادة

۲۰۶ (فصل ثان)و به يصير المندوب و اجبا ٢٠٠ (فصل ثالث) وهو أجمع لمقاصد الشارع فيكون الثواب أجزل

الذنوب في مخالفة المقاصد الا صلية (فصل خامس) وأصول الطاعات في مراعاة تلك المقاصد

٢٠٧ ﴿ المسألة السادسة ﴾

(فيحكم مراعاة المقاصد التابعة وحدها أو مع الاصلية ، وهل إذا روعيتا معاً يَقدح ذلك في الاخلاص؟) والجواب بالتفصيل بين العبادة والعادة ، وبين الحظ الاخروى والدنيوي ، وأن قصد الحظ الا خروي بالعبادة غير قادح، وأما قصد الحظ الدنيوي مع الامتثال فهو إماقادحأو مختلف فيه .

صفحة

﴿ المسألة الأولى ﴾ 171 (القصدمنالتشريعاخراج المكلف عن داعية الهوى)

۱۷۳ (فصل) وینبنی علی هذا قواعد : (منها) بطلانالعمل المبنى على الهوى 🏿 ١٧٤ (فصل ثان)ومها ــ أناتباع الهوى ١٩٦١ ﴿ المسألة الحامسة ﴾ في المحمود طريق الى المذموم ١٧٦ (فصل ثالث) _ ومنها _ أن متبع

الهوى كالمرائى يتخذ الاحكام آ لة لاقتناص أغراضه

١٧٦ ﴿ المسألة الثانية ﴾ (المقاصَد الشرعية ضرَّبان : أصلية | و تارمة . فالاصلة لا يراعي فيها حظ المكلف، سواء أكانت عينة أم ال ٢٠٦ (فصل رابع) ولذلك كانت كبائر كفائية . مخلافالتابعة) — ومن " هنا منعت الأجارة على العبادات || العينية.وحرم على القاضي أخذ أجرمن المتقاضين ـــ

> ١٨٠ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ (من سنن التشريع ألا يؤكد الطلب فمايوافق الحظوظ كالاكل أأ والشرب انكالا على الجبلة ، وأن || وكد الطلب إذاخالف حظ النفس، كالعبادة والنظر في مصالح الغير) ۱۸۳ (فصل) تقع كل من المقاصد الاصلية والتابعة في طريقالاخرى ١٨٥ ﴿ فَصُلُّ ثَانَ ﴾ ومن المقاصدالاصاية ||

۲۲۷ (فصل ان) وأماقصدالحظ الدنيوي | ۲۵۹ (منها) أن الكرامات لها أصل في بالعادات فهو صحيح أيضاً المعجزات ٢٢٧ (فصل ثالث) ونعني بالصحة فيما | ٢٦٣ (فصل) (ومنها) بطلان الكرامات التي خالف قصد الشارع الصحة الفقهيّة | لا أصل لها في المعجزات أي في إلا آثار الدنبوية ٢٦٢ (فصل) (ومنها) جواز العمل ٢٢٧ ﴿ المسألة السابعة ﴾ بمقتضى الكرامات رفى بيان ما يقبل النيابة من الاعمال المعمد المسالة الحادية عشرة كرون بيان ما يقبل النيابة من الاعمال المعمد المعم وما لايقبلها وما يختلف فيه) (انما بجوز العمل بمقتضي الكرامة ٢١٠ (فصل) فربيان منشأ الاختلاف في 🏿 مالم تعارض حكما نمرعيا) هــة الثو اب ٢٧٣ (فصل) في أمثلة للواضع التي يصح ٢٤٧ ﴿ المسألة الثامنة ﴾ العمل فمها بمقتضى الكرأمة (من مقصود الشارع المداومة و٢٧٠ ﴿ المُسأَلَةُ الثَّانِيةُ عَشْرَةً ﴾ على العمل) (الشريعة هي المرجع في أحكام (فصل) ومن هنا حكم ما التزمه الباطن كما أنها هي المرجع في أحكام الصوفة من الأوراد الظاهر) ٢٤٤ ﴿ المسألة التاسعة ﴿ ۲۷۸ (فصل) في بيان كيفية عرص (الشرَيعة محسب المكلفين كلية عامة) المكاشفات على الشريعة ٢١٧ (فصل) وهذا الاُصل يتضمن 🏿 ٢٧٩ ﴿ المَدَّالَةُ التَّالِثَةُ عَشْرَةً ﴾ فو أند: راط ادالعادات كليامقطوع لامظنون (منها) إثبات القياس _ (ومنها) المهم ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ الُرد على من زعم أن الصوفية يباح | ر الاحكام تابعة للعرائد الشرعة أو الوجودية) علوتنبرت الانظار لهم مالا بباح الهيرهم ١٤١ ﴿ المسألة العاتمرة ﴾ في الا ولي لم تتغير أحكامها بخلاف مزاياً الرسول ومناقبه عامة اللائمة ، ا الثالية فلنغبر ألمسكم أعالمن (فصل) واخلاف الاحكام كما أن أحكامه عامه لهم ٢٥٦ (فصل) وهذا الأصلُ بنني عليه إ لاختلاف العرائد أيس اختلافا في

قو أعد :

أصل الخطاب

ه ٣ ر فصل بر الأصل في العادات التعليل و القياس في العادات لزم اتباع النص (لا تخلو العادات عن التعد أيضا) ا ٣١٧ (فصل) لايخلو حكم شرعي عن حق لله وحق للعبد عاجل أو آجل فيقضى بها على الماضي والمستقبل . | ١٦٨ (فصل ثان) وأما من حيث حق الله وحق العبد في العاجل فثلاثة أقسام : حق الله خالصا . وما غلب فه حق الله ، وما غلبفيه حق العبد ٣٢١ ﴿ المسألة العشرون كَهِ ﴿ الشريعة موضوعة لَبيان وجه شكر النعم والاستمتاع بها)

مفحة ٢٨٦ ﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾ (العوائد معتبرة للشارع قطعا) ٣٨٨ (فصل) فان انخرقت بعادى فلها ال ٣٠٧ (فصل ثان) فاذا وجـــد التعبد حكم العادات ٢٩٢ (فصل) وان انحرقت بغير جنس ال ٣١٠ ﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾ العادات ردت الىالعادات ۲۹۷ 🦼 المسألة السادسة عشرة 🧩 (العوائدال كلية لاتختلف في الاعصار، || يخلاف العوائد الجزئية) ٢٩٨ ﴿ المسالة السابعة عشرة ﴾ (فُ أنالطاعات و المعاصي تعظم لعظم مُصالحها أو مفاسدها) ٣٠٠ ﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾ (الاصل فىالعباداتالتعبد والنزام

النص)

القسم الثاني من المقاصد مقاصد المكلف وفيه اثنتا عشرة مسألة

🧩 المسألة الرابعة 🦖 (في حُكم من قصد المخالفة فوافق في العمل. أوقصد الموافقة فخالف) 🦼 المسألة الخامسة (في الفعل يكون مصلحة للنفس ومضرة بالغير) ٢٦٤ ﴿ المسألة السادسة ﴾ (ليس على أحد أن يقوم بمصالح غيره العينية إلاعند الضرورة) ر من كاف بمصالح غيرهوجبعلي

﴿ المسألة الا ولي ﴾ ﴿ الأُعمال بالنيات ﴾ ` ﴿ المسألة الثانية ﴾ (المطلوب من المكلف مو افقة قصده الم ۴۹۸ لقصد الشارع) ۲۲۲ (فصل) ينبغي للناظر الرجوع الى ما تقدم في كـتاب الاحكام ٣٢٠ ﴿ المالة الثالثة ﴾ (كل عمل قصد به غير ماقصد الشارع | ٢٦٦ ﴿ المسألة السابعة ﴾ فيو باطل)

المسلمين القيام بمصالحه) ٣٦٧ (فصل) و إنما يكون:(لك من بيت 🏿 المال ونحوه

أن يقوم بالمصلحةالعامة ولوكان في ذلك تلف نفسه ؟ خلافوالا رجح

٣٧٢ (فصل ثالث) وقد تلغي المفسدة | بجانب المصلحة العظمي

﴿ المسألة الثامنة ﴾ (ما تُسرع لمصلحة فللمكلف قصد هِمَا عقل منها ، وله قصد ماعسى أن الهم (الجهة الثانية) اعتبار العلل يكون قصده الشارع من المصالح ، وله

﴿ المسألة التاسعة ﴾ (للعبُد الخيرة في إسڤاط حقه ، لا في إسقاطحقوق الله)

﴿ المسألة العاشرة ﴿ (فى تعريف الحيل وذكر أمثلة منها) ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ (َ الحيل في الدين منوعة بالكتاب

والسنة والاجماع)

صفحة

٣٨٥ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ (الحيل مفوتة للمصالح المقصودة مُن التشريع . ولذلك مُنعت) ٣٦٩ (فصل ثان) هل يطاب من المكاف ال ٣٨٧ (فصل) وأما الحيل التي لاتناقض مصلحة شرعة فهي جائزة . وما احتمل اختلف فمه

٢٩١ (فصل ثان) في بيان الجهات التي تعرف سها مقاصد الشارع على الحد الأوسط

٣٩٣ (الجهة الَّاولى) صريح الاً مر أو النهى الابتدائي

بمسالكهاالمعروفة فانالم تعلم فالتوقف قصد مجرد الامتتآل. وهذاأفضل) | ٣٩٦ (الجمة الثالثة) النظر في المصالح التابعة: فما كان منها مؤكدا للمصالح الاً صلة فهو مقصود ، و مالا فلاً ا ۲۹۹ (فصل)وهذا النظرالا ُخير مجرى يجرى في العبادات أيضا

١٠٩ (الجهة الرابعة) سكوت الشرع عن الاذن مع قيام الداعى للاذن. ومن هنا حكم البدع

الفهرس المناهجة

بسم الله الرحمن الرحيم فهرست الجزء الثالث من كتاب الموفقات وشرحه

صفحة

- كتاب الادلة الشرعية .
- الطرف الأول: في أحكام الأدلة عامة.
- ه المسألة الأولى) من الخطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلياتها وبالعكس.
- ١٥ ﴿ المسألة الثانية ﴾ الظني اذا خالف قطعياً وجب ردّه . فان لم يوافق اوبخالف فتردد .
 - ٧٧ (المسألة الثالثة) الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول .
- ٣٣ ﴿ المُسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ ﴾ هل تنصرُفُ الأدلةُ الى المعقولُ الذَّهني ام الى المعقول الخارجي .
- ٣٩ فصل (فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبة .. وما لا يُصير كذلكُ .
 - ٤١ (المسألة الخامسة) في بيان أنواع الأدلة .
- ٤٣ (المسألة السادسة) يبنى الدليل من مقدمتين . تحقيق مناط الحكم ـ والحكم نفسه .
 - ٤٦ (المسألة السابعة) اكثر أدلة العاديات مطلقة _ والتعيريات منضبطة .
 - ٤٦ (المسألة الثامنة) المكيه اصول كلية _ والمدنيات مقيِّدة ومكمَّلة
 - المسألة التاسعة) الأصل في الأدلة العموم وانكانت بصيغة الخصوص .
 - ٥٧ (المسألة العاشرة) الدليل قسمان ـ برهاني وتكليفي .
 - ٥٣ (المسألة الحادية عشرة) لا تعتبر المعاني المجازية التي لم تعهد للمرب
 - ٥٦ (المسألة الثانية عشرة) الأدلة إما أن يكون عمل السلُّف بهاكثيراً أو قليلاً
 - ٧٥ المخالفة لعمل الأولين ليست على رتبة واحدة .
- ٧٧ (المسألة الثالثة عشرة) جعل الحكم تابعاً للدليل عمل الراسخين ، وعكس عمل الزائفين .
- ٧٨ (المسألة الرابعة عشرة) اقتضاء الأدلة للاحكام بالنسبة الى محالها على وجهين .
 أصلى وتبعى .
 - ٨١ فصل . مواضع تعيين المناط .
 - ٨٠ . . (النظر الثاني في عوارض الأدلة)
 - وفيه خمسة فصوَّل .
 - الفصل الأول في (الإحكام والتشابه) وله مسائل .
 - (المسألة الأولى) المحكم يطلق باطلاقين : عام وخاص .

```
٨٦ (المسألة الثانية) المتشابه في الشريعة قليل الأمور:
```

٩١ (المسألة الثالثة) المتشابه في الأدلة : حقيقي واضافي

٩٤ فصل مسائل الخلاف وان كثرت فليست من المتشابهات .

٩٦ (المسألة الرابعة) التشابه لا يقع في القواعد الكلية انما يقع في الفروع الجزئية

٩٨ (المسألة الخامسة) تسليط التآويل على التشابه .

٩٩ (المسألة السادسة) شرط التآويل . صَحة المعنى وقبول اللفظ

١٠٢ ... الفصل الثاني في (الاحكام والنسخ)

١٠٧ (المسألة الأولى) معظم النسخ وقع بالمدينة

١٠٤ (المسألة الثانية) المنسوخ في الشريعة قليل

١٠٨ (المسألة الثالثة) النسخ عند السلف ..

١١٧ (المسألة الرابعة) لا نسخ في الكليات

١١٩ الفصل الثالث في الأوامر والنواهي .

١١٩ (المسألة الأولى) الأمر والنهي يستلزم طلباً واراده من الآمر .

١٢٢ (المسألة الثانية) الأمر بالمطلق يستلزم القصد الى تحصيله .

١٢٦ (المسألة الثالثة) الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد

١٣٠ (المسألة الرابعة ــ المسألة الخامسة) المطلوب الشرعي ضربان ...

١٣٥ (المسألة السادسة) الأمر المطلق تختلف مراتبه .

١٤٤ (المسألة السابعة) الأوامر والنواهي ضربان . صريح وغير صريح / فالصريح ...

فصل الأوامر والنواهي غير الصريحة ضروب .

١٥٧ فصل الغصب عند الفقهاء

١٦٣ (المُسَأَلَة الثامنة) الأمر والنهي اذا تواردا على متلازمين..

١٧٦ فصل منافع الرقاب.

١٧٩ فصل : كُلُّ شيء بينه وبين الآخر تبعية ...

١٨٣ فصل: ما لا منَّفعة فيه من المعقود عليه ... وما فيه منفعة ...

١٩١ (المُسَأَلَة التاسعة) ورد الأَمر والنهى على شيئين ...

١٩٨ (المسألة العاشرة) الأمر ان يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه .

٢٠٤ ﴿ المَسْأَلَةُ الحَادِيَةُ عَشْرَةً ﴾ الأمر أن يتو اردان على الشيء الواحد باعتبارين .

٧٠٧ (المسألة الثانية عشرة) الأمر والنهي اذا توارداً على الشيء الواحد ...

٢٠٨ (المسألة الثالثة عشرة) تفاوت الطلب بينماكان متبوعاً مع التابع له .

٢١١ (المسألة الرابعة عشرة) الأمر بالشيء على القصد الأول ...

٢١٦ (المسألة الخامسة عشرة) المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ...

٢٣١ فصل الفرق بين ما يطلب الخروج عنه منَّ المباحات ... وما لا يُطلب الخروج عنه

```
٧٣٥ فعمل الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب ...
```

۲۳۸ فصل دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال

٢٣٩ (المسألة السانسة عشرة) اقسام الاقتضاء أربعة :

٧٤٤ فصل . التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه .

٧٤٧ (المسألة السابعة عشرة) حِق الله تعالى وحق العبد .

٢٥٧ (المسألة الثامنة عشرة) الأمر والنهى يتواردان على الفعل ...

٢٦٠ (الفصل الرابع في العموم والخصوص)

(المسألة الأولى) القاعدة العامة المطلقة لا تؤثر فيها معارضة قضايا الاعيان .

٢٦٤ (المسألة الثانية) القواعد الشرعية جارية على العموم العادي لا الكلي .

٧٦٨ (المسألة الثالثة) لاكلام في ان للعموم صيغاً وضعية .

٧٨٧ فصل (التخصيص بالمنفصل او بالمتصل)

٢٩٢ (المسألة الرابعة) الرخص لا تخصص عمومات العزائم .

٢٩٥ (المسألة الخامسة) الاعذار لا تخصصها عمومات العزائم

٢٩٨ ﴿ المسألة السادسة ﴾ يثبت العموم إما بالصيغة واما باستقراء الوقائع الجزئية .

٣٠٦ (المسألة السابعة) العمومات المتكررة على حالها لا تقبل التخصيص .

٣٠٧ (فصل) التخصيص من غير مخصص

٣٠٨ الفصل الخامس (البيان والإجمال)

(المسألة الأولى) النبي صلى الله عليه وسلم مبين بقوله وفعله واقراره .

٣١٠ (المسألة الثاية) البيان في حق العالم

٣١١ (المسألة الثالثة) البيان في حق العالم بالقول والفعل .

٣١١ (المسألة الرابعة) الفرق بين البيان القولي ــ والبيان الفعلي .

٣١٥ (المسألة الخامسة) اذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق ...

٣٢١ (المسألة السادسة) لا يسوى بين الواجب والمندوب .

٣٢٦ فصل الفرق بين الواجب والمندوب

٣٢٦ فصل الفرق بين المندوب والمباح

٣٢٩ (المسألة السابعة) الفرق بين المنكوب والمباح والمكروه .

٣٣١ (المسألة الثامنة) الفرق بين المكروه والحرام

٣٣٧ فصل مسائل متفرعة على المسألة الثامنة

٣٣٦ (المسألة التاسعة) خصائص الواجبات .

٣٣٧ (المسألة العاشرة) بيان الأحكام الوصفية

٣٣٧ (المسألة الحادية عشرة) بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبيان الصحابة .

٣٤١ (المسألة الثانية عشرة) متعلق الاجمال .

```
٣٤٥ _ (الطرف الثاني) في الأدلة على التفصيل.
```

٣٤٦ _ (المسألة الأولى) الدليل الأول الكتاب

٣٤٧ .. (المسألة الثانية) معرفة أسباب التنزيل

٣٥٣ _ (المسألة الثالثة) حكايات القرآن الكريم ومتعلقاتها

٣٥٨ ــ (المسألة الرابعة) الترغيب والترهيب (المسألة الرابعة) الترغيب والترهيب (المسألة الخامسة) تعريف القرآن الكريم للأحكام اكثره كلي لا جزئي ...

٣٦٩ (المسألة السادسة) القرآن الكريم فيه بيان كل شيء ...

٣٧٥ (المسألة السابعة) العلوم المضافة الى القرآن الكريم تنقسم على أقسام

٣٨٧ (المسألة الثامنة) الزعمُ بأن للقرآن الكريم ظاهر وباطنُ

٣٨٦ (فصل) المعاني التي لا ينبغي فهم القرآن إلا عليها تدخل تحت الظاهر .

٣٩١ (المسألة التاسعة) شرط الظَّاهر ...

٣٩٤ فصل شرط الباطن

٣٩٦ فصل المشكل

٣٩٧ فصل تفسير ، الند ،

٣٩٩ فصل الاكل من الشجرة.

٤٠٣ (المسألة العاشرة) فهم المعاني الباطنة بالاعتبار القرآني ــ والسنة .

٤٠٦ (المسألة الحادية عشرة) المدني مبني على المكي

٤٠٩ (المسألة الثانية عشرة) تفسير القرآن الكريم ربما أخذ على التوسط والاعتدال .

٤١٢ ﴿ المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ عَشْرَةً ﴾ رد أول الكلام على آخرُه وردَ آخره على أوله

٤٧١ ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ ذم القول بالرأيُّ في القرآن الكريم وان منه جائزاً وممنوعاً.

٤٢٣ ﴿ فَصَلَّ ﴾ الأول التحفظ من التفسير بالرأي إلا عند الضرورة .

والحمد قة رب العالمين . اعداد الشيخ خليل الميس

فهرس الجزء الرابع من كتاب الموافقات وشرحه

٣ الدليل الثاني السنة وفيه عشر مسائل

٣ ﴿ المسالة الأولى ﴾

س. (في بيان معنىالسنةوأن لها إطلاقات)

٧ (المسالة الثانية)

ررتبة السنة التأخر عن الكتاب في ا الاعتبار)

١٢ ﴿ السألة الثالث ﴾

(ليس في السنة أمر الا وأصله في ا القرءان ، واعا هي تدين له وتفصيل) |

٢١ ﴿ السَّالَةِ الرَّابِعَةُ ﴾

وأن للماس في ذلك ما آخذ)

٢٤ (منها) أن العمل بالسنة راجع الى || طاعة الرسول الواجبة بالقرمان

٤٢ (ومنها) أن السنة تبن مجملات النصوص القرءانية بتحديد الكيفيات والمقادير ونحوها

. ٢٧ (ومنها) أن أحكام السنة مبنية على || مراعاة المقاصد الثلاثة التي جاء بها القرءان بهاوهي الضرورياتوالحاجبات 🛘 هه 🐪 السألة الحامسة 🦫 والتحسيبات ومكملات كل منها

٣٣ (ومنها) أن المنة أنما رسمت للمجتهدين

طريق الاستنباط من القرآن ، وذلك على وجهين .

(الاول) أنه قد يقع النص في الكتاب على حكم طرفين ويسكت عنالواسطة الواقعة بينهما ، فتجىء السنَّة ميننة رجوع هذهالواسطة الىأحدالطرفين دون الآخر مثلا. ولفلك أمثلة كثيرة ٢٩ (والناني) أنه قد ينص في الكتاب على الاصل ويسكت عن حكم الفرع فتبين السنة إلحاق الفروع بأصولها ،

ر في بأن كيفية رجوع السنة الى الكتاب | ١٧ (ومنها) أن السنة قد تضع قواعد عامة جاء القرءان بجزئياتها متفرقة كحديث (لاضرر ولا ضرار)

ولذلك أمثلة كثيرة أيضا

 ٨١ (ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلا على كل مافي السنة : لكن محاولة هذا تكلف

 ۲ه (قصل) وقد ظهر بما تقدم الجواب عما أوردوا من الاحاديث التي قالوا ان القرءان لم ينبه عليها

(السنة غيرالتشريبية كالقصص و محوها لايلزم أن يكون لما أسل في القرمان)

(اذا أقر غيره على فعل ولم يفعل هو كان الاقتداء بفعله هو أولى) (المسألة الناسعة) ٧٤ (سنة الصحابة كسنة الرسول يعمل بها ويرجع اليها) ٨٠ ﴿ المسائلة العاشرة ﴾ (ما كشف من المغيبات للرسول فهو حق معصوم . وما لاح للا ولياء فهو سانح مظنون)

﴿ المساكة السادسة ﴾ (فعل الرسول دليل على مطلق الاذن || وتركه دليل على مطلق النهي) ٦٦ (فصل) واقراره دليل على مطلق رقع الحرج ١٨ (المسالة السابعة) (اذا أذن انميره ولم يفعل هو كان || الافتداء بفعله عليه السلام أولي) (المساكة الثامنة)

القسم الخامس

كتاب الاجتهان

والنظر فمه ثلاثة أطراف

الطرف الأول في الاجتهاد

وفيه أربع عشرة مسألة

(। । । । । । । । । । ।

كُوْ(في بيان أنه لااختلاف في أصول الشريعة ولا في فروعها ، ورد الشبه في ذلك)

۱۲۲ (فصل) وعلى هذا ينبي قواعد: منها أنه ليس للمقلد أن يتخير من أقوال المجتهدين بالتشهى بل بالترجيح ١٠٨ (فصل) ولا يلزم المجتهد أن يكون | ١٣٥ (فصل) وقدأدي إغفال هذاالأصل إلى الضلال في الفتوى بالتحليل.

` المسألة الأولى ﴾ (الاجتهاد أنواع : منها تحريج المناط، وتنقيح المناط، وتحقيق المناط، وهذا الاُخير عام ودائم) َ

(السألة الثانية) (لايبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط

عِبَهِداً في الوسائل أيضاً إلا في علم العربية |

والنحريم نبعا للهوى

۱٤١ (فصل) وقد زعم بعضهم باطلا أن 🏿 اختلاف أهـل العلم في الديء حجة | ١٦٧ . المسألة السابعة كم على جوازه

١٤٤ (فصل) واعترض بعضهم على منع تتبع رخص المذاهب زاعما أنه مخالف | ١٦٨ ﴿ المسألة الثامنة] لسهاحة الدين

١٤٥ (فصل) وربما استِجاز ذلك بعضهم 🏿 في وقائع يدعي أنها من مواطن ال ١٧٠ (فصل) وبذبي على هذا الاصل أنه الضم ورة

> ۱٤٧ (فصل) في ذكر حملة من مفاسد اتباع رخص المذهب

١٤٨ (فصل) وقال بعضهم يجب الأشخذ بأخف القولينطابا لليسر في الدين اءً (فصل) في مراعاة الحلاف هل تشبر

أصلا في الا"حكام وءتى تعتبر ا

١٥٤ (فصل) وهل المجتهد أن يجمع بين الدللين أخذاً أو تركا ؟

ه ١٥٥ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ ،بن طرقين واضحين)

لم يباغ درجة الاجتهاد

١٦٧ ﴿ المسألة الخامسة ﴾ علم العربية ، بل على علم مقاصد الشريعة)

١٦٥ ﴿ المسأله السادسة ﴾ (الاجتهاد بتحقيق الناط لايتوقف 🎚

على عـــلم اللغة ولا على العلم بمقاصد

(قد يقع الخطأ في الاجتهاد من أهله ومن غير أهله)

(خطأ المجتهد زلة ، تنشأ من التقصير أو الغفلة)

لايقلد المجتهد في زلته ، كما لاينغي أن ينتقص قدره بسبها

ا ۱۷٪ (فصل) ولا يعتبر خلافه فيها خلافا ۱۷۲ (فصل) ذكر فه بعض أساب

· الحلاف الناشئ عن اختلاف الرواية، وأن منه مايعتبر خلافا ، ومنه مالايعتبر

١٧٤ ﴿ السَّالَةِ التَّاسِعَةُ } (خطأً غير المجتهد زيغ ، سببه تحكيم

الهوى، واتباع المتشابه، ومفارقة الجماعة) (مواضع الاجبهاد المعتبر هي ما ترددت | ١٧٨ (فصل) تعريف الشريعة للفرق الزائغة احمالي لاتفصيلي ، غالباً _ وحكمة لك

. ١٦٠ (فصل) من لم يعرف مواضع الاختلاف العمد (فصل) ولهذه الفرق ثلاث خواص احمالية ، وعلامات تفصيلية لاتلزم معرفتها

(الاستَنباط من المعاني لأيتوقف على المما (فصل) لبس كل مايسلم مما هو حق يطلب نشره

١٩٢ (فصل) ضلال هذه الفرق لايخرجها عن الملة

١٩٤ ﴿ المائرة ﴾ (النظر في مآلات الأفعال مقصود شہ عاً)

۱۹۸ (فصل) ويذني على هذا قواعد : (منها) قاعدة الذرائع

٢٠١ (ومنها) قاعدة الحيل

۲۰۲ (ومنها) قاعدة مراعاة الخلاف

٢٠٥ (ومنها) قاعدة الاستحسان

٢١٠ (ومنها) إقامة المصالح الشرعية وإن عرض في طريقها بعض الناكر ٢١١ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

" (في بيان أساب الخلاف بين حملة الشريعة)

٢١٤ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ (من الحلاف مالا يعد في الحقيقة خلافاً ، بل يرجم الى الوفاق __ | لاً سال)

الشهريعة كذلك

٢٢٢ (فصل) وأنما الحلاف الحقيقي مانشأ ال والصوفية الأول

صفحة

عن اتباع الهوى ا ٢٢٤ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ (المشتغل بعلم الشريعة تمر عليه ثلاثة أدوار) :

(الاول) دورالبحث عن حكم الاحكام الحال من أهل التقليد

(وانثانی) دور الوصول الی کلیاتها وتناسى جزئياتها . وهذا محل نظر ٢٢٩ ومن أمثلة هذه المرتبة

۲۲۷ (والثالث) دورالرجوع الى الجزئيات مع الكايات. وهذا منأهل الاجتهاد فطمأ

٢٢٢ ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ (في الفرق بين الاجتهاد الحاص بالعلماء والاجتهاد العام لجميع المكافين ومأخذ كل

٢٢٠ (فصل) وقد يقال إن كل خلاف في الماع (فصل) وبالنوع الأول عني الفقهاء وبالنوع الثاني عني الساف الصاخ

الطرف الثاني في الفتوي

وفيه أربع مسائل

🗹 स्वाचा बाँच्या 🦒 727 (من خالف فعلهقوله لم ينتفع بفتيام) ا ۲۵۷ (فصل) وهل يلزم المقاد أتباعه حينتذ؟ (المفتى الحليق بمنصب الفتيا هو من

﴿ المسألة الأولى ﴾ (المفتى قائم مقام الني) ﴿ المُسأَلَةِ النَّانِيةِ ﴾ 717 (تكون الفتوى بالقول وبالفعل ال ٢٠٨ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ وبالاقرار)

يحمل الناس على الوسط بين الشدة ٢٦٠ (فصل) نم المجتهد أن يأخذ بالاشق في خاصة نفسه مم أ ٢٦٠ (فصل) فعلك باستقر اءانذاهب لتنظر الترخص حرج وأنه لاواسطة بينهما أيها أقرب الى القصد والتوسط

صفحة

والرخصة) ۲۰۹ (فصل) وقد غلط من زعم أنترك

الطرف الثالث في الاستفتاء والاقتداء

وفيه تسع مسائل

إ الماله الحاسة : (هل يقتدي بفعل معصوم أو غده ، ولولم يعلم منهم قصد النعيد وطلب ٢٨٢ ﴿ المسألة السادسة . (هل يقتدي بأفعال أرباب الاحوال وأقوالمم؟) ريذكر فها بعض أوصاف العلماء الدين يصبح تقايدهم) (سقط عن العامي التكليف علم لايملم حكمه إذا لم بجد مفتيا) ٢٩٧ ﴿ السالة التاسمة ﴾ رقول الحتهد بالنسة للمامي كالدليل بالنسة للمجتهد)

﴿ المسألة الاولى) (لايسم ألمقلد الا السؤال عما يجهل) ٢٦٧ ﴿ المسألة الثانية ﴾ ر وأنما يسأل أهلالذكر، فانتعددوا وجب النرجيح) ٢٦٢ ﴿ المسألة الثالثة ب (الترجيح إما عام أو خاص . والعام 🏻 لايكون بالطمن والتجريح للمرجوح المممك (المسألة السابعة ﴾ ١٠٦ (فصل) وإنما يكون بذكر الفضائل والمزايا الظاهرة للراجح ٧٧٠ (فصل) وربما انتهتالغفلةأوالتغافل | ٢٩١ ٪ السألة الثامنة . يقوم أن فضلو ابمض الملماء أوالسحابة أو الانساء بالغض من الآخرين ٢٧٠ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ (وأما النرجيح الخاص فبالصدق | في الفتيا ، أعنى مطابقة العملالقول ﴾ |

كتاب لواحق الاجتهال

وفمه نظران

النظر الاول في التعارض والترجيح

وفيه ثلاث مسائل

ا صفحة الواسطة فتلحق,أيهما أفرب

ضرب لايمكن فيــه الجمع، وضرب الله (في التعارض الذي يمكن فيه الجمع)

وهو إما بين جزئيين أوكليين أوكلى

(في النعارض الذي لايمكن فيه الجمع | ٣٠٤ مثال لما وقع فيه النعارض بين كليين

٢٩٤ ﴿ المسائلة الأولى ﴾ سر (الاتعارض في الشريعة في نفس الائمر العمر العمل ويرجع الى الضرب الثاني بل في نظر المجتهد. وهو ضربان | ٢٩٩ ﴿ السَّالَةَ النَّالَـٰةَ ﴾ عكن فيه الجلم) فيه الجمع) ﴿ المسالة الثانية ﴾

ومنه تمارض دليلي الطرفين على العربيان وجه الجمع في هذا المثال

النظر الثاني في أحكام السؤال والجواب

وفيه ست مسائل

﴿ المسألة الخامسة ﴾ (لابد كلمناظر المسعين أن يسأل من يوافقه في الاصول لا من يخالفه) ٢٣٢ فصل تميدي للمسائلة السادسة

٢٣٤ ﴿ المسائلة السادسة ﴾

﴿ وَأَمَّا المُناظِرِ لَاقْنَاعِ الغَيْرِ فَلَا بِدِ أَنَّ تكون إحدى مقدمتيه مسلمة عند خصمه)

(الاعتراض على أهل العلم مذموم) ال ٣٣٧ (فصل) ولا يازمأن تكون المقدمات على الوضع المنطقي ، وقد يكون هذا سيلا مقبولا (5)

﴿ المسألة الأولى ﴾ (في بيَان الحال التي يُلزم فيها العالم ا أن يحيب المتملم) ٣١٣ ﴿ المسألة الثانية ﴾

(الاكتار من الاسئلة مذموم)

٣١٩ (فصل) في بيان بعض مواضع ممــــا 🏿 مكرم فيه السؤال

भू याया ग्रांसा के स्पर

٣٧٤ ﴿ المسألة الرابعة ﴾

(الاعتراض على ظواهر النصوس

غير مسموع)

سِيْلِيكِ الْحَالِحِينَ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسل الله

التعريف بكتاب الموافقات

لما كان الكتاب العزيزهو كلية الشريعة ، وعدة الملة ، وكانت السنة راجعة في معناها اليه ، تفصل مجمله وتبين مشكله ، وتبسط موجزة ، كان لابد _ لمريد اقتباس أحكام هذه النبريعة بنفسا _ من الرجوع الى الكتاب والسنة أو إلى ماتفرع عنهما بطريق قطعي من الاجماع والفياس .

ولما كان الكتاب والسنة واردين باخة العرب ، وكانت لم عادات في الاستعال ، بها يتميز صريخ الكلام وظاهره وعجله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، وصحكه ومتشابه ، ونصر و فواد ، إلى غير ذلك ، كان لابد لطالب الشريعة من هذين الأصلين _ أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها ، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها ، فكان حدق اللغة العربية ببذه الدرجة ركنا من أركان الاجتهاد . كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين ، وفي مقدمتهم الامام الشافعي رضى الله عنه في رسالة الأصول.

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثًا اتفق ، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين . بل وضعت لتحتميق مقاصد الشارع فى قيام مصالحهم فى الدين والدنيا معاً . ورُوعى فى كلحكم منها الماحفظُ شىء من الضروريات

الخسة (الدين والنفس والمقل والنسل والمال) التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة ، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، ولفاتت النجاة في الآخرة ؛ و إما حفظ شيء من الحاجيات ، كأنواع المعاملات ، التي لولا ورودُها على الضروريات لوقع الناس في الضيق والحرج ؛ و إما حفظ شيء من التحسينات ، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، و إما تكميل توع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققه . ولا يخلو باب من أبواب الفقه عبادات ومعاملات وجنايات وغيرها ـ من رعاية هده المصالح ، وتحقيق هذه المقاصد ، التي لم ترضم الأحكام الا لتحقيقه .

ومعلوم أن هذه المراتب النلاث تتفاوت في درجات تأكد الطلب لاقامتها ، والنهي عن تعدى حدودها .

وهذا بحر ذاخر ، بحتاج إلى تفاصيل واسعة ، وقواعد كلية ، لضبط مقاصد الشارع فيها (من جهة قصده لوضع الشريعة ابتداء، وقصد وفي وضعها للأ فهام بها ، وقصده في دخول المكأنب تحت حكمها .)

تعقيقُ هده المقاصد، وتحرى بسطها، واستقصاء تفاريعها، واستثمارُها من استقراء مواردِ الشريعة فيها، هو معرفةُ سر التشريع، وعلم مالا بدّ منه لمن يحاول استنباط الأحكام ِ الشرعية من أدلتها التفصيلية.

إذ أنه لا يكنى النظر في هده الأدلة الجزئية ، دون النظر إلى كليات الشريعة و إلا لتضاربت بين يديه الجزئيات ، وعارض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر ، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع . فالواجب إذا العتمار الجزئيات بالكليات . شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات .

والى هدا أشار الغزالى ، فيا نقله عن الشافعى ، بعد بيان مفيد فيا يراعيه المجتهد فى الاستنباط ، حيث قال ويلاحظ القواعد الكلية أولا ، ويقدمها على الجزئيات ، كما فى القتل بالمثقَّل ، فتقدم قاعدة الردع ، على مراعاة الاسم الوارد فى الجزئى .

من هذا البيان ، علم أن لاستنباط أحكام الشريمة ركنين : أجدها علم لسان العرب ، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها ،

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخلم ، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم . كما أنهم كسبوا الاتصاف بالركن الشافى من طول صبتهم لرسول الله يربي ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع ، حيث كان ينزل القرآن وترد السنة نجوماً ، بحسب الوقائع ، مع صفاء الخاطر ، فأدركوا المصالح ، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع ، كما يعرف ذلك من و قف على شيء من محاور اتهم عند أخذ رأيهم ، واستشارة الأثمة لم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها .

وأما من جاء بعدهم بأن لم يحرز هذين الوصفين ، فلا بدله من قواعد ، تضبط له طريق استمال العرب في لسانها ، وأخرى تصبط له مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام ، وقد انتصب لندوين هذه القواعد جملة من الأثمة ، بين مقل ومكثر ، وسموها (أصول الفقه)

ولما كان الركن الأول هو الحدق في اللغة العربية ، أدرجوا في هذا اللن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر ، ما قرره أثمة اللغة ، حتى إنك لمترى هدا النوع من القواعد ، هو غالب ما صنف في أصول الفقه ، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق متصور الأحكام ، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله وكان الأحدر _ في حيم مدونوه بالاعتبار من صلب الأصول ، هوما يتعلق

بالكتاب والسنة من بعض نواحيهها، ثم ما يتعلق بالاجماع والقياس والاجتهاد،

ولكنهم أغفاوا الركن الثانى إغفالا ، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع ، اللهم الا اشارة وردت فى باب القياس ، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الافضاء اليها ، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضرور يات، وحاجيات وتحسينات الح مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل ، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت الى الأصول من علوم أخرى .

وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الاول . وما تجدد من الكتب بعد ذلك ، دائر بين تلخيص ، وشرح ، ووضم له في قوالب مختلفة .

وهبكذا بقى علم الأصول فاقداً قسم عظيم ، هو شطر العلم الماحث عن أحد ركنيه ، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبااسحق الشاطبي في القرن الثامن الهجرى، لتدارك هذا النقص ، وانشاء عذه العارة الكبرى ، في هذا الفراغ المترامي الأطراف ، في نواحي هذا العلم الجليل ، فحلل هذه المقاصد الى أربعة أنواع ، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف اليها مقاصد المكانى في التكليف ، و بسط هذا الجانب من العلم في ائنتين وستين مسألة ، وتسعة وأربعين فصلا ، من كتابه الموافقات ، تجلي بهما كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح ، وأنها نظام عام لجيع البشر دائم أبدى ، لو فرض بقاء الدنيا الى غير نهاية . لأنها نظام عام لجيع البشر دائم أبدى ، لو فرض بقاء الدنيا الى غير نهاية . لأنها الموائد ليس اختلاف في الخطاب الشرعي نفسه ، بل عند اختلاف العوائد ترجع العوائد ليس اختلاف في الخطاب الشرعي نفسه ، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة الى أصل شرعي يُحكم به عليها ، وأن هذه الشريعة _ كما يقول _

خاصيتها السماح ، وشأنها الرفق ، تحمل الجماء الغفير ، ضميفاً وقوياً ، وتهدى الكافق، فهما وغبيا ،

المباحث التى أغفلوها فمما فينكلموا عليه

لم تقف به الهمة في التجديد والعارة لهذا الفن ، عند حد تأصيل القواعد ، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة ، بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال ، وتوصل باستقرائها الى استخراج در رغوال لما أوثق صلة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول . فوضع في فاتحة كتابه ثلاث عشرة قاعدة ، يتبعها خسة فصول جعلها لتميد هذا العلم أساساً ، ولتمييز المسائل التي تعتبر من الأصول نبراساً ، ثم انتقل منها الى قسم الاحكام الحسة الشرعية والوضعية ، وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب الاصول ، وأ من بوجه خاص في المباح ، والسبب ، والشرط ، والعزائم ، والرخص . وناهيك في هذا المقام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب ، تصل منه الى علم تجمم ، وفقه في الدين ، وقد رتب عليه في قسم الادلة قواعد ذات شأن في التشريع ، وهناك بدين ابتناء تلك القواعد على ماقرره في قسم الاحكام حتى لترى الكتاب وهناك بدين ابتناء تلك القواعد على ماقرره في قسم الاحكام حتى لترى الكتاب آخذاً بعضة بحج بعض

ثم إن عرائس الحكمة ، ولباب الاصول ، التي رسم ممالها ، وشد معاقلها في مباحث الكتاب والسنة ، ما كان منها مشتركا ، وما كان خاصاً بكل منها ، وعوارضها من الاحكام ، والتشابه ، والنفخ ، والأوامر ، والنواهي ، والاصوص ، والعموم ، والاجمال ، والبيان حده المباحث التي فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها ، وتكشف له قناعها ، إلا باتخاذه القرآن الكريم أنيسه ، وجعل سمير ، وجليسه ، على ممر الايام والاعوام ، نظرا وعملا و باستعانته على ذلك بالاطلاع والأحاطة بكتب السنة

ومعانيها ، وبالنظر في كلام الأثمة السابة بن ، والتزود من آرا والسلف المتقدمين ، مع ماوهبه الله من قوة البصيرة بالدبن ، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها ، يحيط بمسالكها ، ويبصر بشعابها ، فيصف عن حس ، ويبني قواعد عن خبرة ، ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة ، فيضم آية الى آيات ، وحديثاً إلى أحاديث ، وأثراً إلى آثار ، عاضداً لها بالادلة العقلية ، والوجوه النظرية حتى يدق عن الشك ، ويسد مسألك الوهم ، ويظهر الحق ناصعاً بهذا الطريق الذي هو نوع من أنواع التواتر المعنوى ، ملتزما ذلك في مباحثه وأدلته حتى قال بجق _ ان هذا المسلك هو خاصية كتابه .

ولقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجيع هذه الادلة ، وان تعريفه للأحكام كلى ، وأنه لابدله من بيان السنة ، كا بين أقسام العلوم المضافة إلى القرآن ، وما يحتاج اليه منها في الاستنباط ، ومالا يحتاج اليه ويحديد الظاهر والباطن من القرآن ، وقسم الباطن الذي يصح الاستنباط منه ، والمدنى لا يصح الام تنباط منه ، وأثبت أن المكى اشتمل على جيع كايات الشريعة ، والمدنى تفصيل وتقرير له ، وأنه لا بدعن تغزيل المدنى على المكى ، وأنها لا يحر حدد الضابط المحد الأعدل ، طلقا، وانعا ومنزلتها من الكتاب ، وأنها لا تخرج في أحكام التشريع عن ثم بين رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب ، وأنها لا تخرج في أحكام التشريع عن كليات القرآن ، وأثبت ذلك كله بما لا يدع في هذه القواعد شبهة

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولواحقه ، فبين أنواع الاجتهاد ، وما ينقطع منها ، وما لاينقطع الى قيام الساعة ، وأنواع ماينقطع ، وما يتوقف منها على الركنين _ حنق اللغة العربية حتى يكون الجتهد في معرفة تصرفاتها كالعرب،

وفهم مقاصد الشريعة على كالها_ وما يتوقف منها على الثانى دين الاول ، ومالا يتوقف على واحد منهما

ثم أثبت انالشريعة ترجع فى كل حكم إلى قول واحد ،معها كثر الخلاف. بين الجتهدين فى إدراك مقصد الشارع فى حكم من الاحكام؛ و بنى على هذا الاصل طائفة من الكليات الاصولية؛ ثم بين محال الاجتهاد، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ

وفياً ذكرناه إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب الموافقات الذي لو اتخذ مناراً للسلمين ، بتقريره بين العلماء ، و إذاعته بين الخاصة ، لكان منهيد بنه تطرد أولئك الادعياء المتطفلين على مواقد الشريعة المطهرة ، يتبجحون بأنهم أهل للاجتهاد مع خلوم من كل وسيلة ، وتجردم من الصفات التي تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى ، وتمكن الهوى ، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب فترى فريقا بمن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ماظهر له ببادى الرأى من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزانا في يده لهذه الادلة الجزئية ، وفريقا آخر يأخذ الادلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة، فيحكم الهوى على الادلة حتى تكون الادلة تبماً لغرضه من غير إحاطة بمقاصد الشريعة ، ولا يصيرة في وسائل الاستنباط الادلة تبماً لغرضه من ثقات السلف في فهمها ، ولا يصيرة في وسائل الاستنباط منها، وما ذلك إلا يسبب الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالديل، واطراح النصفة متوافعره بلوغ درجة الاجتهاد. و إنها لمخاطرة في اقتحام المهالك الشريعة، والغرور بتسوه بلوغ درجة الاجتهاد. و إنها لمخاطرة في اقتحام المهالك أعاذنا الله

ونعود الى الموضوع فنقول إن صاحب الموافقات لم يذكر فى كتابه مبحثة

واحداً من المباحث المدونة في كتب الاصول، إلا إشارة في بعض الاحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة،أو تفريع أصل،ثم هو مع ذلك لم يَغض من فضل المباحث الاصولية، بل ثراه يقول في كثير من مباحثه: إذا أضيف هذا الى ماتقرر في الأصول أمكن الوصول إلى المقصود

وجملة القول، أن كلاً بما ذكروه فى كتب الاصول، وما ذكره فى الموافقات، يعتبر كوسيلة لاستنباط الاحكام من أدلة الشريعة، إلا أن القسم المذكور فى الاصول على كثرة تشعبه، وطول المحاج فى مسائله، تنحصر فائدته فى كونه وسيلة ؛ حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لافائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد، فكان الجواب الذى يقال دائما: ان فائدته لغير المجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام ؛ ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج الى تسامح و إغضاء كثير، لأنه انما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط مفككة ممنثورة ؛ والبعض الآخر وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة فاقد. وما مثله فى هذه الحالة إلا كثل من يريدأن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محلولة مبعثرة الاجزاء، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة

أما القسم الذي ذكره الشاطبي في الاجزاء الاربعة من كتابه فهوو إن كان كجزء من وسيلة الاستنباط ، يعرف به كيف استنبط الجتهدون أيضا ، إلا أنه في ذاته فقه في الدين ، وعلم بنظام الشريعة ، ووقوف على أسس التشريع ، فأن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد ، والقدرة على الاستنباط ، فأنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع ، وسر أحكام الشريعة ، و إنه لهدى تسكن نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع ، وسر أحكام الشريعة ، و إنه لهدى تسكن إليه النفوس ، و إنه لنور يشرق في نواحى قلب المؤمن ، يدفع عنه الحيرة و يطرد ما يلم به من الخواطر ، و يجمع ما زاغ من المدارك ، فلله ما أفاد الشريعة الاسلامية هذا الامام رضى الله عنه

السبب في عرم تراول السكتاب

بق أن يقال: اذا كانت ، نزلة الكتاب كما ذكرت ، وفضله في الشريعة على ماو صفت ، فلماذا حجب عن الانظار ، طوال هذه السنين ، ولم يأخذ حظه من الأذاعة ، بَلْهُ العكوف على تقريره ، ونشر ه بين علماء الشرق ؟ فاو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت

وجوابه أنهذا منقوض، فانه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص، فالكتب عندنا كالرجال، فكم من فاضل استتر، وعاطل ظهر، ويكفيك تغبيها على فساد هذه النظرية ماهو ،شاهد، فهذا كتاب جمع الجوامع بشرح الحلى بقى قرونا طويلة، هو كتاب الاصول الوحيد الذي يدرس فى الازهر، ومعاهد العلم بالديار المصرية، مع وجود مشل الإحكام للآمدي، وكتابى المنتهى والمختصر لابن الحاجب، والتحرير والمهاج ومسلم للشبوت وغيرها من الكتب المؤلفة فى نفس القسم الذى اشتمل عليه جمع الجوامع وقد نسجت عليها عناكب الأهمال، فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بهاء إلا في عهدنا الاخير، ولا بختلف اثنان فى ان جمع الجوامع أقلها غناء، واكثرها عناء عهدنا الاخير، ولا بختلف اثنان فى ان جمع الجوامع أقلها غناء، واكثرها عناء

وانما يرجع خول ذكر الكتاب إلى امرين: أحدها المباحث التى اشتمل عليها، وثانيهما طريقة صوغه وتأليفه بالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يسبق اليها المؤلف كما أشرنااليه ، وجاءت فى القرن الثامن بعد أن تم القسم الآخر من الاصول تمهيده وتعبيد طريقه ، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة ، وتناولوه بالبحث والشرحوالتم والتعليم ، وصار فى نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذى لم يتذوقوه ، فلا يكادون يشعرون بنقص فى هذه الوسيلة ؛ فلم تنطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله و إجهاد الفكر

فى مباحثه ، واقتباس فوائده ،وضمهاالى ماعرفوا، والعمل على إلفها فيما ألفوا، و لَـنتِ طلاب العلم إليها، وتحريك همهم و إعانتهم عليها

والثانى أن قلم أبى اسحق رحه الله ، وإن كان يمشى سويا، ويكتب عربيا نتياء كا يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام الذهنه وقله ، فهناك ترى ذهنا سيالا ، وقلها جو الا ، قد تقرأ الصفحة كاملة لا تتمتر فى شيء من المفردات ولا اغراض المركبات ؛ الا أنه في مواطن الحساجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية ، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى ، يجعل القارى، ربما ينتقل في الفهم من المباحث المقررة في العلوم الأخرى ، يجعل القارى، وبما ينتقل في الفهم من المكلمة إلى جارتها ، ثم منها الى التي تليها ، كأنه بمشى على أسنان المشط ، لأن تحت كل كلة معنى يشير اليه ، وغرضا يمول في سياقه عليه ، فهو يكتب بهد ما أحاط بالسنة ، وكلام المفسرين ، ومباحث الكلام ، وأصول المتقدمين ، وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه الن يحشو وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه الن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل ؛ فن عدم الناحية وحدت الصعوبة في تناول الكتاب ، واحتاج في تيسير معانيه ، وبيان كثير من مبانيه ، الى اعانة وأوله آخره

سبب نوجهى الكتاب ولمريقة مزاواتي لخدمته

كثيرا ماسمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العملم بتناول الكتاب ، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية ، فوقف أمامى وأمام غيرى صعونة المصول على نسخة منه _ وبعد اللتيا والتي ، وفقن إلى استعمارة نسخة مخط مند و مد بعض الطلمة ، فكان الغار الخط مع صعوبة

المباحث ، والحاح صاحب النسخة لاسترجاعها ، أسبابا تضافرت على الصدّ عن سبيله ، فأنفذنا وصية القائل:

إذا لم تستطم شيئا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتيحت لي فرصة النظر فيه ، عالجته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرُضتُ في هذا السفر الطويل شعابه وأوديته ، وسبرت خزائنــه وأوعيته . وقد زادني الْخبر به في تصديق الخبر، وحدت السرى ومغبة السهر . فملك اعنة نفسى الاعادة النظر فيه ، بطريق الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظار ، والرجوع الى الموارد التي استقى منها ، والتحقق من معانيها التي يصدر عنها ، والافصاح عما دق من إشاراته ، والايضاح لما شق على الذهن في عباراته ، بأكدل لفظ موجز ، ومد معنى مكتنز، وجلب فرع توقف الفهم عليه ، والأشارة لاصل يرمى اليه . ولم أرم الأكثار في هذه التعليقات ، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات ، بل جعلت المكتوب بمتياس المطاوب، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب، الا ما دعت ضرورةالبيان اليه ،في النادر الذي يتوقف الفهم عليه ، والتزمت تحرير الفكر من قيوده، وإطلاقه من مجاراة المؤلف في قبول تمهيده ، أو الاذعان لاسننتاجه لمقصوده ، وكان هذا سببا في عدم الاحتشام من نقده في بعض الاحيان ، والتوقف في قبول رفده الذي لم يرجح في الميزان ، فقد جعل هذا المسلك حقاعلي الناظر المأمل فما قرر ، والطالب للحق فيما أورد وأصدر ، وطاب منه أن يقف وقفة المتخيرين ، لاوقفة المترددين المتحيرين ، كما نهى عن الاستشكال قبــل الاختبار ،حتى لاتطر حالفائدة بدون اعتبار؛ نم فليس في تحقيق العلم فلان وأين منه فلان ? ولوكان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان ، وهذه ميزة ديننا الاسلام: قبول المحاجة والاختصام، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام

تخرج احاديث الكتاب

كان من استقراءالمؤلف لموارد الشريعة أن أورد زُهاء أأن من الاحاديث النبوية ، وفي الغالب لم يسندها الى راويها ، ولم ينسبها لكتب الحديث التي تحويها، بل قام الستوفى حديثًا بتمامه ، و إنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبها يستدعيه الكلام، وقد يشير الى الحديث إشارة، دون أن يذكر منهشيئا ، يقصد بهذا وذاك الوصول الى قصده، دون أن يخرج في الاطناب عن حده ؛ ولا تخبي حاجة الناظر في كلامه ، الى الوقوف على الحديث بهامه ، ومعرفةمنزلته قوة وضعفا، ليكون الأول عونا على معرفة الغرض من سياق الحديث ، والثاني مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال ، والاطمئنان أو عدمه في دنا المجال، فكان هذا حافزاً للهمة، الى التيام بهذه المهمة، على مافيها من المشمة والعمل المضنى في البحث ، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفيحاء ،مع كثرة مآخذه ،وتعدد مراجعه ، حتى كان مرجعنافىذلك ثلاثةو ثلاثين كتابا من كتب الحديث ، ولقد كان يحمل عنا أبهظ هذاالعب الاستاذ الشيخ محمد أمين عبدالرازق ، الذي استمر أشهراً طوالا يماني مراجعة هذه الاصول الوصول الى مخرَّج الحديث ، والعثور على لفظه ، على كثرة الروايات،واختلافها في العبارات ، ليشار أمام الحديث الى الكتاب الذي خرحه ، وفي الغالب باللفظ. الذي أدرجه ، حتى يسهل الرجوع الى محلته ،لمعرفة لفظه ومنزلته ، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء

« التحريفات والاخطاء الباقية في الطبعة الماضية »

إنه وان قام جليلان من أكابر العلماء بتصحيح الكتاب عندطبعه، والعناية بقدر الوسع في رده الأصله ، فقد كانت كثرة ماوجد من الخطأ والتحريف في

النسخة التى حصل عليها طابع الكتاب ، مضافة الى ضيق الوقت الذى جرى فيه التصحيح ، كافية لقيام العذر لحضرتها فى بقاء قسم كبير من التحريفات، وسقوط جمل برمتها ، أو كلات لايستقيم المعنى دون أكلما ، ولا يتم للمؤلف غرض دون ادراجها ؛ فكان هذا من دواعى زيادة الأناة وإعمال الفكرة فى هذه الناحية، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب فى مبناه ومعناه خالصا سائفا للطالبين

ولست وان أطرى الناظرون بعدع أنى بلغت فى خدمة الكتاب النهاية، بل بلغت فى خدمة الكتاب النهاية، بل بل اذا حسنت الظنون قلت خطوة فى البداية ، فيدان العمل فيه سعة لن شحدت همته ، و بذل النصح شرعة لن خلصت نيته ، فانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرى ما نوى كا

عبدالك دراز

بيان المراجع التي اعتمد عليها ﴿ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثُ المُوافِقَاتِ ﴾

٢٠ تمينز الطيب من الخبيث مما يدور على الالسنة من الحديث للزبيدي (صاحب التيسير) ٢١ تذكرة الموضوعات للشيخ الفتني ٢٢ رسالة القاوقجي في الاحاديث الموضوعة (اللؤلؤ المرصوع) ٢٣ رسالة الصاغاني في الموضوعات ٢٤ النهاية لابن الاثير 15 منتقى الاخبار مع شرحه نيل الاوطار ٢٥ منن الشفا بشرحيه منلاعلى و الشهاب ٧٧ الموطأبشرح الزرقني ١٦ مجوع زوائد الامام أحد وأبي يعلى ٧٨ راموزا لحديث للشيخ احدضياء الدين ٢٩ الغماز الماز في الموضوعات ٣٢ تفسير الالوسي ٣٣ اعلام الموقمين لابنالقيم

٦ الكتب الستة ٧ شرح ابن حجر على البخارى ٨ شرح القسطلاني على البخاري ٩ مشكاة المصابيح ١٠ تيسير الوصول ١١ شرح العزايزي على الجامع الصغير ١٢ شرح المتاوىعلى الجامع الصغير ١٣ الترغيب والترهيب للمنذرى ١٥ التلخيص الحبير في تخريج أعاديث ٢٦ المواهب اللدنية متمرح الزركاني الرافعي الكبير لابن حجر والبزار ومعاجم الطبراني النلاثة ١٧ تخريج العراق لأحاديث الاحياء ٢٠ مسند الامام الشافعي ١٨ المجموع الفائق من حديث خير ٣١ تفسير الطبري الخلائق للمناوي ١٩ كنوز الحقائق للمناوي



بيني المن المنظلة المنظمة المن

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أنقدنا بنور العلم من ظلمات الجهالة ، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عماية الضلالة ، ونصب لنا من شريعة محدي الجليلة وأناله . وكان ذلك أفضل ما من به من النعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله . فلقد كناقبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء ، وتجرى عقولنافي اقتناص مصالحنا على غير السواء ، لضعفها عن حل هذه الاعباء ، ومشاركة عاجلات الاهواء ، على ميذ أن النفس التي هي بين المنقلبين مدار الأسواء ، فنضع السموم على الادواء مواضع الدواء ، طالبين الشفاء كالقابض على الماء . ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فنهيم ، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليل بهيم ، ونستنتج بينهما في بحر الوهم فنهيم ، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليل بهيم ، ونستنتج ونظن أننا تمشى على الصراط المستقيم . حتى ظهر محض الإجبار ، في عين ونظن أننا تمشى على الصراط المستقيم . حتى ظهر محض الإجبار ، في عين الأقدار ، وارتفعت حقيقة أيدى الاضطرار ، الى الواحد القهار ، وتوجهت اليه اطاع أهل الافتقار ، لم اصح من ألسنة الاحوال صدق الاقرار ، وثبت في مكتسبات الافعال حكم الاضطرار . فتداركنا الرب الكريم ، بلطفه العظيم ، مكتسبات الافعال حكم الاضطرار . فتداركنا الرب الكريم ، بلطفه العظيم ، ومن علينا البر الرحيد ، بعطفه العيم ، اذلم نستطع من دونه حيلا ، ولم نهتد ومن خلينا البر الرحيد ، بعطفه العيم ، وادلم نستطع من دونه حيلا ، ولم نهتد بانفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات بانفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات

مأمولا ، فتال سبحانه: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) . فبعث الانبياء عليهم السلام في الأمم ، كل بلسان قومه من عرب أو عجم ، ليبينوا لهم طريق الحق من أمم ، وياخذوا بمخبرهم عرب موارد جهنم ، وخصنا معشر الآخرين السابقين بلمينة تمامهم ، ومسك ختامهم ، محد بن عبد الله ، الذي هو النعمة المسداة ، والرحمة المهداة ، والحكمة البالغة الأمية ، والنخبة الطاهرة الهاشمية . أرسله الينا شاهدا ومبشرا ونذبرا ، وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ، وأنزل عليه كتا به العربي المبين ، الفارق بين الشك واليقين ، الذي منيرا ، وأنزل عليه كتا به العربي المبين ، الفارق بين الشك واليقين ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ووضع بيانه الشافي وايضاحه الكافي في كفه ، وطيب ثنائه وعرقه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشائله جملة في كفه ، وطيب ثنائه وعرقه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشائله جملة النهار لذي عينين ، وتبين الرشد من الغي شمساً من غير سحاب ولا غين

فنحمده سبحانه والحمدُ نعمة منه مستفادة ، ونشكر له والشكرُ أول الزيادة ، ونشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له الملكُ الحق المبين ، خالق الخلق اجمعين ، وباسطُ الرق المطيعين والعاصين ، بسطا يقتضيه العدل والاحسان ، والفضل والامتنان ، حاريا على حكم الضان . قال الله تعالى : (وَ مَا خَلَقْتُ الحِنَّ وَ الْفَضِلُ والامتنان ، حاريا على حكم الضان . قال الله تعالى : (وَ مَا خَلَقْتُ الحِنَّ وَ الْاَيْنَ الله هُو الرَّزاقُ ذو القوة الْمَدَن *) وقال تعالى (و أَ مُر أهلك بالصلاة و اصطلير علميها ، لا نَسَا لك و زقاً ، مَنْ مُن رُزُقات ، والماقبة التقوي) . كل فلك ليتفرغوا لا داء الامانة التي عُر ضت عليهم عرضا ، فلما تحملوها على حكم الجزاء حُدارها فرضا ، وياليتهم اقتصر وا على الإشفاق والإباية ، وتأملوا في البداية خطر النهاية ، فرضا ، وياليتهم لم يخطر لم خطرُها على بال ، كا خطر الساوات والارض والجبال ، فلنلك سمى الانسان ظلوماً جهولا ، وكان امر الله مفعولا ، دل على هذه الجلة فلنلك سمى الانسان ظلوماً جهولا ، وكان امر الله مفعولا ، دل على هذه الجلة فلنلك سمى الانسان ظلوماً جهولا ، وكان امر الله مفعولا ، دل على هذه الجلة المستبانة ، شاهد قوله : (إ قا عَرضنا الأ مانة) . فسبحان من أجرى الامور كي بحكته المستبانة ، شاهد قوله : (إ قا عرضنا الأ مانة) . فسبحان من أجرى الامور كي عكمته المستبانة ، شاهد قوله : (إ قا عرضنا الأ مانة) . فسبحان من أجرى الامور كي عكمته المستبانة ، شاهد والمور كي المور كي عكمته المستبانة ، شاهد في المور كي المور كي عكمته المستبانة ، شاهد في المور كي عكمته المستبانة ، شاهد في المور كي المور

وتفديره ، على وفق علمه وقضائه ومقاديره ، لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون ، لا يُمال عما يفعل وهم يُمالون .

ونشهد ان محدا عبده ورسوله ، وحبيبه وخليله ، الصادق الأمين ، المبعوث رحة العالمين ، بملة حنيفي ، و شرعة بالمكافين بها حفيه ، ينطق بلسان التيسير بيانها ، ويعرف ان الرفق خاصيها والساح شانها ، فهي تحمل الجماء الغفير ضعيفا وقويا ، وتهدى الكافة فهما وغبيا ، وتدعوهم بندا ، مشترك دانيا وقصيا ، وترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا ، وتقودهم بخزائهم منفاها وأبياً ، وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ود نيا ، وتبوى عاملها في الدنيا والآخرة وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ود نيا ، وتبوى عاملها في الدنيا والآخرة مكانا عليه ا، وتُدرج النبوءة بين جنبيه وان لم يكن نبيا ، وتُلبس المتصف بها ملبساً سنيا ، حتى يكون لله وليا ، فما أغنى من والاها وان كان فقيرا ، وما أفقر من عادها وان كان غنيا .

فلم يزل عليه السلام يدعو بها و إليها ، و يبث لانقلين مالديها ، ويناضل ببراهينها عليها ، ويحمى بقواطعها جانبيها ، بالغ الغاية في البيان ، يقول بلسان حاله ومقاله : « انا النذيرُ العُرْيان » عَلَيْتُهُ وعلى آله واصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصاً وها ، وأسسوا قواعدها وأصلوها ، وجالت أفكارُهم في آياتها ، وأعلوا الجدد في تحقيق مباديها وغاياتها ، وعنبوا بعد ذلك بالطراح الآمال ، وشفعوا العلم باصلاح الأعمال ، وسابقوا الى الخيرات فسبقوا ، وسارعوا الى الصالحات في الحقوا ، الى ان طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان ، واشرق في قلويهم نورُ الإيقان ، فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان ، فهم أهل الاسلام والايمان والاحسان . وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب ، فصاروا خاصة الخاصة وأباب اللباب ، ونجوءاً يهتدى بأنوارهم أولو الألباب ، وضي الله خاصة الخاصة وأباب اللباب ، ونجوءاً يهتدى بأنوارهم أولو الألباب ، وضي الله

عنهم وعن الذين خَلَموهم قدوة المقتدين ، وأسوة المهتدين ، والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

(أما بعد) _أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم ، الطالب لأسنى نتائج الجلوم ، المتعطش إلى أحلى موارد الفهوم ، الحائم حول حمى ظاهر المرسوم ، طمعاً في إدراك باطنيه المرقوم ، معانى مرتوقة في فتق تلك الرسوم حد فانه قد آن لك ان تصغى الى من وافق هواك هواه ، وان تُعارج الشجى من ملك حد مثلك حد شجاه ، وتعود _ اذ شاركته في جوآه لل عجواه ، حتى يبث اليك شكواه ، لتجرى معه في هذا الطريق من حيث جرى ، وتسرى في غبشه الممتزج ضووه الظلمة كا سرى ، وعند الصباح تحمد ان شاء الله عاقبة الدرى .

فلقد قطع في طلب هذا المقصود مهامة فيحاً ، وكابد من طوارق طريقه كسناً وقبيحاً ، ولاق من وجوهه المعترضة كم الوصيحاً ، وعاتى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحاً ، فإن شئت ألفية التعب السير طليحاً ، أو لما حالت من العاء طريحاً ، أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً ، فلا عيش هنيئاً ولا موت مربحاً ؛ وجهة الامر (في التحقيق) أن أدهى ما بلقاه السالك للطريق فقد الدليل ، مع ذهن لعدم نور الفرقان كليل ، وقلب بصد مات الاضغاث عليل ، فيمشى على غير سبيل ، وبنتمى ألى غير قبيل المن أن من الرب الكريم ، البر الرحيم ، الهادى من يشاء إلى صراط مستقيم ، فب من الرب الكريم ، البر الرحيم ، الهادى من يشاء إلى صراط مستقيم ، فب من الرب الكريم ، البر الرحيم ، الهادى من المناء إلى صراط مستقيم ، فب من الرب الكريم ، البر الرحيم ، الهادى من البيان ، وجاء الحق فوصل الوسوم ، فلاح في أكنافها الحق واستبان ، ونجلى من تحت سحابها شمس الفرقان و بان ، و قويت النفس الضعيفة وشج القلب الجبان ، وجاء الحق فوصل الغرقان و بادائه الباهرة للأذهان ، ما يمجز عن تفصيل بعض أسراره الغريبة البرهان ، و بدائه الباهرة للأذهان ، ما يمجز عن تفصيل بعض أسراره

والمقل و يقصر عن بث معشاره اللسان ، ايراداً يميز المشهور من الشاذ ، ويحتق مراتب العوام والخواص والجاهير والأفذاذ ، ويوفى حق المقلد والجنهد ، والسالك والمربي ، والتليذ والاستاذ ، على مقاديرهم فى الغباوة والذكاء ، والتوانى والاجتهاد ، والقصور والنفاذ ، و ينزل كلاً منهم منزلته حيث حل ، ويبصره فى مقامه الخاص به يما دق وجل ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو تجال العدل والاعتدال ، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال ، ليخرجوا من المحرافى التناقض والمحال ، فله الحد كا يجب لجلاله ، المحرافى التناقض والمحال ، فله الحد كا يجب لجلاله ، وله الشكر على جيل إنعامه وجزيل إفضاله .

ولما بدا من مكنون السر مابدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجُهلا ، وأسوق من شواهده ، في مصادر الحنكم وموارده ، مبينًا لا مجلا ، معتمداً على الاستقراآت الكلية ، غير مقتصر على الأ فراد الجزئية ، ومبينًا أصوله النقلية ، أطراف من القضايا العقلية ، حسبا أعطته الاستطاعة والمنة ، في بيان مقاصد الكتاب والسنة ، ثم استخرت الله تمالى في نظم تلك الفرائد ، وجمع تلك الفوائد ، الى تراجم تردنها الى أصولها ، فانضمت الى تراجم الله أصولها ، فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية ، وانتظمت في أسلاكها السفية البهية ، فصار كتابا منحصراً في خسة أقسام :

(الأول) في المقدمات العامية المحتاج اليها في تمهيد المقصود؛ و (الثاني) في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحركم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف؛ و (الثالث) في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام؛ و (الرابع) في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف الى ذلك قيها على الجلة وعلى التفصيل وذكر مآخذها وعلى أي

وجه يحكم بها على أفعال المكافين ؛ و (الخامس) فى أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منها وما يتعلق بدلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب وفى كل قسم من هذه الاقسام مسائل وتمهيدات ، وأطراف وتفصيلات ، يتقرر بها الغرض المطاوب ، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب ؛

ولأجل ماأودع فيه من الاسرارالتكليفية ،المتعلقة بهده الشريعة الحنيفية ، سميته (بعنوان التعريف بأسرار التكليف). ثما نتقلت عن هذه الماء لسند غريب، يقضى العجب منه الفطن الاريب، وحاصله أنى لقيت بوءاً بعض الشيوخ الذين أحالتهم مني محلَّ الافادة ، وحملت تجمالِسهم العلمية محطًّا الرحل ومُباخا للوفادة ، وقــــــ شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ، ونابدت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه . فقال لى : رأيتك اليارحة في النوم ، وفي يدك كتاب ألفتَه ، فسألتك عنه ، فاخبرتني أنه (كتاب الموافقات) قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة ، فتخبرني انك وفقت به بين مُذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة ، فقلت له : لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب ، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب ، فاني شرعت في تأليف هـنه المعاني ، عازماً على تأسيس تلك المبانى ، فانها الأصول المعتبرة عند العلماء ، والقواعد المبنى عليها عند القدماء ، فعجب الشيخ من غرابة هدا الاتفاق ، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق ؛ ليكون ـ أيها الخل الصبي ، والصديق الوفى ــ هذا الكتاب عونا لك في سلوك الطريق ، وشارحا لمعانى الوفاق والتوفيــق ، لاليكون عمد تك في كل تحقق وتحقيق ، ومرجعك في جميع مايعن لك من تصور وتصديق؛ اذ قد صار علماً من جملة العــاوم ، ورسماً كسائر الرسوم ، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ؛ لاجرم انه قرَّب عليك في المسير ، وأعُلُمكُ كيف ترقى في علوم الشريعة والى أين تسير ، ووقف له من الطر بق السائلة على الظهر، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر

فقد م فدكم عزمك فاذا أنت بحول الله قد وصلت ، وأقبل على ما قبلك منه فهاأنت إن ساء الله قد فزت بما حصلت ، وإياك و إقدام الجبان ، والوقوف مع الطرق الحسن ، والاخلاد الى مجرد النصميم من غيربيان ؛ وفارق وهد التقليد راقياً الى يفاع الاستبصار ، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصر ، اذا تطلعت الاسئلة الضعيفة والشبة القصار ؛ والبس التقوى شماراً ، والا تصاف بالإنصاف داراً ، واجعل طلب الحق لك نحلة والاعتراف بهلاً هله ملة ، لا تملك قلبك عوارض الأغراض ، ولا تُحرّ جوهرة وسدك طوارق الإعراض ، وقف وقفة المتخيرين ، لا وقفة المتحيرين ، الا اذا اشتبهت المطالب ، ولم يلم وجه المطاوب المطالب ، فلاعليك، ن الإحجام وان لج الخصوم ، والواقع في حى المشتبهات هو المخصوم ، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم ، وإنما العار والشنار ، على من اقتحم المناهى فأوردته النار . لا ترد مشرع المصية ، ولا تأنف من الإذعان اذا لاح وجه القضية ، أنفة ذوى النفوس المصية ، فذلك رعى لله وبيل ، وصدود عن سواء السبيل

فان عارضك دون هذا الكتاب عارض الانكار، وعي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغر الظان (انه شيء ماسم عثله، ولا أنف في العلوم الشرعية الاصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله، وحسبُك من شر سعاعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت الى الاشكال دون اختبار، ولا ترم بعظنة الفائدة على غير اعتبار، فانه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمة العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار، واذا وضح السبيل لم بجب الانكار، ووجب قبول ماحواه والاعتبار بصحة ماأبداه والإقرار، حاشاً ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل،

ويطرق صحة أفكارهم من العال ، فالسعيد من عدَّت سقطاته ، والعالم من قلمت غلطاته .

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل، اذا وجد فيه نقصاً أن يكمل الله وليحسن الظن بمن حالف الليالى والايام، واستبدل التعب بازاحة والسهر بالمنام، حتى أهدى اليه نتيجة عره، ووهب له يتيمة دهرم، فقد ألق اليه مقاليد مالديه، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيا وجب عليه، وإنما الأعمال بالنيات اوالمالكل امرى مانوى، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله، ومن كانت هجرته الى امرأة ينكدنها فهجرته الى ماهاجر اليه.

جملنا الله من العاملين بما علمنا ، وأعاننا على تفهيم ما ف منا ، ووهب لنا علماً نافعاً يبلّغنا رضاه ، وعملا زاكيا يكون عُرَّة لنا يوم نَلقاه . انه على كل شيء قدير، و بالاجابة جدير، وهاأنا أشرع في بيان النرض المقصود ، وآخُذُ في انجاز ذلك الموعود ، والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .





مَنْ تَمْهَيد المقدماتِ المحتاجِ اليهاقبلُ النظرِ في مسائل الكتاب الله عليه المحتابِ الله الله الكتاب الله الم

المقدمة الاولى

ان أصول الفقه (1) في الدين قطعية لاظنية ؛ والدليل على ذلك أنها راجعة الى كايات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعي

بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد القطع (٢) ، و بيان الثانى من أوجه . أحدها (٣) انها ترجع . إمَّا الى أصول عقلية ، (١) وهى قطعية ، وإما الى

(۱) تطلق الأصول على الكايات المنصوصة في الكتاب والسنة كلا ضرر ولاضرار ، ولا تزر وازرة وزر خرى ، وماجعل عليكم في الدين من حرج ، انما الاعمال بالنيات ، من مات لايشرك بالله شيئا دخل الجنة وهكذا ، وهذه تسمى ادلة أيضاً كالكتاب والسنه والاجماع ألح . . مى قطعية بلا تزاع . و تطلق ايضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الادلة الجرئية عند استنباط الاحكام الشرعية منها ، وهذه القوانين مى فن الاصول . فنها ماهو قطمى باتفاق ، ومنها مافيه النزاع بالظنية ، القطعية ، فالقاضى ومن وافقه على أن من هذ المسائل الاصولية ، اهو ظنى ، والمؤلف بصدد معالجة اثبات كون مسائل الاصول قطعية بأدلته الثلاثة الاولى وبالادلة الاخرى التي جاء بها في صدد الردعلى المازرى في اعتراضه على القاضى . ثم قرر اخيرا ان ماكان ظنيا يطرح من علم الاصول فيكون ذكره تبعيا لاغير

(۲) فاناً اذا تصنحنا جميع مسائل علم الاصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلات.
 واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فانها مسائل محصورة .

(٣) حاصله أن كليات الشريعة بنية إما على أصول عقلية ، واما على استقراءكلى من الشريعة ،
 وكلام قطمى، فبذه السكليات قطعية، فما ينبنى عليها من مسائل الاصول قطمى

(٤) أي راجعة الى أحكام العقل الثلاثة كما سيذكره في المقدمة الثانية تفصيلا

الاستقراءالككلى (١) من أدلة الشريعة ، وذلك قطعي أيضاً ، ولا ثالث (٢) لهدين الا المجموع منها ، والمؤلف من القطعيات قطعي ، وذلك أصول الفقه .

والثانى (٣) أنها لوكانت ظنية لم تكن راجعة الى أمر عقلى ، اذ الظن لا يقبل في العقليات ، ولا الى كلى شرعى ، لان الظن انما يتعلق ما لجزئيات (٤) ، اذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة ، لا نه الشريعة ، لا نه الأول (٥) ، وذلك غير ج تزعادة (١) و وأعنى بالكليات (١) هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات و أيضاً لوجاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ، وهى لاشك فيها ، ولجاز تغييرها و تبديلها ، وذلك خلاف ما ضمين الله عز وجل من حفظها .

(۱) لايتأتى عادة أن يكون المستنبطون التاعدة انالأ من الوجوب مثلا وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء السكلى المعروف الموجب الميقين ، لسكن المطلوب هنا القطع أى الجزم، ويكفى لذلك السكثرة المستفيضة الافراد من كل نوع من أنواع الأمر، انواردة في مقاصد الشريعة الثلاثة: الفروريات والحاجيات والتحسينيات ، ومثل هذا كاف في عده استقراء كلياً يوجب القطع، لان مالم يعللع عليه المستنبط من الاوامر لا يمفرج عن كونه فرد! من أقواع الاوامر التي اطلعوا علما فلا يترتب عليه اخلال بالقاعدة

(٢) سيأتى فى المقدمة الثانية زبادة الدادى فلمله توسع هنا بادراجه فى المقلى

(٣) اثبات للمطلوب بابطال نقيضه ءلانه يترتب على كونها ظنية حصــول مالا يجوز عادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة،وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبديلها ،وكلها باطلة (٤) لاالـكليات الشرعية بدليل قوله إذ لو جاز فهو روح الدليل

(ه) أى بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء السكلى فيصبح قوله لجاز النح واصل الشريعة المقطوع بها هي السكلي الاول الذي تفرعت عنه القوانين والسكليات الأخرى ، وحيث كانه الاصل الاول مقطوعا به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء السكلي فعكم الفرع حينتك بكون حكم اللاصل والمكر

(٦) لانه بعد قيام الدليل على الاصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع ،ولم يقل عقلا لانه لا يمنع المقل حصول الظنالشخص في شيء بعد القطع بالدليل ، فأنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلا

(٧) أى التي قلنا انها مرجع لمسائل الاصول

والثالث أنه لو جاز جعل الظنى أصلاً فى أصول الفته لجاز جعله أصلاً فى أصول الدين ، وليس كذلك باتفاق ، فكذلك هنا ، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين ، و إن تفاوتت فى المرتبة فقد استوت فى أنها كليات معتبرة (١١) فى كل ملة ، وهى داخلة فى حفظ الدين من الضروريات .

وقد قال به مضهم: السبيل الى اثبات أصول الشريعة بالظن الانه تشريع ، ولم تُتمبَّد بالظن الا فى الفروع ، ولذلك لم يعد القاضى ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل اكالقول فى عكس العلق ، ومعارضها ، والترجيح بينها وبين غيرها ، وتفاصيل أحكام الأخبار ، كأعداد الرُّواة والا رسال ، فانه ليس بقطى واعتذر ابن الجُورين عن ادخاله فى الاصول بأن التفاصيل المبنية على الاصول المقطوع بها داخلة بالمعنى (٢) فيا دل عليه الدليل القطعى .

قال المازرى: وعندى انه لاوجه التحاشى عن عد هذا الفن من الأصول وان كان ظنياً ، على طريقة القاضى في ان الاصول هي أصول العلم ؛ لان تلك الظنيات قوانين كايات وضعت لالأنف ا(٣) لكن ليُعْرَض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر قال فهي في هذا كالعموم (١) والخصوص، قال : و يحسن من أبي المالى أن لا يعد ها من الاصول ، لأن الأصول عنده هي الأدلة ، والأدلة عنده

⁽١) استدلال خطابي لانه لايتأتى المتبار ذلك في جميع مسائل الاصول حتى ما انفقوا عليه منها ،انما المعتبر في كل ملة بمش القواعد العامة فقط . وكان يجدر به وهوفي مقام الاستدلال العام على قطعية مسائل الاصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل م

⁽٢) لا يخفى ان اعتبار مثل هذا يؤدى الى دعوى ان الفروع قطعية أيضا

⁽٣ أي لالتعتقد حتى يلزم فيها تبوتها على وجه قطعي

⁽٤) لمله يريد انالقاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالمام؛ لنسبة لجزئياته وحيثأنجزئيات الادلة يلحقها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كانطباق العام. على الحاص يلحقها الظن ايضا.

ماينفضي الى القطع ؛ وأما القاضى فلا يحسنُ به اخراجُها من الأصول ، على أصلم الذي حكيناه عنه . هذا ماقال .

والجواب (٣) ان الأصل على كل تقدير لا بدأن يكون مقطوعاً به ؛ لانه ان كان عظنوناً تطرق اليه احتمالُ الإخلافِ ، ومثل هذا لا يجهل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء ، والقوانينُ الحكليةُ لا فرق بينها (١) وبين الأصولِ الحكليةِ التي نُصَ عليها . ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: (إنّا أيم ن نزّل ناالله حرر وإنّا له لما فظون) انما المراد به حفظ أصوله الحكلية المنصوصة ، (٥) وهو المراد بقوله تعالى : (النبو م أ كمن لكم دينكم) أيضا ؛ لا أن المراد (١) المسائل الجزئية ، اذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئ من جزئيات الشرية ؛ وليس كذلك لأنا نقطع بالجواز ، و يؤيده الوقوع ، لتفاوت الظنون ، و تطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية ، و وقوع النطأ فيها قطعاً ؛ فقد و جد الخطا في أخبار الآحاد

⁽٣) أى عن القاضى، أى ان القاضى وان فلل ان الاصول هى تلك القوانين فهذا لا يناقى أنه يقول انها قطعية ، لان كل ماكان ظنياً لا يعد ، بن الاصول، فسواء أريد بالاصول الادلة من الكتاب والسنة الغاو أريد بها تلك القواعد لابد أن تكون قطعية . و، نه يعلم أن توله لان تلك الظنيات الع من كلام المازرى لامن كلام القاضى . ومعلوم أن الفرض من حلب كلام القاضى والمازرى تصفية المقام ورد شبهة المازرى ليتم له أن اصول الفقه على أى تقدير فى معناها قطعية سواء كانت مى القواعد، او الادلة من الكتاب والسنة ، او الكيات ، العرعية المنصوصة

⁽٤) مجرد دعوى الا أن يجمل تفريما على ماقبله فتكون الفاء ساقطة

⁽٥) مسلم ولسكنك تعمم في المستنبطة القرفة أيضا

⁽۱) سیأتی له ما یخالف هذا إذ یقول فی المقد، قالتاسعه : ولذا کانت الشریعه محفوظه أصولها و و الله و الله و الله الله و الل

وفي معانى الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً ، (1) وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً . هذا على مدهب أبى المعالى . وأما على مذهب القاضى فإن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفا على تلك القوانين التي هي أصول الفقه فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها ، واختبارها بها ، ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها ، لأ نك أقدتها مقام الحاكم على الأدلة ، بحيث تُطرح الأدلة إذا لم تجرعلى مقتضى تلك القوانين ، فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين إلغيرها (1)

ولا حجة في كوتها غير مرادة لأنفسها ، حتى يستهان بطلب القطع فيها ، فإنها حاكمة على غيرها ، فلا بد من الثقة بها في زتبتها ، وحينئذ يصلح التعمل قوانين . وأيضا لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ماتقدم في أول المسألة ، وذلك غير صحيح ، ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح ا طرد على أن المظنونات لا تجمل

⁽۱) كليا منصوصاً كما قال أولا ، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كل أصل قطعيا. فاذا كان غرضه تقرير مذهب أبي الممالى ،وأن القطع انما هو فى السكليات المنصوصة فى الشريعة بدون تعرض المقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنافائدة تمسود على غرضه من قطعية مسائل الاصول . واذا كان يقيس القوانين على النصوس كما هو المفهوم من قوله لافرق بينها وبين الاصول التى نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صعيعة

⁽٢) أىمنالقطميات التى تعرض فيما يعرض عليها . وقديقال انها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات ، وليست قوانين لنفس القطعيات . والفروع المستنبطة بهاظنية ولا ضير في هذا

أصولاً ، وهذا كاف في المطراح الظنيات من الأصول بإطلاق. فماجري (١) فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تغريماً عليه بالتبع ، لا بالقصد الأول .

المقدمة الثانية

إن المقدمات المستعملة في هذا العملم والأدلة المعتمدة فيه لاتكون إلا قطعية ، (٢) لانها لوكانت ظنية لم تفدالقطع في المطالب المختصة به. وهذا بين. وهي اما عقلية ، كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة ؛ واماعادية ، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا ، إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل ؛ وإما سمعية ، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة ، أو من الأخبار المتواترة في المعنى أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة. فإذا الأحكام المتصرفة (٣) في هذا الملم لا تعدو الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع . فأما كون الشيء حجة أو ليس بحكجة فراجع الى وقوعه كذلك ، أو عدم وقوعه كذلك ، أو عدم وقوعه كذلك ، وأما كون الثيء وكونه صحيحاً أوغير صحيح راجع (١٤) الى الثلاثة الأول . وأما كونه

⁽۱) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه متبول ومعتول ، فأن من مسائل الاصول ماهو قطمي يجم عليه . ومنها ماهو محل النظر وتشب وجوم الادلة اثباتا ورداً . راج الاسنوى على المنهاج في تعريف الاصول على انه بهذه الحاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الاصول جزافا دون تعديد لنوع ما يطرح ـ صار لا يعرف مقدار ما بق قطياً وما ساتم فيه انه ظنى وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة

⁽٢) لازم أو ملزوم لما تقدم له في المقدمة الاولى فيجرى عليه ماجرى عليها

⁽٣) أى التى تتركب منها مقدماته لاتتجاوز الاحكام الثلاثة سواء كات مثلية أو عادية أو سمية، وقد يذكر والاسول ان كذا حجة او ليس بمجة فهذا ليس من المقدمات وانما هو مما يتفرع على تلك المقدمات، اذ هو العرض الذاتى الذى يراد اثباته لموضوعاته التى همى الادلة بواسطة تلك المقدمات

⁽¹⁾ لأنها بمن ثبوته أعممن أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلا يسى عللياً أو عادياً لاخصوص العلل

فرضا ءأو مندوبا، أو مباحا، أو مكروها، أو حراما، فلامدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول . فمَن أدخلها فيها فين (١) بابِ خلط بعض العلوم ببعض

المفرمة الثالثة (٢)

الأدلة العقلية اذا استعملت في هذا العلم فائما تستعمل مركبة (٣) على الأدلة السمعية ، أو معينة في طريقها ، أو محققة لمناطها ، أوما أشبه ذلك ، لامستقلة بالدلالة به لأن النظر فيها نظر في أمر شرعى ، والعقل ليس بشارع . وهذا مبيّن في علم الكلام . فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية ، ووجود القطع فيها _ على الاستعال المشهور _ معدوم ، أو في غاية الندور ؛ أعنى في آحاد الأدلة ، فإنها إن كانت من أخبار الا حاد فعدم إفادتها القطع ظاهر ؛ و إن كانت متواترة فإ فادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظنى ، والموقوف على متواترة فإ فادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظنى ، والموقوف على الظنى لابد أن يكون ظنيا ، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم (١) انما ذكروها من بابالمقدمات لحاجة الاصولى الم تصورها والحكم بها ابناتاً ونفياً كقوله الامر للوجوب والنهى للتعريم مثلا وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. الا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرمنا أو حراءاً مثلا، فان هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء

(٢) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها

⁽٣)أى لاتكون أدلة هذا العلم مركبة من مقد ان عقلية محضة ، بل قد تكون احدى المقد مات والباق شرعية مثلا . وقد تكون ممينة بأن يأتى الدليل كله شرعياً ويستمان على تحقيق نتيجته بدليل عقلى ، وقد تكون ممينة بأن يأتى الدليل كله شرعياً ويستمان على تحقيق المناط أى بدليل عقلى ، وقد تكون المقد المالمقلة أو العادية لا لأثبات أصل كلى ، بل لتحقيق المناط أى القاعدة ليأخذ حكمها . وسياتى أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف التجارات والزراعات وغير ذلك . الا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجمد ، لامن تحقيق مسائل الاصول في ذاتها . ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الاتين له في الجزء المرابع لا نهاكها من وظيفة الفقيه لا الاصول ، إلا أن يقال لامانع من محقيق المناط في مسائل الاصول أيضاً ، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح

الاشتراك ، وعدم الجاز ، والنقل الشرعى أو العادى ، والإضار ، والتخصيص العموم ، والتقييد للطلق ، وعدم الناسخ ، والتقديم والتأخير ، والممارض العقلى . وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها ، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا كله نادر أو متعذار (1)

و إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع ، فإن للاجتماع من القوة ماليس للافتراق . ولأجله افاد التواتر القطع . وهذا نوع منه . فاذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب ، وهو شبيه بالتواتر (٢) الممنوى ، بل هو كالعلم يشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الحس، كالصلاة ، والزكاة ، وغيرها ، قطعا ؛ و إلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى : «أقييموا الصلاة) أو ما أشبه ذلك لكان فى الاستدلال بمجرده نظر من أوجه ، (٣) لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ماصار به فرض الصلاة ضرورياً فى الدين ، لا يشك فيه الاشاك في أصل الدين

⁽١) أي فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب

⁽۲) وأيس تواترا معنويا لان ذاك يأتى كله على نسق واحد كالوقائم الكثيرة المحتلفة التي تأتى جيسها دالة على شجاعة على مثلا بطريق مباشر. أما هذا فيأتى بعضه دالا مباشرة على وجوب المعلاة ، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفادمنه الوجوب ، كدح الفاعل لها ، وذم التارك ، والتوعد الشديد على اضاعتها ، والزام المسكلف بأقامتها ولو على جنبه أن لم يقدر على القيام ، وقتال من تركها النح النح ، ولذلك عدم شبيها بالمعنوى ولم يجعله معنويا (٣) أي كان استدلالا ظنيا لتوقفه على المقدمات الظنية المشار اليها

ومن ههنا (۱) اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجاع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب. و إذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع الي هذا المساق؛ (۲) لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق (۱) لا ترجع إلى بابواحد، الأ أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. و إذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب. (٤) وهي مآخذ الاصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما (۱) تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فحصل إغباله من الأصوليين ربما (۱) تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فحصل إغباله من المتأخرين ، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها (۱) و بالأحاديث على انفرادها ، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرً عليها بالاعتراض فصاً نصاً ، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع . وهي إذا أخذت على هذا السبيل (۷) غير مشكلة ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات

⁽١) أى فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ فى مناقشة كل دليسل يورد بالمناقشات المشار اليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشائحية الى طريق ذكر الاجماع القاطع للشغب. وما ذلك ألا لأنكل دليل على حدته ظنى لايفيد القطع

⁽۲) وهو شبه التواتر المعنوى

⁽٣) أى كما أشرنا اليه فلذا كان شبيها بالتواتر الممنوى وليساياء

⁽٤) فانه بناها على مدَّه الطريقة بحالة اطردت له فيها

⁽ه) انما قال ربماً ولم يقل انهم تركوه قطمالاً في النزالي أشار اليه في دليل لون الاجماع حجة كما تجيء الاشارة البه ولله در النزالي فانه بأشارته لهذا في الاجماع جمل الشاطمي يستغيد منه كل هذه الفوائد الجايسة ويتوسع فيه هذا التوسع، بل جمله خاصة كتابه كما سيقول في آخره

⁽٦) أى كل آية على حدة بدون ضمها الىسائرالآيات والاحاديث حتى يصير النظر اليها نظرا الى المجموع الذي يشبه التواتر

⁽٧) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كالاجماع من آحاد الادلة على المن الطاوب

والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعى ألبتة ، إلا أن نشرك العقل ، (1) والعقل أعاينظر من وراء الشرع ؛ فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت (٢) الأمّة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الحنس: وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها اليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجبوع ادلة لا تنحصر في باب واحد، ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه، وأن برجم أهل الإجماع إليه، وليس كذلك. لأن كل واحد منها بانفراده ظنى، ولا نه كلا يتعين في التواثر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الاخبار كذلك لا يتعين هنا ، لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد؛ وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه ، وكثرة البحث وقلته، إلى المنتوكة غير ذلك

فنحن إذا نظرنا (٣) فى الصلاة فجاء فيها : «أَ قيموا الصلاةَ » على وجوه ، وجاء مدح المتصفين بإقامتها ، وذمُّ التاركين لها ، و إجبار المكافين على فعلماو إقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، وقتال من تركها أو عاند فى تركها ، الى غير ذلك مما

⁽١) اى بالاستقراء والنظر الى الادلة منظومة فى سلك واحد. ويحتمل أن يكون المنى الا أن نحكم المقل فى الاحكام الصرعة ونقول انه يدركها بنفسه فيعحصل القطع بها من جهته وان كان دليل السمع ظنيا علكن المقل عندنا لا يدركها مباشرة وانما ينظر فيها من وراء الشرع .فتعين هذا الطريق الاستقرائى فى افادة السمعيات القطع .

(٢) تمثيل بأهم مسلة أصولية لا يمكن اتباتها بدليل معين وانما ثبتت بشبه التواتر الممنوى بأدلة لم ترد على سياق واحد وفى باب واحد

⁽٣) مثالان آخران في أهم المسائل الصرعية من الفروع

في هذا المعي وكدلك النفس بهي عن قتلها ، وحمل قتلها موحد القصاص ، متوعدا عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ، كاكانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سدُّ رمق المضطر، ووجبت الزَّكاة والمواساة والقيام على من لايقدر على إصلاح نفسه ، وأقيمت الحكام والقصاة والماوك الذلك ؛ و رتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ماينصاف لهذا علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريم القتل. وهكدا سائر الأدلة في قواعدالشريعة. وبهدا امنازت الأصول من العروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة والى مآحد معينة ، فبقيت على أصلها من الاستناد الى الظن ، بخلاف الأصول هانها مأخودة من استقراء مقتضيانالأدلة باطلاق، لامن آحادهاعلى الخصوص، ﴿ فَصَلَ ﴾ وينبني على هده المقدمة معنى آحر ، وهو أن كل أصل شرعي " لم يشهد له نص معين ، وكان ملائما لتصرفات الندر ع ومأحودا معناه من أدلته ، فهو صحيح يبني عليه ، و برجع اليه ، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به لان الأدلة لايلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انصام غيرها إليها كما تقدم ولأل ذلك كالمتعدر ويدحل تحت هدا ضرب الاستدلال المرسل (١) الذي اعتمده مالك والشافعي عفايه: إن لم يشهد للفرع أصل

(۱) أى المصالح المرسلة ، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعى من من أو احساع لابالاعتبار ولا بالالغاء ، ودلك كجمع المصحف وكتابته ، فأنه لم يدل عليه مصمر فيما الشارع ، ولدا توقف فيه أبوبكر وعمر اولا ،حتى تحققوا من انه مصلحة في الدين تدخل خمت مقاصد الشرع في دلك ، ومنه ربيب الدواوين وتدوي العلوم الشرعية وغيرها ، عني مثل بدوين النحو مثلا لم يشهد لهدليل خاص ، ولسمنه شهد له أصل كلى قطعى

معين فقد شهدله أصل كلى ، والأصل المكلى إذا كان قطعيا قد يساوى الأصل المين ، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ، كا أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الاصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح ، وكذلك أصل الاستحسان على رأى مالك ينبني على هذا الأصل ، لأن معناه يرجع (١) الى تقديم (٢) الاستدلال المرسل على القياس ، كا هو مذكو رفى موضعه . وين في نقيل: (٣) الاستدلال المرسل على القياس ، كا هو مذكو رفى موضعه ، فإن قيل: (٣) الاستدلال المرال على القياس ، كا هو مذكو رفى موضعه ، فإن قيل: (٣)

يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعا، وان كان محتاجا الى وسائط لادراجه فيه

(١)بناء على بعض تفاسير الاستحسان ،وسيأتى غسير ذلك له فى الجزء الرابع ،وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس افالك بستحسن تخصيصه بالمصلحة وأبوحنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد ،فلذا نسبه هنا لمالك

(٧) أى الاخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى ، وذلك كيع العربة بخرصها تمرا ، فهو بيع رّطب بيابس وفيه الغرر الممنوع بالدليل العام ، الا أنه أبيح رفعا لحرج المعرى والمعركى ولومنع لادى الى منع العربة رأسا وهو مفسدة ، فلو اطرد الدليل العام فيه لأدى الى هذه المفسدة فيستتى من العام . وسيأتى شرحه بأيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع .ومنه الاطلاع على العورات فى التداوى أبيح على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام فى هذا يوجب مفسدة وضررا لايتفق مع مقاسد الشريعة فى مئله. فالاستحسان ينظر الى لوازم الادلة ويراعى ما لاتها الى أقصاها . فلو أدت فى بعض الجزئيات الى عكس المسلحة التى قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت فى بعض الجزئيات الى عكس المسلحة التى قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة الا أنه يلائم تصرفانه ومأخوذ معناه من موارد الادلة التفصيلة . فيكون أصلا شرعياً وكليا يبنى عليه استنباط الاحكام

(١) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان لان كلامنهما

الأصل الاعم كلى ، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة ، والأعم لا إشعار له بالأخص ، فالشرع و إن اعتبركلي المصلحة من أين يُعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها ? فالجواب أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الأفراد . أمّا كونه كليا فلما يأتي (١) في موضعه إن شاء الله ، وأما كونه يجرى مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد ، ومن هنالك استنبط ، لأنه انما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقمين على جميع المكافين ، فهو كلي في تعلقه ، فيكون عاما في الأمر به والنهي للجميع .

لايقال: يلزم على هذا اعتباركل مصلحة، وافقة لقصد الشارع أو مخالفة ، وهو باطل. لأنا نقول: لابد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبا هو وذكور في موضعه (٢) من هذا الكتاب

(فصل) وقد أدّى عدمُ الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعضُ الأصوليين إلى أن كون الاجماع حجةً ظنى لاقطعى ؛ إذ لم يجد فى آحاد الأدلة بانفردها مايفيده القطع فأدّاه ذلك الى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ؛ ومال أيضا بقوم آخرين الى ترك الاستدلال بالا دلّة اللفظية فى الأخذ

استدلال بأصل كلى على فرع خاص ، والفرق بينهما أن الثاني تخصيص لدليل بالمصلحة والاول انشاء دليل بالمصلحة على مالم يردفيه دليل خاص

⁽١) أول الجزء الثالث

⁽٧) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثاني

بأمور عادية أوالاستدلال بالإجماع على الإجماع (١) ، وَكَذَلْكُ مَسَائِلُ أَخَرُ غيرِ الأجماع عَرَضَ فيها أنها ظنية ، وهي قطعية بحسب هذا الفرتيب من الاستدلال، وهو واضح أن شاء الله تعالى

القرمة الرايعة

كل مسألة مرسومة فى أصول الفقه لاينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عونًا فى ذلك (٢) ، فوضعها فى أصول الفقه عارية . والذى يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحققاً للاجتهاد فيه ، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له . ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهى من جملة أصول الفقه ، و إلا أدى ذلك الى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه : كلم النحو ، واللغة ، والاشتقاق ، والتصريف والمعانى ، والبيان ، والعدد ، والمساحة ، والحديث ، وغير ذلك من العلوم التي

⁽١) أى ان عدم التفاتهم الى التواتر الممنوى في حديث الاتجتمع أمتى على ضلالة الذى استدل به الفزالى على حجية الاجاع، ونظرهم في الاحاديث الواردة نظرا افراديا لكل حديث منها، جملهم يتركون الاستدلال بها على حديسة الاجماع و يجندون : اما الى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائل المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره، وأما الى الاستدلال عليه بالاجماع على القطع بتخطئة المخالف له يمع مافيه من اعتباره، وأما الى الاستدلال عليه بالاجماع وبهذا البيان يعلم ان قوله في الاخذ ان لم يكن عرفا عن (والاخذ) او (الى الاخذ) فهو بمنساه

⁽٣) أى بطريق مباشر لابالوسائط كهاهو الحال فىالاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها فى كتابه فيها العون المباشر الذى يجعلهامن الاصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ماسيذ كرء من المباحث بعد

يتوقف عليها تحقيقُ الفقه (1) وينبنى عليها من مسائله ؛ وليس كذلك ؛ فليس كل ما يفتقر اليه الفقه يعدُّ من أصوله ، وانما اللازم أن كل أصل يضاف الى الفقه لاينبنى عليه فقه فليس بأصل له

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكام عليها المتأخرون وأدخاو هافيها ، كسألة ابتداء الوضع (٢) ، ووسألة الإباحة (٣) هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة هل كان النبي براي متعبدا بشرع أم لا ، ومسألة لا تكليف الا بفسل . كما انه لا ينبغي (٤) أن يعد منها ماليس منها ثم البحث فيه في علمه وان انبني عليه الفقه ، كفصول كثيرة من النحو ، نحو معاني الحروف ،

(١) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الغرضلم يقل مسائله بل من مسائله

(٧) أضف اليها مسألة الموضوع قبل الاستمال لا حقيقة ولا مجاز ، ونحو ذلك

(٣) تكلم على المباح فى خس مسائل تأتى قريباً. فعليك أن تنظر فيها بضابطه فى هـــذه المقدمــة لتعرف الفرق بين البحث في كون الاباحــة تكليفا أولا وبين تلك المـــائل، حتى عد هذا خارجا عن الاصول وعد مباحثه الحــة من الاصول

(٤) ذكر فيما قبل الكاف نوعا من المسائل التي لا يصح ادخالها في أسول الغقه وجعل ضابطه كل مسألة لا يبنى عليها فقه ، ومثل له بكثير من مبادى الاحكام وبعض المبادى اللغوية كسألة ابتداء الوضع _ وهذا نوع آخر وهو ما ينبى عليه فقه ولحكنه ليس من مسائل الا سول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه في علمه الحاص به ، وذلك كمبادى النحو واللغة . وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيسه في علمه) جملة اسمية معطوفة على صلة ما ، ولعل اسل النسخة (وتم البحث المبائلة من المتام فحرفت الى ماترى

وبعد فالمروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت في الاصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التي يتوقف عليها توقفا قريبا . نعمكان بنبني ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لا نها محققة في علم آخر . ولعل هذا هو مراد المؤلف .

وتقاسيم الاسم والغمل والحرف ، والكلام على الحقيقة والمجاز ، وعلى المشترك والمتر ادف ، والمشتق ، وشبه ذلك

غير أنه يُتكم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقة في الا صول إفرى أن القرآن يشتمل على الفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل ، لأن هذا من علم النحو واللغة ، على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل ، لأن هذا من علم النحو واللغة ، بل يمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي ، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سألك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير ممانيها ومنازيها في أنواع مخاطباتها خاصة ، فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعمليه النال يأخذون أدلة القرآن بحسب ما ينهم من طريق الوضع ، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع . وهذه مسألة مبينة (١) في كتاب المقاصد والحد لله

(فصل)وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف فيها خلاف فيها خلاف في الأحلاف فيها خلاف في من فر وع الفقه فوضع الأحلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا في كالخلاف مع المعتزلة في الواجب الخير (٢٠) والمحرّم الخير (٢٠) فان كل فرقة موافقة

⁽١) في المسألة الأولى من النوع الثاني في المقاصد

⁽٧) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الحارج في أحد هسذه المسات التى خير بينها. وقال المعتزلة بل الواجب الجيع. قال الامام في البرهان انهم معترفون بأن من ترك الجميع لايثاب ثواب واجبات، ومن فعسل الجميع لايثاب ثواب واجبات. فلافائدة في هذا الحلاف عمليابل هونظرى صرف لايبني عليه تفرقة في العسمل فلا يعمح الاشتغال بآدلته في علم الاصول

⁽٣) قال الاولون يجوز أن يحرم واحد لابعينه ويكون معناء أن عليه أن يترك أيها شاء جما وبدلا فلا يجمع بينها في الفعسل. وقال المعتزلة لايجوز بل المحرم

الأخرى فى نفس العمل ؛ وإنما اختلفوا فى الاعتقاد بناء على أصل محررفى علم المكلام ، وفى أصول الفقهله تقريراً يضا ، وهو : هل الوجوب والتحريم أوغيرها راجعة إلى صفات الاعيان (1) أو إلى خطاب الشارع ? وكمسألة تكليف الكفار بالفر وع (٢) عند الفخر الرازى ، وهو ظاهر ، فانه لاينبنى عليه عمل ، وما أشبه ذلك من المسائل التى فرضوها مما لا ثمرة له فى الفقه .

لايقال: إن مايرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبنى عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم ، وأيضا ينبنى عليه عصمة الدم والمال ، والحكم بالمدالة أو غيرها من الكفر الى مادونه ، وأشباه ذلك ، وهو من علم الفروع . لأنا نقول : هذا جار في علم الكلام في جميع مسائله ، فليكن من أصول الفقه بوليس كذلك . و إنما المقصود ماتقدم

الجليع وتركواحدكاففى الامتثال . والادلة مىالطرفين والردود هىبعينها المذكورة فى الواجب المخير . واذن فليس من فائدة عملية فىهذا الخلاف أيضا · هذا مايريد. المؤلف وهو واضح

- (۱) لمل صوابه الافعال. وهي قاعدة التحدين والتقبيح العقليين. فالمعزلة القائلون بها يقولون ان الامر بواحد مبهم غير مستقيم، لانه مجهول ويقبّح العقل الامر بالمجهول. والجمهور يقولون ان الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولادخل للعقل فيه ولاحسن ولاقبح في الافعال الابأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الامر بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة ؛ على أن له جهة تعيين بأنه أحد الاشياء المعينة. فهذا وجه بناء مسألة المخير على قاعدة التحسين
- (۲) راجع الأسنوى فقد ذكر له فوائد علية كثيرة من تنفيذ عقه وطلاقه ...فى نحو عشرة فروع خلافية، نعم انه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازى ، والرازى يقول لافائدة فى التكليف الا تضعيف العذاب عليهم فى الآخرة ، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية ــ لكن بعد ظهور هذه الفروع واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازى كان ينبغى للمؤلف حذف مسألة تسكليف الكفار من مجثه هذا

الخذرمة الخاصسة

كل مسألة لاينبني عليها عل فالخوض فيها خوض فيها لم يدل على استحسانه دليل شرعى ؛ وأعنى بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطاوب (١) شرعا .

والدليل على ذلك استقراء الشريعة : فإنا رأينا الشارع يُمرض عمّا لا يفيد عملا مكافا به (٢) . فني الفرآن الكريم : (يَسْأَلُوناتُ عَن ِ الأَهِلَةِ ، قُلْ هِي مَوَاقيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُ) فوقع الجواب بما يتعلق به العمل ، إعراضاً عماقصده السائل من السؤال عن الهلال: لم يبدو في أول الشهر دقيقا كالخيط ثم يمتلي حتى يصير بدرا ثم يهود الى حالته الاولى ؟ ثم قال (واليش البر المن بأن كا تُوا البيوت من ظُهُو رها) بناء على تأويل من تأول أن الاية كلها نزلت في هذا البيروت من ظُهُو رها) بناء على تأويل من تأول أن الاكية كلها نزلت في هذا

(١) المباح ليس مطلوبا شرعا كايأتى له فى بحثه فقاعدته هسذه تقتضى أن البحث الذى ينبنى عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلانى مباح لايكون مستحسنا شرعاء وهو غير ظاهر فتقييده بالحيثية فيه خفاه

(٢) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدى الى قوة الايمان وزيادة البصيرة بكالات الحالق على النظر في السموات البصيرة بكالات الحالق على المتنالا للا يات الطالبة من المكلفين النظر في السموات والارض وما فيها اوندا قالوا ان الجواب بالا ية عن السؤال من الاسسلوب الحكيم أى انه اليق مجال هذا السائل لمنى عرفه صلى الله عليه وسلم فيه. وعليه فلو أجابه صلى الله عليه وسلم بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية الا أنه رأى الاليق مجاله توجيه فكره الى محرة من محرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لايفهمها هو وقد يسمر فهمها على كثير من العرب. ومثله لايناسب منصب النبوة . فالمدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وان كان الجواب المطابق للسؤال قسد يؤدى الى فائدة عملية قلبية فليية فلية قلبية فتأمل

المدى ، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال _ فى التمثيل _ إتيان البيوت من ظهورها ، والبر إلما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التى لا تفيد نفعا فى التكليف ولا تجرُّ اليه . وقال تعالى _بعدسؤالم عن الساعة : أَيَّانَ مُرْساها أَي السؤال عن هذا سؤال عما لا يعنى ، إذ يكنى من علمها أنه لابد منها ، ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال المسائل : ﴿ ما أَعْ دَتَ مَا ﴾ إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلى بها ما فيه فائدة ، ولم يجبه عما سأل . وقال تعالى : ﴿ يَا يُهُمّا اللّذينَ آمنُوا لا تسالُوا عن عن عن هو أنه عليه السلام قام يوما يُرف النضبُ فى وجهه فقال : لا تسألونى عن شى والا أنبأتكم . فقام رجل فقال يارسول الله مَن أبى ؟ قال : أبوك حذافة . فتزلت . وف أنبأته من أبى و مؤال بنى اسرائيل عن صفات ألبابين روايات أخر . وقال ابن عباس _ فى سؤال بنى اسرائيل عن صفات البقرة — : لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم ، ولكن شد دوا فشد الله عيمى الكلام فى البقية قبلها (٣) عند من روى أن الآية نزلت (٤) فيمن سأل (٥) : احجنًا هذا المنا أم للأ بد ؟ فقال عليه السلام : (للأ بد . ولو قلت ﴿ نَعمْ » لَوَجبت .) (١)

(٢) رواً. الشيخان (٣) آية لاتسألوا الخ

⁽۱) رواه البخارى ومسلم ــ وقال عنه الحافظ العراقي في تخريجه لاحاديث الاحياء متفق عليه من حديث انس ومن حديث ابي موسى وابن مسعود بنحوم

⁽٤) هذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم المتاد آخر الكتاب

⁽٥) سأل بعد نزول آية ولله على الناس حج البيت كايأتي للمؤلف في الجزء الرابع

⁽٦) عدم الجلسلة ملفقه من حديثين في قصتين مختلفتين كا يفهم من الاسسلوب

وفي بعض رواياته «فذر ُونى ما تَركتكم فاتماهاك مَن كان قبلَك م بكثرة سؤالهم أنبياء م ه الحديث. وانما سؤالهم هنا زيادة (١) لافائدة عمل فيها ، لا نهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل ، فصار السؤال لافائدة فيه . ومن هنا نهى عليه السلام «عن قيل وقال وكثرة السؤال (٢) » لانه مظنة السؤال عا لايفيد . وقد سأله جبريل عن الساعة فقال : (ما المسئول عنها باعلم من السائل) (٣) فأخبره

العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفي باب فرض ألحج مرة والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل أفي كل عام يارسول الله فسكت حتى ظلما ثلاثا . ثم قال ذرونى ماتر كتكم لو قلت سم لوجبت ولما استطعمتم أنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم الح والسائل هنا هو الاقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة القام .

أما الحديث الآخر فني صفة متعة النبي صلى ألله عليه وسلم في الحج قال سراقة ابن مالك ارأيت متعتنا هذه لعامنا أمللابد ففال بل هي للاثبد اه

- (۱) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لا أن ظاهر الآية الاطسلاق وهو أن حجهم لايجب الا مرة في العمر . والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الاجابة على الاسئلة السكثيرة مظنة الاساءة بزيادة تتكليف لم يكن او بجواب يكرهم السائل ولو في غير التسكليف وان كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون لان الجواب بما فيه أيسمر وهو أن الحج واجب مرة فقط
- (٢) ان الله كره لكم قيل وقال واضاعة المال وكثرة السؤال ـــ رواه البخارى واللفظ له ومسلم وأبو داود عن المنيرة وأبو يعلى وأبن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه
- (۲) جزء من حديث طويل روا ه البخارى ورواه في التيسير عن الحسة ماعــدا البخارى بلفظ اطول والجيع متفقون عني الجزء الذي هنا

أن ليس عنده مِن ذلك عِلم ، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به (١) تكليف ؛ ولمّا كان ينبني على ظهور أماراتِها الحذرُ منهاومن الوقوع في الأفعال (٢) التي هي من أماراتِها ، والرجوعُ الى الله عندها ، أخبره بذلك ؛ ثم ختم عليه السلام ذلك الحديثُ بتمريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم.. فصح إذاً أن من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به ؛ أعنى علم زمان إتيانها . فليتنبه لهذا المعنى في الحديث وفائدة سؤاله له عنها . وقال : «إن أعظم الناس مُجرما من سأل عن شيء لم يحرَّم فحرِّم من أجل مسألته (٣) ، وهومما تَعَنَ فِيهِ ، فَإِنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة الى العمل ؛ وقرأ عمر بن الخطَّاب (وَ فَا كِهَ وَ أَبًّا) وقال هذه الفاكهة فما الأبّ (١) م قال بُهينا عن التكلُّف. وفي القرآن الكريم: ﴿ وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ 'قُلِ الرُّوحُ مِن أَمْرِ رَكِّي ﴾ الآية ، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هــذا نما لا يحتاج اليه في التكليف. وروى أن أصحاب النبي الله ملواملة فقالوا: يارسول الله حدُّ ثنا . فأنزل الله تعالى : (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحديث كِتَابًا مُنشابهاً) الآية ؛ وهو كالنص في الرد عليهم فيا سألوا ، وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيا يفيد في التعبد لله ؛ ثم ملوا ملة فقالوا حدُّ ثنا حديثًا فوق الحديث ودون القرآن ؛ فنزلت سورة يوسف. انظر الحديث في فضائل القرآن لأبي عبيد. وتأمل خبر

(١) والا لعلمه صلى الله عليه وسلم ، واذا كان هو لايمنيه علمها وهو المنيّ بالعلم والمعارف الربانيه فغيره أولي

 (۲) كما ينبه عليه حديث الترمذي مجملا «يكون بين يدى الاعة فتن كقطع الليل المظلم الخ _ الى أن قال _ يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا »

(٣) اخرجه في التيسير عن الشيخين وابي داود

(٤) أي أنه لفت نظرهم أولا الى أنهناشيئًا مجهولًا ليبني عليه هذه الفائدة العاسية موافقات ج ۱ ـ م ـ ۶ ،

عربن الخطاب مع ضبيع (١) في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لاينبني عليها حكم تكليفي ، وتأديب عبر له . وقد سأل ابن الكواء على بن أبي طالب عن (الذّار يَاتِ ذَرُوا فَالْحَامِلاتِ وقراً) الحققال له على : ويلك اسل تفقيها ولا تسأل تمنناً ، ثم أجابه ، فقال له ابن الكواء : أفرأيت السواد الذي في القمر ؟ فقال : أعمى سأل عن عياء ، ثم أجابه ، ثم سأله عن أشياء ، وفي الحديث طول . وقد كان مالك (٢) بن أنس يكره الكلام في اليس تعته على ، و يحكى كراهية معن تقدم و بيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة :

منها أنه شغل عايمنى من أمر التكليف الذي طوّقه المكلف بما لا يمنى به إذ لا ينبنى على ذلك فائدة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة با أما فى الآخرة فإنه يسأل عا أمر به أو نهى عنه به وأما فى الدنيا فان عله بما علم من ذلك لا يزيد فى تدبير رزقه ولا ينقصه به وأما اللذة الحاصلة عنه فى الحال فلا تنى مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها . وإن فرض أن فيه فائدة فى الدنيا فن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك به وكم من لذة وفائدة يعد ها الإنسان كذلك وليست فى أحكام الشرع إلا على الضد، كالزنى ، وشرب الخر ، وسائر وجوه الفسق ، والمعاصى التى يتعلق بها غرض عاجل . فإذا قطع الزمان فيا لا يُعنى شمرة فى الدارين ، مع تعطيل ما يُعنى النمرة ، من فعل مالا ينبغى

ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ماتصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أثم الوجوه وأكلها ؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك ، وهو مشاهد في التجربة العادية : فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لاتتعلق بها

⁽۱) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والنين المعجمة قال انه ضربه وشر"د به لمساكان كثير السؤال عن أشياه من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل

⁽٣) يأتى ذلك مبسوطاني المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهادرج ٤)

ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدى الى التقاطع والندابر والتعصب ، حتى تفرقوا شيعًا (1). وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنَّة. ولم يكن أصل التفرُّق إلا يهذا السبب ، حيث تركوا الاقتصار من العلم على مايعني ، وخرجوا إلى مالا يعني ، فذلك فتنةعلى المتعلم والعالم ؛ و إعراض الشارع مع حصول السؤال - عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل. ومنها أنَّ تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم ، ولم يكونوا كذلك الا بتعلقهم بما يخالف السنة . فاتباعهم الاستحسان كشبرة

فان قيل : العلم محبوب على الجلة ، ومطابوب على الأطلاق ، وقدجاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنتظم صيفُه كلُّ علم ؛ ومن جملة العلوم ما يتملق به عمل، ومالا يتملق به عمل ؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دونالآخر تحكم . وأيضاً فقد قال العلماء : إنَّ تعلم كل علم فرض كِفاية ، كالسُّحر والطلسمات وغيرها من العلوم البعيدة الغرض عن العمل ؛ فما ظنَّك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك ? وأيضاً فعلم التفسير من جملة العاوم المطاوبة ، وقد لاينبني عليه عمل . وتأمّل حكاية الفخر الرازي : أن بعض العلماء مرَّ ببهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العاكم، فسأل اليهوديُّ عما يقرأ عليه. فقال له : أنا أفسَّر له آية من كتاب الله . فسأله ماهي ? وهو متعجب . فقال : قوله

(١) وذلك كاختلافهم في نجاة أبويه صلى الله عليه وسلم فانه طالمًا شقى به الناس فرقه وتدابرا تمالى: (أَفَكُمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَا ۚ فَوْ قَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيْنَاهَا وَ مَا لَمَا وَلَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيْنِهَا. فاستحسن فَلْك العالم منه. هذا معنى الحكاية لالفظها. وأيضاً فإن قوله تعالى: (أَو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمْواتِ والأَرْضِ و مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْمُ) يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمْواتِ والأَرْضِ و مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْمُ) يَشْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمْواتِ والأَرْضِ و مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْمُ) يَشْطُلُ كُولِ عَلَمْ فِي الوجود مِن معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، وأشباعها من الآيات

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر فى الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها ، ومعلوم طلب النظر فى الدلائل والمخلوقات . فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان فى كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن الأول: أن عوم الطلب مخصوص ، وإطلاقه مقيد ، عا تقدم من الأدلة . والذي يوضحه أمران: أحدها أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الاشياء التي ليس تحتها عمل ، مع أنهم كانوا أعلم بمعني العلم المطلوب ؛ بل قد عد عر ذلك في نحو (وفاكة وأباً) من التكلف الذي نهي عنه . وتأديبه ضبيعا ظاهر فها نحن فيه ، مع انه لم يُنكر عليه . ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله علي لم يخض في شيء من ذلك ، ولو كان لنقل . لكنه لم ينقل ، فدل على عدمه . والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية ، لا مة أمية . وقد قال عليه السلام : «نحن أ مة أمية (١) لا نحسب ولا نكتب ، الشهر هكذا وهكذا وهكذا » الى نظائر ذلك . والمسألة مبسوطة هنالك والحد لله

وعن الثاني : أنَّا لانسلم ذلك على الإطلاق ؛ و إنمافرض الكفاية ردَّ كل

⁽١) رواء النسائي بلفظ نَّا أمة الح ، ومسلم بلفظ انَّا أيضا، وتقديم نكتب على نحسب

فاسدو إبطاله ، عُمل ذلك الفاسد أو جُهل ، إلا أنه لابد من علم أنه فاسد . والشرع متكفل بذلك . والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة ، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر ، وهو المعجزة ، ولذلك لما سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك ، ولو كان علما به لم يَخَف ، كما لم يخف العالمون به ، وهم السحرة ، فقال الله له : (لا تَخَفُ إِنّكَ أَنتَ الأَعْلَى) ثم قال : (إنّما صنعول السحرة ، فقال الله له : (لا تَخَفُ إِنّكَ أَنتَ الأَعْلَى) ثم قال : (إنّما صنعول السحرة ، ولا يُفلح الساحر ولا يُفلح الساحر حيث أنّى) وهذا تعريف (أ) بعد التنكير . ولو كان عالما به لم يُعمَر ف به . والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجلة . وهكذا الحم في كل مسألة من هذا الباب . فإذا حصل الإبطال والرد ، بأى وجه حصل ، ولو بخارقة على يد ولى " لله ، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشىء عن فرقان التقوى ، فهو المراد . فلم يتمين إذاً طلب معرفة تلك العلوم من الشرع

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فاذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف. ويتبين ذلك في مسألة عمر : وذلك أنه لما قرأ (و فَاكِهَـة و أبًا) توقف في معنى الأب ، وهو معنى إفرادى لايقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية ؛ إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الانسان أنه أنزل من الساء ماء فأخرج به أصنافا كثيرة مما هو من طعام الانسان مباشرة ، كالحب ، والعنب ، والزيتون ، والنخل ، ومما هومن طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجلة . فبقى التفصيل والنخل ، ومما هومن طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجلة . فبقى التفصيل

⁽۱) أى قوله أنما صنعوا الخ تعريف أوسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح ، بعدتنكير وعدم معرفة من موسى عليهاأسلام بذلك

فى كل فرد من تلك الأفراد فضلا ؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه . فمن هذا الوجه _ والله أعلم _ عد البحث عن معنى الأب من التكلف ؛ و إلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف ، بل من المطلوب علمه لقوله : (لِيَدَّ بَرُوُ ا آياتِه) . ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى : (أوْ يأُخُذُهُمْ عَلَى تَخَوَّف في) فأجابه الرجل المُذَلى بأن التخوف في لغتهم التنقص . وأنشده شاهداً عليه :

نخوَّفَ الرحلُ منها تامِكاً قَرِداً كَا تَخوَّفَ عُوْدَ النَّبِعةِ السَّفَنُ فقال عمر: يأمها الناس تمسكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم فان فيه تفسير كتابكم.

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى : (وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً وَالسَّا بِحات سَبْحاً) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه ، أدّب عمر ضبيعاً بما هو مشهور . فاذاً تفسير قوله: (أَ فَلَمْ يَنْظُرُو إِلَى السَّماء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَغَيْنَا هَا وَرَيَّنَاها) الآية ابعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل ،غير سائغ ، ولأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب ، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها : وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله

وكذلك القول في كل علم يعزى الى الشريعة لا يؤدى فائدة عمل ، ولا هو مما تعرفه العرب ، فقدت كلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن ، وأحاديث عن النبي عَلَيْكُم ، كما استدل أهل العدد بقوله تعالى : (فاس أل العادين) وأهل الهندسة بقوله تعالى : (فاس أل العادين) وأهل المندسة بقوله تعالى : (فاس أل العادين) وأهل الآية . وأهل التعديل النجومي بقوله : من السمّان أو دية وقعل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية (الشّمش والمقدر بيحسبان) وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية

موجبة بقوله : (إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشِر مِنْ شَيْهِ. قُلْ مَن أَنْزِلَ الْكَتِبَاب؟) الآية! وعلى بعض الضروب الحلية والشرطية بأشياء أخر. وأهل خط الرمل بقوله سبحانه : (أو أَقَارَة مِنْ عَلَم) وقوله عليه السلام : « كَانَ نَبِي يخطُ في الرَّمْلِ » (١) الى غير ذلك ما هو مسطور في الكتب ؛ وجميعه (٢) يقطع بأنه مقصود لما تقدم . وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله : (أو لَمْ يَنْظُرُوا في مَلَكُون السَّمْوات والأرْض وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْء) لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لاعهد للمرب بها (٣)، ولا يليق بالأمين الذين بعث فيهم النبي علوم الفلسفة التي لاعهد للمرب بها الشراع، ولا يليق بالأمين الذين بعث فيهم النبي

(۱) كان نبى من الانبياء نخط فن وافق خطه فذاك . رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى عن معاوية بن الحسم ـ قيل كان هـذا النبى ادريس أو دانيال أو خالد ابن سنان ـ وقد شرحه ابن خلدون في المقدمة في فصل (انواع مدارك النيب) (۲) أى وجميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه . يعنى وأنما هي تكافات لا تليق بلسان العرب ومهودها

(٣) اذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عنى ولو آية فرب مبلغ أوعى من سامع» مع السلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطبا به خصوص طائفة العرب فى المهد الاول لها بل العرب كلهم فى عهدهم الاول وغيره وغير العرب كذلك _ اذا نظرنا يهذا النظر _ لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وأشاراته عندما يريده المؤلف.

وكيف نوفق بين مايدءو اليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لاينضب معينه؟ والحير في الاعتدال ، فكل مالا تساعد عليه اللغة ولا يدخل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف ؛أما مالا تنبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الصريعة

الأمى على الله علمة سمحة ، والفلسفة _ على فرض أنها جائزة الطلب _ صعبة المأخذ ، وعرة المسلك ، بعيدة الملتمس ، لا يليق الخطاب بتعلمها كى تتعرف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين ف محض الأمية ، فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة ، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة

فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبنى عليه عمل غير مطلوب في الشرع فإن كان تم ما يتوقف عليه المطلوب كأ لفاظ اللغة ، وعلم النحو ، والتفسير ، وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب ، إما شرعا ، و إما عقلا ، حسما تبين في موضعه . لكن هنا معنى آخر لابد من الالتفات إليه وهو :

المقرمة السأوسة

وذلك أنّ ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجهور ، وقد يكون له طريق لايليق بالجهور ، و إن فرض^(۱) تحقيقاً .

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه ؛ كما إذا طُلُب معنى المَاك فقيل : إنه خَلْق مِن خَلْق الله يتصرف في أمره ؛ أو معنى الانسان ، فقيل : إنه هذا الذي أنت من جنسه ؛ أو معنى التخوف ، فقيل : هوالتنقص ؛ أومعنى الكوكب فقيل : هذا الذي نشاهده بالليل ؛ ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة ، كما قال عليه السلام: « الكَبْسُرُ بَطَر

بوجه فلا يوجد مانعمن اضافته الى الكتاب العزيز ،ومنه مايتملق بالنظر فيمصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الايمان وزيادة الفهم والبصيرة

(٢) سينازع في كونه تحقيقا وأنه يتعذر الوصول لحقائق الاشياء فلذا قال وأن فرض

الحق و عَمْطُ الناس الله النه من حيث كانت أظهر في الفهم منها . وقد بين القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها . وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على مايليق بالجهور، وكذلك سائر الأمور ؛ وهي عادة العرب ، والشريعة عربية ، ولأن الأمة أمية ، فلا يليق بها من البيان إلا الأمى . وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحاوا لحدلته . فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة

وأما الثانى وهو مالا يليق بالجهور ، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له ، لأن مسالكه صعبة المرام ، وما جعل عليكم فى الدين من حرج . كما إذا طلب معنى الملك ، فأحيل به على معنى أغض منه وهو : « ماهية مجردة عن المادة أصلا » ، أو يقال : « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلى » ؛ أو طلب معنى الانسان ، فقيل : « هو الحيوان الناطق المائت » ؛ أو يقال ماالكوكب ? فيجاب بأ نهجسم «بسيط ، كُرى " ، مكانه الطبيعي نفس الغلك ، من شأنه أن ينبر ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ؛ أو سئل عن من شأنه أن ينبر ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ؛ أو سئل عن المكان ، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوى ، الماس السطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب ، ولا يوصل اليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعانى . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا

وأيضاً فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الاشياء ، وقد اعترف أصحابه يصعو بته ، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعدر ، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شى ، من الأشياء على حقيقته ، إذ الجواهر لها فصول مجهولة ، والجواهر عرفت بأمور (١) رواه مسلم والترمذي سلبية ؛ فإن الذاتي الخاص (١) إن عُلم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً ، و إن لم يسلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجهول ؛ فإن عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف ، والخاص به كالخاص المذكور أولا ، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة ، أو ظاهرة من طريق أخرى ؛ وذلك لا يني بتعريف الماهيات . هذا في الجوهر ، وأما العرض فإنما يعرف باللوازم ؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك ، وأيضاً ماذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتي سواها ؛ وللمنازع أن يطالب بذلك ، وليس للحاد أن يقول : لو كان من وصف آخر لا طلعت عليه ؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر ، ولا يقال أيضاً : لو كان تم ذاتي آخر ماعرف الماهية دونه ، لأنا نقول : إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها ؛ فإذا جاز أن يكون تم ذاتي لم يعرف ، حصل الشك في عرف جميع ذاتياتها ؛ فإذا جاز أن يكون تم ذاتي لم يعرف ، حصل الشك في مو فة الماهية

فظهر أن الحدود على ماشرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها • ومشل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها • وهدذا المعنى تقرر: وهو أن ماهيات الاشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها ، فتسو رالانسان على معرفتها رمى في عماية • هذا كله في التصور

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجهور ما كانت مقدمات الدليل فيـه ضرورية ، أو قريبة من الضرورية ، حسبا يتبين في آخر هذا الكتاب بحول

(۱) الذى يراد جعله فصلا ان علم بوجوده فى غير الماهية التى يراد جعله فصلا لم يكن خاصا، وان لم يعلم فى غيرها كان مجهولا ،فان عر فناه بشىء لايخصه فليس تعريفا له ، وان عر فناه بشىء خاص به انتقل الكلام اليه كالحاص الذى هو موضوع الكلام ؛ فيتسلسل .فلا بد من الرجوع فى كون الفصل ذاتيا خاصا الى أمور محسوسة الحردذلك نادر الحصول .فلا يفى بما يعلب من تعريف الماهيات الكثيرة

وعلى هذاالنحو مر السلف الصالح في بث الشريعة المؤالف والمخالف . ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية ، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين ، لكن من غير ترتيب متكاتف ، ولا نظم مؤلف (۱) بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه ، إذا كان قريب المأخذ ، سهل الملتمس . هذا وإن كان راجعا (۲) إلى نظم الأقدمين في التحصيل ، فمن حيث كانوا يتحرّون إيصال المقصود ، لامن حيث احتذاء من تقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتباعلى قياسات مركبة أو غبر مركبة ، إلا أن فى إيصالها إلى المطلوب بمض التوقف للمقل ، فليس هذا الطريق بشرعى ، ولا تجده فى القرآن ، ولا فى السنّة ، ولا فى كلام السلف الصالح ، فان ذلك متلفة للمقل

(١) كقياسات المنطق

(٢) أى قد يتفق أن يكون على نظم الاقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الادلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول الى المقصود فاتفق لحم المشاكلة في النظم كما سيأتى في حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) الا انه نادركما يأتى في آخر مسألة في الكتاب

و عجارة له قبل بلوغ المقصود ، وهو بخلاف وضع التعليم ، ولأن المطالب الشرعية إنما هي _ في عامة الامر _ وقتية ، (1) فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا . فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح . وأيضا فإن الإدراكات ليست على فن واحد ، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب الافي الضروريات وما قاربها ، فإنها لا تفاوت فيها يستد به . في لو وضعت الأدلة على غير ذلك (٢) لتعذر هذا المطلب ، ولكان التكليف خاصا لا عاما ، أو أدى إلى تكليف مالا يطاق ، أو مافيه حرج ، وكلاها منتف عن الشريعة . وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى

المقرمة السيابعة

كل علم شرعى فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به الله تعالى ، لا من جهة أخرى (٣) فبالتبع والقصد الثانى ، لا بالقصد الأول . والدليل على ذلك أمور :

(۱) أى مطلوب تحصيلها في الوقت التالى للخطاب بها بدون التراخى الذى يقتضيه السير فى طريقة الاستدلال المنطقى ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الاجمالية التى قد تستغرق الازمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ماترتاح اليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها

(٢) أى غير ما كان من الضروريات وما قاربها

أحدها ما تقدم فى المسألة قبل: أن كل علم لا يفيد علا (1) فليس فى الشرع مايدل على استحسانه ؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنا شرعا ، ولو كان مستحسنا شرعا لبحث عنه الأولون (٢) من الصحابة والتابعين ، وذلك غير موجود . في اللام عنه كذلك

(۱) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالهندسة والكيمياء والعلب وألكهرباء وغيرها فليست داخلة فى كلامه ولا يسح أن يقصدها لانها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع فى الضروريات والحاجيات الخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهى وسيلة الى التعبد أيضا لان التعبدهو تصرف العبدفي شؤون دنياه وأخراه عمل يقيم مصالحهما بحيث يجرى فى ذلك على مقتضى مارسم له مولاه، لاعلى مقتضى هواه، كا سيأتى للمؤلف

(۲) ممنوع و فكم من علم شرعى لم يبحث عنه الاولون لعدم الحاجة اليه عندهم و
 أقربها الينا علم الاصول ولم يبدأ البحث فى تأصيل مسائله فى عهد الصحابة والتابعين

إليّك الْكِتَابَ بِالْحَقَّ فَاعْبُدِ الله كُخْلِها له الله بِن الله الله الله الله الله المقصود الآية ، وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصى كلها دال على أن المقصود التعبد لله : وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده ، سبحانه لا شريك له . ولذلك قال تعالى : (فَاعْلَمُ الله وَأَنْ لا إِله إلا الله وَآسَعُفْرِ النّذِيكَ) وقال : (فَاعْلَمُ وَالْحَيُّ لا إِله إلا هُو قَانٌ لا إِله إلا هُو . فَهَلَ الله الله الله وقال : (هُو الْحَيُّ لا إِله إلا هُو قادٌ عُوه مُغاصِين لَهُ أَنْ مُ مُسْلِمون 18) وقال : (هُو الْحَيُّ لا إِله الإَنْهُ وَأَنْ لا إِله الله الله بطلب الله وحده ، أو جعل مقدمة لها . بسل أدلة التوحيد عكذا جرى مساق القرآن فيها : إلا تَذَكِرَةً ، إلا كذا؛ وهوواضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم . والآيات في هذا المعنى لا تحصى

والثالث ماجاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل و إلا فالعلم عارية وغير منتفع به فقد قال الله تعالى : (إِنَّمَا يَخْشَى الله مِنْ عبادهِ الْمُلَماءُ) وقال وقال: (وَإِنّه لَذُو عِلْمَ لِمَا عَلَمناهُ) قال قتادة : يعنى لذو عمل بما علمناه . وقال تعالى : (أُمَّن هُو قانِت انا الله الله الساجدا وقائماً يَحْذَرُ الآخِرَة الساجرا الله أن قال : قُلْ هَلْ يَسْتُوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الآية . وقال تعالى : (أُنَّن مُرُون النّاس بالبر وتكفّ ون أنفُ كُمْ وأَنْتُم تَتْلُون السكتاب) وروى عن أبى جعفر محمد بن على في قول الله تعالى : ﴿ فَكُمْ يَكُم وانْهُم والفاوُونَ ﴾ قال : عن أبى جعفر محمد بن على في قول الله تعالى : ﴿ فَكُمْ يَكُم وانْهِم والفاوُونَ ﴾ قال : قوم وصفوا الحق والعدل بالسنتهم ، وخالفوه إلى غيره . وعن أبى هريرة (١) قال : « ان

⁽۱) وفى البخارى ومسلم عن ابى وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء الثنى منالتيسيرفي باب الرياء

في جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء ، فيشرف علمهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول : ماصيَّر كم في هذا ، وإنما كنا نتعلم منكم ؟ قالوا : إنّا كنا نأمر كم بالأ مر ونخالف كم إلى غيره (1) » وقال سفيان الثورى : «إنما يتعلم العلم ليتق به الله وانما فضل العلم على غيره لانه يتقى الله به » وعن النبي على أنه قال : « لا تزول قد ما العبد يوم القيامة حتى يُسأل عن خس (٢) خصال وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه ? » وعن أبي الدرداء : «انما أخاف أن يقال لى يوم القيامة : أعلمت أم جهلت ? فأقول علمت ألى فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلاجاء تنى تسألنى فريضتها ، فتسألنى الآمرة هل التمرت ، والزاجرة هل ازدجرت ، فأعوذ أبلله من علم لا ينفع ، ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا يسمع » وحديث أبى هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم الناريوم القيامة قال فيه : « ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن ، فأ في به فعر فه يعمه فمر فها فقال : ماعملت فها ؟ قال . تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن وقال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال . كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال . كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال . كذبت كله و في المه في في المه في في الدياء . فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال . كذبت كله و في المناز المناز المناز المن المناز ال

(۱) ذكره في كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياه الدين عن الديلمي عن أبى هريرة الا إنه قال فيه (أرحية) بدل (ارحاه) ولم يذكر لفظ السوه بعد العلماه. وفي البخاري ترجمة بمعني هذا الحديث

وي به وي (٢) أخرجه في التيسير عن الترمذي بلفظ لا يزول قدما عبديوم القيامة حتى يسأل عن اربع . وفي الترمذي روايتان احداها عن خس وقد ضمّها، وفيها : وماذا عمل فيها علم ، والاخرى وعن علمه فيها فعل. وقال عن الثانية حديث صحيح

وقال فى الترغيب والترهيب بعدان ساق الحديث عن الترمذى - ورواء البيهق وغيره من حديث معاذ بن جبل ماتزال قدما عبد يوم القيامة حتى يدأل عن اربع الى ان قال وعن علمه ماذا عمل فيه

وجهه حتى ألنى في النار (١) » وقال: «إنّ مِنْ أَشَدَ الناس عذابا يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه (٢) » وروى أنه عليه السلام كان يستعيذ من علم لا ينفع (٣) . وقالت الحكاء: « من حجب الله عنه العلم عذّ به على الجهل . وأشدُ منه عذابا من أقبل عليه العلم فأ دبر عنه ، ومن أهدى الله اليه علما فلم يعمل به . » وقال معاذ بن جبل: اعلموا ماشئم أن تعلموا ، فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا . وروى أيضا مرفوعاً الى النبي يَرَابِينَ وفيه زيادة : « إن العلماء همتهم الرعاية . و إن السفهاء همتهم الرواية » . وروى موقوفا أيضا عن أنس بن مالك . وعن عبدال حن بن غنم قال : حدثني عشرة من أصحاب رسول الله يَرَابِينَ ، قالوا : كنا نتدارس العلم في مسجد قُباء ، إذ خرج علينا رسول الله يَرَابِينَ فقال : « تعلّموا ماشئتم أن

(۱) رواه احمد ومسلم والنسائى، ورواه فى المصابيح بطوله فى الصحاح، ورواه فى التيسير باختلاف فى اللفظ وفيه ياابا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم الناريوم القيامة

(٣) عن زبد بن ارقم رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم أنى أعوذ بك من علم لاينفع ومن قلب لايخشم ومن نفس لاتشبع ومن دعوة لايستجاب لهارواه فى الترغيب والترهيب عن مسلم والترمذى والنسائى وهو قطعة من حديث طويل

تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا (١) ه وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له: كلّ ماتسأل عنه تعمل به ? قال: لا . قال: فما تصنع باز دياد حجة الله عليك ؟ وقال الحسن : «اعتبر وا الناس بأعلم ، ودعوا أقوالهم ، فان الله لم يدّع قولا إلا جعل عليه دليلا من على يصدقه أو يكذّبه ، فإذا سمعت قولا حسنا فرويدا بصاحبه ، فإن وافق قونه عمله فيعم ونعمة عين » وقال ابن مسعود : « إن الناس أحسنوا القول كلهم ، فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظه ، ومن خالف فعله قوله فإنما يو بخ نفسه » وقال الثورى : «إنما يطلب الحديث ليتنى به الله عز وجل ، فلذلك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما الملم وسيلة من الوسائل ، ليس مقصودا لنف من حيث النظر الشرعى ؛ وإنما هو وسيلة من الوسائل ، ليس مقصودا لنف من حيث النظر الشرعى ؛ وإنما هو وسيلة الى العمل . وكل ماورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ماهو مكلف بالعمل به

فلايقال . إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله ، و إن منازل العلماء فوق منازل الشهداء ، و إن العلماء ورثة الأنبياء ، و إن مرتبة العلماء تلى مرتبة الأنبياء ، و إذا كان كذلك ، وكان الدليل الدال على فضله مطلقالا مقيدا، فكيف يُنكر أنه فضيلة مفصودة لاوسيلة ؟ هذا . و إن كان وسيلة من وجه ، فهو مقصود لنفسه أيضا ، كالإيمان فإ نه شرط في صحة العبادات ، ووسيلة إلى قبولها ، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه

⁽۱) فيه روايتان تخالفان هـذه في بعض الالفاظ: احداهما لابن عـدى والحطيب بسند ضعيف عن أبى الدرداه، والثانيـة لأبى الحسن بن الأخرم فى أماليه عن انس (عزيزى)

الموافقات _ ج ١ م ٥

لأنا نقول: لم يتبت فضله مطلقا، بل من حيث التوسل به الى العمل الله الما معاتقد مذكره انفا. و إلا تعارضت الأدلة ، وتناقضت الآيات والأخبار ، وأقوال السلف الأخيار . فلا بد من الجمع بينها وما ذكر آنفا شار حلا ذكر في فضل العلم والعلماء . وأما الإيمان فإ نه عمل من أعمال القلوب ، وهو التصديق ، وهو ناشىء عن العلم . والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض ، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها . أما العلم فإ نه وسيلة ، وأعلى ذلك العلم بالله ، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمتنضاه ، وهو الإيمان بالله

فإن قيل: هذا متناقض ، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به .

قيل: بل قد يحصل العلمع التكذيب به فإن الله قال في قوم . (وجَحَهُ وا يها إسْدَيْهُ مُهَا أَنْهُ مُهُمُ) وقال: (الَّذِينَ آ تَيْنَاهُمُ الْكَتَّابَ بِشْرِ فُونَهُ كَمَايَهُ وَوْنَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمُ لَيَكُسْتُمُونَ الْحِقَّ وَهُمْ يَنْلَمُونَ) وقال: (الَّذِينِ اللهُ عَلَيْهُمْ اللهِ يَنْ خَسِرُوا أَنْفُ يَهُمُ لَا يَوْمَنُونَ) فَأَنْهُم الله عليه وسلم ، ثم بين أنهم فهُمْ لا يُؤْمنُونَ) فأثبت لهم المعرفة بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ثم بين أنهم لا يؤمنون . وذلك مما يوضح أن الإيمان غير العلم ، كما أن الجهل مغاير للكفر

نعم قد يكون العلم فضيلة و إن لم يقع العمل به على الجلة ، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف ، إذا فرض أنها لم تقع في الخارج ، فإن العلم بها حسن ، وصاحب العلم مثاب عليه ، و بالغ مبالغ العلماء ، لكن من جهة ماهو مظينة الانتفاع عندوجود محله، ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة . كما أن في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة و إن لم يأت وقت الصلاة بعد ، أوجاء ولم يمكنه اد الوهالعذر . فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلى لم يصح له ثواب الطهارة فكذلك إذا علم على أن لا يصل لم ينفعه علمه . وقدوجدنا وسمعنا أن كثيرا من النصارى واليهود علم على أن لا يسلم ، ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافعا يدرفون دين الاسلام ، ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافعا

لجم مع البقاء على الكفر ، باتفاق أهل الإسلام . فالحاصل أن كل علم شرعى ليس عطاوب إلا من جهة ما يتوسل به اليه وهو العمل

(فصل) ولا ينكر فضل العلم في الجلة إلا جاهل ؛ ولكن له قصد أصلى وقصد تابع

فالقصد الأصلى ماتقدم ذكره ؟ وأما التابع فهو الذي يذكره الجهور من كون صاحبه شريفا ، وإن لم يكن في أصله كذلك، وأن الجاهل دفي ، ، وإن كان في أصله شريفا ؟ وإن توله نافذ في الأشعار والأبشار ، وحكمه ماض على الخلق ، وأن تعظيمه واجب على جميع المكلفين ، ذقام لهم ، قام النبي ، لأن العلماء ورثة الأنبياء وأن العلم جمال ومال ورتبة لانوازيها رتبة ، وأهله أحياء أبد الدهر إلى سائر ماله في الدنيا من المناقب الحميدة ، والما ثر الحسنة ، والمتازل الوفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعا ، كما أنه غير مقصود من العلم شرعا ، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، وإن كان صاحمه يناله

وأيضا فإن فى العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة ، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوزله، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس، ومُيكت اليها القلوب وهو مطلبخاص، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب العلم للتفكه به ، والتلذذ بمحادثته ، ولا سيا العلوم التى للمقول فيها مجال ، وللنظر في أطرافها متلم ، ولائمة نباط الحجهول من المعلوم فيها طريق متبع

ولكن كل تابع من هده التوابع إما أن يكون خادما القصد الآصلي أو لا . فإن كان خادماً له فالقصد اليه ابتداء صحيح . وقد قال تعالى في معرض المدح (و الَّذِين يَقُولُون رَبَّنا هِبْ لَنا مِن أُزُوا جِنا وَذُرَّيًا تِنا قُرُّةَ المُدح أَ عُيْنِ وَاجْعَلْمَا المُتَوِّينَ إِمَاماً). وجاء عن بعض السلف الصالح : اللهم اجعلني من أغة المنقين . وقال عر لابنه حين وقع في نفسه أن الشجرة التي هي مثل من أغة المنقين . وقال عر لابنه حين وقع في نفسه أن الشجرة التي هي مثل

المؤمن النخلة . : « لَأَن تكون قلتُها أحبُّ الى من كذا وكذا » وفى القرآن عن ابراهيم عليه السلام: (واجْملُ لى اِسانَ صِدْق فى الْآخِرِينَ) . فكذلك إذا طلبه لم فيه من الثواب الجزيل فى الآخرة ، وأشباه ذلك .

وإن كان غير خادم له فاقصد اليه ابتداء غير صحيح ، كتمامه رياء ، أو لينال لبكارى به السفهاء ، أو يباهى به العلماء ، أو يستميل به قاوب العباد ، أو لينال من دنياه ، أو ما أشبه ذلك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهد في من دنياه ، أو ما أشبه ذلك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهد في التعلم ، ورغب في التقدم ، وصحب عليه إحكام ماا بتدأ فيه ، وأنف من الاعتراف بالتقصير ، فرضى بحاكم عقله ، وقاس بجهله ، فصار بمن سئل فأفتى بنير علم فضل وأضل . أعاذنا الله من ذلك بفضله . وفي الحديث : «لا تملمو العلم لتباعوا به العلماء ، ولا لتم المنازوا به الجالس ، فمن فعل ذلك فالنار به العلماء ، ولا لتم عرف الجنة يوم القيامة (٢) » وفي بمض الحديث سئل عليه من الدنياء لم يجد عرف الجنة يوم القيامة (٢) » وفي بمض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال : « هو الرجل يتعلم العلم يريد أن بجلس اليه (٢٠)» الحديث! وفي القرآن العظيم : (ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب الخديث؛ وفي المنى كثيرة

(۱) رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهق عن جابر (ولفظه ولا تخيروا به المجالس)ورواه أيضا ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب)

(۲) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهسلة عن ابى داود وابن
 ماجهوابن حبان في صحيحهوالحاكم وقال صحيح على شرط البخارى ومسلم

(٣) رواه في الجامع الصدفير عن الديلمي في مستند الفردوس عن ابي هريرة بلفظ احذروا الشهوة الحفية العالم يحب أن يجلس اليسه ـ قال العزيزي ضعف وقال المناوى قال ابن حجر فيه إبراهيم بن محمد الاسلمي متروك

المقدمة الثامنة

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً أعنى الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق — هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخلى صاحبة جاريا معهواه كيفا كان ، بلهو المقيد لصاحبه بمقتضاه ، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها ومعنى هذه الجلة (1) أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى الطالبون له ولما يحصلوا على كاله بعد ، و إنما همى طلبه فى رتبة التقليد . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل به ، فبمقتضى الحل التكليفى ، والحث الترغيبى والترهيبى . وعلى مقدارشدة التصديق يخف ثقل التكليف . فلا يكتنى العلم ههنابا لحل ، دون أمر آخر خارج مقوله ، من زجر ، أو قصاص ، أو حد ، أو تعزير ، أو ماجرى هذا المجرى . ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك ، إذ التجربة الجارية فى الخلق قد أعطت فى هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متملقه النقيض بوجه

والمرتبه الثانية الواقفون منه على براهينه ، ارتفاعا عن حضيض التقليد المجرد ، واستبصارا فيه ، حسها أعطاه شاهد النقل ، الذي يصدقه العقل تصديقا يطمئن اليه ، ويعتمد عليه ، إلا أنه بَعد منسوب الى العقل لا الى النفس ، يعمى أنه لم يصر كالوصف الثابت للانسان ، و إنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعلوم المحفوظة ، التي يتحكم عليها العقل ، وعليه يعتمد في استجلابها ، حتى تصير من جملة مودعاته . فهؤ لاء إذا دخلوا في العمل خف عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق في المرتبة الاولى ، بل لانسبة بينهما . إذ هؤ لاء يأبى لهم البرهان المصديق أن يُكذب العمل على مخالفة البرهان المصدق أن يُكذب العمل على مخالفة

(٢) أولئك الثلاثه أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة

العلم الحاصل لهم ؛ ولكنهم حين لم يصر فلم كالوصف ، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج . غيرانه يتسع في حتهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات ، بل نم أمور أحر كمحاسن العادات ، ومطالبه المراتب التي بلغوها بما يليق بها ، وأشبادذاك . وهذه المرتبة ايضا يقوم البرهان عليها من التجر بة . إلا إنها أخفى مما قبلها ، فيحتاج الى فضل نظر موكول الى ذوى النباهة في العلوم الشرعية ، والأخذ في الاتصافات السلوكية .

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة ، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا يُنظر إلى طريق حصولها ، فإن ذلك لا يحتاج اليه ، فهؤ لاء لا يخليهم العلم وأهواء هم إذا تبين لهم الحق ، بل يرجعون إليه رجو عهم الى دواعيهم البشرية ، وأوصافهم الطلقية

وهذه المرتبة هي المترجم لها .

والدليل على صحبها من الشريعة كثير، كقوله تعالى: (أَمَّنْ هُوَ قَا نِتَ آفَا اللَّيْلِ سَاجِدًا وَفَائِماً يَعَدَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُورَ حَمَّةَ رَبِّهِ فِي) ثم قال . (قُلْ عَلَّ سَاجِدًا وَفَائِماً يَعَدَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُورَ حَمَّةَ رَبِّهِ فَا اللّهِ الْعَلَمِ اللّه اللّه اللّه الله أولى العلم من أجل العلم ، لا من أجل غيره . وقال تعالى: (الله نزل الله نزل الله أولى العلم من أجل العلم ، لا من أجل غيره . وقال تعالى: (الله نزل الله أولى العلم من أجل العلم ، لا من أجل عَيْره منه جُلُودُ الذين يَخْشُونَ رَبِّهم العلماء ، لقوله : (إنها يخشَى الله مِنْ عباده العلما) وقال تعالى: (وإذا سيموا ما أُنزِلَ إلى الرسول ترى اغينهم تفيض مِن الدَّمع وقال تعالى: (وإذا سيموا ما أُنزِلَ إلى الرسول ترى اغينهم تفيض مِن الدَّمع مبانا عرفوا من الحول الآية ، ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه ، وهو معنى هذه المرتبة ، با: روا إلى الانقياد والإيمان ، حبن عرفوا من علمهم أن ماجاء به موسى عليه السلام حق ، ليس بالسحر ولا الشعوذة ، ولم

يمنعهم من ذلك البخويف ولا التعذيب الذي توعدهم به فرعون . وقال تعالى : (و تلك الأمثالُ تَضرُبها للناسِ وما يعقِلُها إلا العالمونَ). فحصر تعقلها في المالمين ، وهو قصد الشارعمن ضرب الأمثال . وقال : (أَهْمَـن يَمَّلُمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إليك مِن ربِّكَ الحقُّ كمَّن هُو أَعي؟) . ثم وصف أهل العلم بقوله : (الذين و فون بربهد الله) إلى آخر الأوصاف، وحاصلها يرجع الى أن العلماء هم العاملون وقال في أهل الإيمان _ والإيمانُ من فوائد العلم _ (إنَّماالمؤمنونالذين إذاذُ كُرَّ اللهُ وَجِلَتْ قُاو بهم _الى أن قال_أولَيْكُ هُمُ المؤمنون حقًّا). وإن هنا قرَن العلماء فى العمل بمتنصى العلم ، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون فقال تمالى : (شَهِدَ اللهُ أَنَّه لا إله إلا هو والملائكةُ وأُولُو العالم قائمًا بالقـط لآالهُ الا هو). فشهادة الله تعالى وفق علمه (١) ظاهرة التوافق، إذ التحالف محال ، وشهادة الملائكة على وفق ماعاموا صحيحة ، لأنهم محفوظون من المعاصي؛ أولو العلم أيضاً كذلك من حيث ُحفظوا بالعلم . وقد كانالصحابةرضي الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزبهم ذلك وأقلقهم ، حتى يسألوا النبي الله يُراكِي الله البقرة : (و إِنْ تُبْدُوا مافي أَ نُمْكِم أُو تَخَفُوه ..) الآية ا وقوله :(الذين آ مَذُو ولم ۖ يُلمسوا إِيما مُهم لِبُظلم ٍ ..) الآية !. و إنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنز ل. (٢) والادلة أكثر من أحصائها هنا. وجميعها يدل (١)أُ جرى الشهادة على ظاهرها. والمفسرون يقولون انهابمعنى|قامة الأدلة ونصب الدلائل في الكون على ذلك . فشهد بمنى أقام مايدل عليه (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

رسى الما الما الما علمهم علما ملجنًا لهسم الى الجرى على مقتضاء طوعاً أو كرها، (٢) لا نُه ال كان علمهم علما ملجنًا لهسم الى الجرى على مقتضاء لا نُه فوق الطاقة البشرية فلا يكون وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ماليس على مقتضاء لا نُه فوق الطاقة البشرية فلا يكون للم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية ؛ولابدمن حسابهم عليه كافي الآية الأولى؛ حصل لهم القلق الى أن فهموا ما يزيله عنهم

على أن العلم المعتبر هو الملجىء إلى العمل به

فإن قيل: هذا غير ظاهر من وجهين :

أحدها أن الرسوخ فى العلم إما أن يكون صاحبه محفوظا به من المخالفة أو لا . فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم ؛ ومعناه أن العلم بمجرده غيركاف فى العمل به ،ولا ملجى ، إليه . و إن كان محفوظا به من المخالفة لزم أن لا يقصى العالم إذا كان من الراسخين فيه ؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصى ما عدا الأنبياء عليهم السلام . و يشهد لهذا فى أعلى الأمور قوله تعالى فى الكفار : (وجَحدُوا بها واستَنَقَنَتُها أنفسهم ظُلها وعلُوًا) . وقال . (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كايعرفون أبناءهم ، و إن فريقاً منهم ليكتنفون الحق وهم يقلمون) . وقال : (وكيف يُحكمُ ونك وعبند هم التهوراة ليكنفها حكم الله أنه الآخرة من خلاق من بقد ذلك ؟) . وقال : (ولقد عَلمُ وا كمن المتراه مَالهُ فى الآخرة من خلاق من مَقال ولينس ما شروا به أنفسم لو كانوا الشراه مَالهُ فى الآخرة من خلاق من قائبت لم المعاصى والمخالفات مع العلم . فلو يَعلمون) وسائر ما فى هذا المنى ؛ فأثبت لم المعاصى والمخالفات مع العلم . فلو

والثانى ما جاء من ذم العلماء السوء بوهو كثير . ومن أشد مافيه قوله عليه السلام : « إن اشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه » (١) وفى القرآن: (أ تأمرون الناس بالبعر و تبسون أ نفسكم وأ نتم تتلون الكتاب ؟) وقال : وقال : (إن الذين يكتمون ما أنزا مين البينات والهدى) الآية ! وقال : (إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به تمناً قليلاً) الآية ا وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم الناريوم القيامة والأدلة فيه

⁽٤) تقدم بلفظ ان من اشد الناس الخ . .

كثيرة . وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ، ولا هو ثما يمنعهم. عن إتيان الذنوب ؛ فكيف يقال : إن العلم مانع من العصيان ؟

فالجواب عن الأول أن الرسوخ فى العلم يأبى للمالم أن يخالفه ، بالأدلة المتقدمة ، وبدليل التجربة العادية ؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرّف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا . فإن تخلّف فعلى أحد ثلاثة أوجه :

الأول مجرد المناد، فقد يخُّا لَف فيه مقتضى الطبع الجبلى؛ فغيره أولى ؛ وعلى ذلك دل قوله تعالى : (وجَحَدُوا بِها) الآية ! وقوله تعالى : (ودَّ كثيرٌ من أهلِ الكتابِ لو بَرُدُّونكم مِن بعد إيمانيكم كُفُّاراً حسداً من عند أ نفسيم مِن بَعد ما تبينٌ لم الحق) وأشباه ذلك. والغالب على هذا الوجه أن لايقع إلا لغلبة هوى ، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك ، بحيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لايعرف معروفا ولاينكر منكرا

والثانى الفلتات الناشئة عن الغفلات التى لا ينجو منها البشر؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم. وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى : (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون مِن قريب) الآية!. وقال تعالى : (إن الذين اتقو إذا مستم طائف من الشيطان تذكروا فإ ذاهم مُبصرون المومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة ، كالا يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجبلية ، فقد لا تبصر العين ، ولا تسمع الأذن ، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما ، فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب الله ، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإ بصار ، فما نحن فيه كذلك

(۱) أى فيصاب بسقطة فى وهدة لانه لم يبصرها ،أوتؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فيتقيها. كل هذا منغفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك. فلتات العالم والثالث كونه ليس من أهل هذه المرتبة ، فلم يصر العلم له وصفا ، أو كالوصف ، مع عد من أهلها. وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه ، أو اعتقاد غيره فيه . ويدل عليه قوله تعالى : (و مَن أَضَلُ يُسَى اتّبع هواهُ إِفير هذى مِن الله في اوفى الحديث : «إن الله لا يقيض العلم انزاعا ينتزعه من الناس _ إلى أن قال _ انحذ الناس رؤساء جهالا فسلوافاً فتوا بغير علم فصلوا وأضلوا وأضلوا " » وقوله : هستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ،أشد ها فتنة على أمتى الذين يقيسون الأمور بارائهم (١) » الحديث ! فهؤلاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علما ، فليسوامن الراسخين في العلم ، ولا من صار لهم كالوصف ، وعند ذلك لاحفظ لهم في العلم ، فلااعتراض بهم.

فأما من خلا عن هذه الأوحه النالاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم ع حسبا نصته الأدلة ، وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير . وقد روى عن النبي بيالي أنه قال «: إن لكل شيء إقبالا وإدبارا ، وإن لهذا الدين إقبالا وإدبارا ، وإن من إقبال هذا الدين ما بعثى الله به ، حتى إن القبيلة لتتفتّه من عند أُ سرها، أو قال آخرها ، حتى لا يكون فيها الا الفاسق أو الفاسقان ، فهما مقموعان ذليلان إن تكاما أو نطقاً أهما و قيرا واضعاً هذا (٣) » الحديث ! وفي الحديث «سيأتي

- (١) رواه الشيخان والترمذي
- (١) سيقول عنه المؤلف في المسألة التاسمة من كتاب الاجتهاد : انه ذكره ابن عبد البر بسند لم يرضه ـــ وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا
- (ع) ذكره فى كتابراموز الحديث (للشيخ احمد ضياء الدين) كماياتى : لحكل شىء اقبال وادبار ؛ وان من اقبال هذا الدين ان يفقه القبيسة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الجافي أو الرجلان ؛ وان من ادبار هذا الدين ان يجفو القبيلة كلها باسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الفقيه اوالرجلان فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك اعوانا ولا أنصارا ـ رواه ابن السنى وأبو نعيم عن ابى أمامة

على أمتى زمان يكثر القراء، ويقل الفتهاء، ويقبض العلم، ويكثر الهرج (١)_ إلى أن قال ــ ثم يأتى من بعد ذلك زمان كيقرأ القرآنَ رجال من أمتى لا يجاوز تراقيهم ، ثم يأتى من بمد ذلك زمان يجادا المنافق المشرك بمثل ما يقول » وعن على : «ياحملة العلم اعملوا به ، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله ، وسيكون أقوام بحماون العلم لا يجاوز تراقيهم ، تخالف سر بريُّهم علانيتَهم ، وبخالف علمهم عملهم ، يتعدون حُلُقًا يباهي بعضهم بعضا ؛ حيى إن الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدعه . أولئك لاتصمدأ عالم تلك الله عز وجل».وعن ابن مسعود . «كونوا للملم رعاةً ، ولا تكونوا له رواة ، فإنه قد يَرعوى (٢) ولا يروى ، وقد يروى ولا يرعوى »وعنا بى الدرداء «لا تكون تقياحي تكون عالما ، ولا تكون بالعلم جميلا حتى تكون بمعاملا ». وعن الحسن: «العالم الذي وافق علمه عمله ، ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث ، سمع شيئًا فقاله ». وقال الثورى : «العلماء اذا علموا عملوا ؛ فإذا عملوا شفلوا ؛ فاذا شُغلوا فَقدوا ، فاذا فُقَدُوا طُلْبُوا ، فاذا طُلْبُوا هَر بُوا . » وعن الحسن قال : «الذي يفوق الناسَ في العلم جدير أن يفوقهم في العمل » .وعنه في قُول الله تعالى : (وعُلُّمَا ثُمُ مالم تعلنوا أنتم ولا آباؤُكم) .قال : عُلَمتم فَعلِمتم ولم تعملوا ، فوالله ماذلكم بعلم . وقال النوري «العلم يَهتف بالعمل ، فإن أجابه ،و إلاّ ارتحل » . وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذي يلجيء الى العمل. وقال الشعبي : «كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل مه ومثله عن وكيعين الجرّاح . وعن ابن مسعود : «ليس العلم عن كثرة الحديث ، انما العلم خشية الله. » والآثار في هذا النحو كثيرة

⁽١) أخرجه الطبراني في الآوسط والحاتم عن أبي هريرة (٢) لملها فانه قد ُيرعي وكذلك ما بعدها

و بماذكر يتبين الجواب عن الإشكال النانى ، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون ، وإنما بمكون أدالم يكونوا كذلك فليسوا فى الحقيقة من الراسخين فى العلم ، وإنما هم رواة _ والفقه فيا رووا أمر آخر _ أو ممن غلب علمهم هوى غطى على القلوب _ والعياذ بالله .

على أن المنابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه، يجر إلى العمل به ويلجى، اليه، كا تقدم بيانه. وهو معنى قول الحسن: «كنا نطلب العلم للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وعن معمر أنه قال : كان يقال « من طلب العام الغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله ». وعن حبيب بن أبى ثابت: طلبنا هـذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد. وعن الثورى قال: «كنا نظلب العلم للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وهو معنى قوله فى كلام آخر: «كنت نظلب العلم للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وهو معنى قوله فى كلام آخر: «كنت أغيط الرجل بُعتم حوله، ويكتب عنه وفلما ابتليت به وددت أنى نجوت منه أغيط الرجل بُعتم حوله، ويكتب عنه وفلما ابتليت به وددت أنى نجوت منه كفافا ، لا على ولا لى »و عن أبى الوليد الطياليي قال: سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول: « طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ماترون » وقال الحسن: «لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وماعند، ، فا زال بهم وقال الحسن: «لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وماعند، ، فا زال بهم وأرادوا به الله وماعنده ، » فهذا أيضا مما يدل على صحة ما تقدم

(فصل) ويتصدى النظر هنافى تحقيق هذه المرتبة ، وماهى ؟ والقول فى فلك على الاختصار أنها أمر باطن ، وهو الذى عبتر عنه بالخشية فى حديث ابن مسود ؛ وهو راجع إلى معنى الآية ، وعنه عبر فى الحديث فى أول مايرفع من العلم الخشوع (١) . وقال مالك : « ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور

⁽۱) روى فى التيسير عن الترمذى حديثا طويلا جاه فيه اول علم يرفع من الناس الحشوع

يجمله الله في القلوب . » وقال أيضا : « الحكمة والعلم نور بهدى به الله من يشاء ؛ وليس بكثرة المسائل ، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافي عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود. » وذلك عبارة عن العمل بالعلم، ن غير مخالفة . وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره . وفي كتاب الاجتهاد مناطرف ، فراجعه إن شئت ، و بالله التوفيق

المقدمة التاسعة

من العلم ماهو من صلب العلم ، ومنه ماهو مُلَح العلم ، لا من صلبه ، ومنه ماليس من صلبه ولا ملحه ، فهذه الثانة أفسام

القدم الأول هو الأصل والمهتمد ، والذي عليه مدار الطلب ، و إليه تنتهى مقاصد الراسخين ؛ وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعى . والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه . ولذلك كانت محفوظة فى أصولها وفر وعها كا قال الله تعالى : (إنّا نحن نزّاننا الذّا كرّ وإنّا له كَافظون) . لأنها ترجع إلى حفظ المقاصدالتي بها يكون صلاح الدار ين: وهى الضروريات، والحاجيات، والتحسينات ، وماهو مكل لها ومتميّم لأطرفها . وهى أصول الشريعة . وقد قلم البرهان القطمي على اعتبارها . وسأر الفر وعمستندة إليها . فلا إشكال فى أنها علم أصل ، راسخ الأساس ، ثابت الأركان

هــذا . و إنكانت وضعية لا عقلية ، فالوضعيات قد تجارى العقليات في إفادة العلم القطعى ؛ وعلم الشريعة من جماتها ؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لا شتات أفرادها ، حتى تصير في العقل مجوعة في كأبات مطردة ، عامة ثابتة ، غير زائلة ولا متبدأة ، وحاكة غير محكوم عليها ؛ وهــذه خواص

الكايات العقليّات. وأيضا فإن الكليات المتلية مقتبسة من الوجود؛ وهو أمر وضعى ، لا عقلى ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما

فَإِذَاً لَمْذَا الْقَسَمُ (1)خواص ثلاث ، بهنَّ يمتازُ عن غيره :

إحداها العموم والاطراد ؛ فاذلك جرت الأحسكام السرعية فى أفعال المسكافين على الإطلاق ، وإن كانت آحادها الخاصة لاتتناهى ؛ فلاعمل يفرض، ولا حركة ولاسكون يدعى ، إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا . وهومعنى كونها علمة . وإن فرض فى نصوصها أو معقولها خصوصما ، فهو راجع الى عموم؛ كالعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض، والمساقاة (٢) والصاعف المصراة (٣) وأشباه ذلك . فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكلها. وهى أمو رعامة . فلا خاص فى الظاهر إلا وهو عام فى الحقيقة . والاعتبار فى أبواب الفقه عبين ذلك

والثانية الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كالها نسخا ، ولأ تخصيصا لعمومها ، ولا تقييدا لا طلاقها ، ولارفعا لحكم من أحكامها ، لا بحسب

⁽١) أصوله وفروعه

⁽٢) ومموم النهى عن الغرر ، وعدم مسئولية الشخص عن فعدل غيره ، وفساد المماملات المشتملة على الحيالة فى النمن أو الأجرة مثلا ،يشمل بظاهر هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجمل حكمها مغايرا لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ماكان يشملها في الظاهر ، أطلقوا عليها أنها مستشاة وقالوا أنها خاصة .وهيفى الحقيقة قواعد كلية ايضًا انبنت على أسول من مقاصد الشريعة الثلاث

⁽٣) أنظر وجه نظمه في هذا السلك مع انهم قالوا انه حكم تعبدي محض

عموم المكافين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا الحسب زمان دون زمان ، ولا حال دون حال ، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع ، وما كان شرطا فهو أبدا شرط ، أو مندو با فمندوب ، وهكذا أبدا شرط ، وما كان واجبا فهو واجب أبدا ، أو مندو با فمندوب ، وهكذا جميع الأحكام . فلا زوال لها ولا تبدل ، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لحانت أحكامها كذلك.

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه ، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به . فاذلك أمحصرت علوم الشريعة فيا يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ، لازائد على ذلك . ولا نجد في العمل أبدا ماهو حاكم على الشريعة ، و إلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها . وهكذا سأر ما يُعد من أنواع العلوم . فإذاً كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم ، وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب ، والحد لله

والقسم الثانى وهو المعدود فى ملح العلم لافى صلبه مالم يكن قطعياً ، ولا راجعاً إلى أصل قطعى ، لل إلى ظنى . أو كان راجعاً إلى قطعى إلا أنه تخالف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة ؛ فهو مخيل ، وممايستفز العقل ببادى ، الرأى والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا يمعنى غيره ؛ فإذا كان هكذا صح أن يُعد فى هذا القسم

فأمّا تخلّف الخاصية الأولى وهو الاطّراد والعموم فقادح فى جعله من صلب العلم ، ولأن عدم الاطراد يقوى جانب الاطراح ، ويضعف جانب الاعتبار، إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ، ويقرّبه من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد ، فلا يوثق به ولا يبنى عليه .

وأما تخلّف الخاصية الثانية وهو الثبوت ، فيأباه صلب العلم وقواعده ؛ فإنه إذا حكم في قضية ، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض

لأحوال ، كان حكمه خطأ وباطلاً ، من حيث أطلق الحبكم فيما ليس بمطلق، أو عم فيما هو خاص ؛ فقد م الناظرُ الوثوقَ بحكمه . وذلك معنى خروجه عرب صلب العلم .

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكما، ومبنياً عليه، فقادح أيضاً ، لأنه إن صح فى العقول لم يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يتفرج به ؛ وإن لم يصح فأحرى فى الأطراح ، كباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوم هم .

ولتخلُّف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ماسواها :

﴿ أحدها ﴾ الحيكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة ، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود ، وكونها على بعض الهيئات دون بعض ، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل ، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار ، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة ، وفي ما لأماكن المعروفة ، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لاتهتدى العقول المعاود نعوه ، (١) فيأتى بعض الناس فيطرق إليه حكما يزعم أنها اليه بوجه ، ولا تطور نحوه ، (١) فيأتى بعض الناس فيطرق إليه حكما يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع ؛ وجميعها مبنى على ظن (٢) وتخمين غير مطرد في بابه ، ولا مبنى عليه عمل ، بل كالتعليل بعد الساع للأمور الشواذ . وربما كان من هذا النوع ما يُعد من القسم الثالث ، لجنايته على الشريعة في دعوى

⁽١) أي لا تحوم حبته من الطور وهو الحوم حول الشيء

رُ٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبنى على ظنى وربما يستفاد منه أن قوله سابقا الا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصا بما كان مبنيا على قطمى وأنه لو كان ظنيا وانتنى فيه خاصة أو اكثر يصح أن يمد من هذا القسم فتأمل

ماليس لنا به علم ، ولا دليل لنا عليه (١).

والثانى تعمَّل الأخبار والآثار على الترام كيفيات لا يازم مثلها ، ولا أيطلب الترامها ، كالا حاديث المسلسلة التي أنى بهاعلى وجوه ملترمة فى الزمان المتقدم على غير قصد ، فالترمها المتأخرون بالقصد ، فصار تحملها على ذلك القصد لحرياً له بحيث يتعني فى استخراجها ويبحث عنها بخصوصها ، مع أن ذلك القصد لا ينبنى عليه على ، وإن صحبها العمل ، لأن تخلقه فى أثناء تلك الأسانيد لا يقدح فى العمل بمقتضى تلك الأحاديث ، كا فى حديث : « الراحمون يرحمُهم الرحن (٢) ، فإنهم الترووا فيه أن يكون أول حديث يسمعه التليد ، ن شيخه ، فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ، وليس (٢) بمطرد فى جميع ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ، وليس (٢) بمطرد فى جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها ، حتى يقال إنه مقصود . فطلب مثل ذلك من مُلح العلم لا من صُلبه

والثالث التأتق (٤) في استخراج العديث من طرق كثيرة ، لا على قصد طلب تواتره ، بل على أن يعد آخذاً له عن شيوخ كثيرة ، ومن جهات شي ، و إن كان راجعاً إلى الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم ؛ فالاشتغال بهدا من الملح ، لا من صلب العلم . خرج أبو عمر بن عبد البر عن حزة بن محد

(۱) كالنهى عن اتخاذ التهائيل يقولون ان العلة فى التحريم خشية ان تجر الى احترامها ثم الى عبادتها لقرب الالف بعبادة الاوثان فلما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها . فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى)

(۲) رواه احمد وابو داود والترمذي وقال حسن صحيحوفي رواية يرحمم الله

(٣) فيكون انتفى فيه الخاصتان المنتفيتان في المثال قبله

(٤) وهو بماانتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لانه مادام ذلك راجعا الى كثره الرواة في بعض طبقاتهم في الحديث لا الى جميع الطبقات حتى يفيد قوه في الحديث لا يكون فيه فائده ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره

الكنانى قال: خرَّجت حديثاً واحداً عن الذي عَلَيْ منمائتى طريق ، أو من غير مائتى طريق ـ شك الراوى _قال: فداخلنى من ذلك من الفرح غير قليل ، وأعيبت بذلك ، فرأيت بحبي بن معين في المنام ، فقلت له : يا أبا زكر يا قد خرَّجت وأعيبت بذلك ، فرأيت بحبي بن معين في المنام ، فقلت له : يا أبا زكر يا قد خرَّجت حديثاً عن الذي المنت عنى ساعة ، ثم قال : أخشى من يدخل هذا تحت: «أ أنها كُم الدّ كَاثر به مهذا ماقال . وهو صحيح في الاعتبار به لأن تخريجه من طرق يسيرة كاف في المقصود منه ، فصار الزائد على ذلك فضلا لأن تخريجه من طرق يسيرة كاف في المقصود منه ، فصار الزائد على ذلك فضلا والرابع العلوم المأخوذة من الرؤيا ، مما لا برجع إلى بشارة ولا نذارة ؛ فإن كثيراً من الناس يسند لون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقى منها ، تصريحاً بوأنها وإن كانت صحيحة ، فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في منها الله وأنها أنها في المعلى وأنها المناني المذكورة آنفاً ، فإن ماقال فيها يحيى بن معين معين معين به مأخوذا من اليقظة لا من المنام ؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأنيسا . وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا

والخامس المسائل التي يختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع على إنما تُعد من الملح ، كالمسائل المنبّ عليها قبل في أصول الفقه ، ويقع كثير منها في سائر العلوم ، وفي العربية منها كثير ، كسألة اشتقاق الفعل من المصدر ، ومسألة اللهم ، ومسألة أشياء ، ومسألة الأصل في لفظ الاسم ، و إن انبني البحث فيها على أصول مطردة ، ولكنها لا فائدة يجنى ثمرة للاختلاف فيها . فهي خارجة عرف صلب العلم

⁽ ٢) فهذا من باب الغلى غير المطرد ولا ينبني عليه عمل

والسادس الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعانى العلمية والعملية ؛ وكثيراً ما يجرى مثل هذا لأهل التصوف في كتبهم ، وفي بيان مقاماتهم ، فينتزعون معانى الأشعار ، ويضعونها التخلق بمقتضاها ؛ وهو في الحقيقة من الملح (١)؛ لما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع ، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب ؛ ولذلك انخذه الوعاظ ديدنا ، وأدخلوه في أثناء وعظهم ؛ وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالاستشهاد بالمعنى . فإن كان شرعياً فقبول ، وإلا فلا

والسابع الاستدلال على تثبيت المعانى بأعمال المشار إليهم بالصلاح ، بناء على مجرد تحسين الظن ، لازائد عليه ، فإنه ربما تكون أعمالم حجة ، حسيا هو مذكور في كتاب الاجتهاد ، فإذا أخذ ذلك إطلاق فيمن يحسن الظن به فهو عند مايسلم من القوادح ... من هذا القسم ، لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ، ولكنه ليس من صلب العلم ، لعدم الطراد الصواب في عمله ، ولجواز تغيره فإنما يؤخذ .. إن سلم .. هذا المأخذ

والنامن كلام أرباب الأحوال (٢) من أهل الولاية ، فإن الاستدلال به من قبيل مانحن فيه وذلك أنهم قد أوغلوا فى خدمة مولاهم ، حتى أعرضوا عن غيره جلة ، فال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الاطراح لكل ما سوى الله وأعربوا عن مقتضاه ، وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجهور ، وهم إنما يكامون به الجمهور . وهو و إن كان حقًا فنى رتبته ، لا مطلقا ، لأ نه يصبر فى حق الأكثر من الحرج أو تكليف مالا يطاق ، بل ربحا فموا بإطلاق ماليس بمذموم إلا على وجه دون وجه ، وفى حال دون حال ؛ فصار أخذه بإطلاق موقعا

⁽۱) لاتها ليست قطعية ولا مبنية على قطعى غالبا ولا هي مطرده عامة (۲) وهو نما انتفى فيه الاطراد. وأخذكلامهم على الاطراد والاطلاق موقع فى مفسده الحرج او تكليف مالا يطاق. فالبحث فيكلامهم وشرحه من الملح

فى مفسدة ، بخلاف أخذه على الجلة فليس على هدا من صلب العلم ، و إنما هو من مُلَحه ومستحسناته

والتاسع حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده ، حتى تحصل الفَّتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحــد حقيقي ؛ كَمَا يَحْكَى عَنِ الْفُرْ اء النحوى أنه قال: من بَرع في علم واحد سُهلَ عليه كلُّ علم . فقال له محمد بن الحسن القاضي ـ وكان حاضرا في مجلسه ذلك . وكان ابن خالة الفراء _ فأنت قد برعت في عدك ، فخذ مسألة أسالك عنها م غير عدك ! ماتقول فيمن سها في صلاته تمسجد لسهود فسهافي سجود: أيضا ؟قال الفراء : لانهيُّ عليه .قل: وكيف ؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يصغر ؛ فكذلك السهوفي سجود السهولا يسجدله ، لا ته بمنزلة تصغيرالتصغير ، فالسجود السهو هوحير الصلاة ، والجبرلا يجبر ، كأن التصنير لا يصنر . فقال القاضي ماحسبت أن النسء يلد مثلك فأنت ترى مافى الجمع بين التصغير والمهو في الصلاة من الضعف ؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيُعتبر أحدُهم بالآخر . فاوجمه مها أصل واحد لم يكن من هدا الباب ع كمألة الكسأني مع أبي يوسف القادي بحصرة الرسيد روى أن أما يوسف دخل على الرشيد ، والكسأني يداعبه و يمازحه ، فقال له أبو يوسف : هدا الكوفي قداستفرغك وغلب عليك . فقال : ياأ بايوسف إنه ليأتيني بأسياء يشتمل عليها قلبي. فأقبل الكسأني على أبي يوسف ؛ فقال ياأ با يوسف! هل لك في مسألة ﴿ فقال نحوْ أَم فقه اقتال : بل فقه. فضحك الرشيد حتى فحص برجاه ثم قال : تلقى على أبي يوسف فقها إ قال نعم. قال ياأ با وسف ما تقول في رجل قال لا مرأته أنت طالق أن دخلت الداروفَتُهم أن ? قال: إذا دخلت طلقت ، قار أحطأت ياأ به وسف، فضحك الرشيد ثم قال: كيف الصواب عقل: إذا قال أن فقدوجب الفعل ووقع الطلاق، و إن قال إن فلم يجب ولم يقع الطلاق ، قال فكان أبو يوسف بعده الايدع أن يا بي الكسائي ، فهده

المسألة جارية على أصل لغوى لابد من البناء عليه في العِلمين

فهذه أمثلة نرشد الناظر إلى ماوراءها ، حتى يكون على بينة فياياً تى من العلوم و يذر ، فإن كثيرامنها يستفر الناظراستسحانها ببادى الرأى ، فيقطع فيها عره ، ويذر ، فإن كثيرامنها يستفر الناظراستسحانها ببادى الرأى ، فيخيب في طلب السلم سعيه . والله الواق

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ماحد تمناه بعض الشيوخ: أن أبالعباس ابن البناء سئل فقيل علم أنصل إن في هذا الباب ما وله تعالى: (إن هذان كسارح ان) الآية : إن فقال في الجواب: كما لم يؤثر القول في المقول ، لم يؤثر العامل في المعمول ، فقال السائل: ياسيدى : وما وجه الارتباط بين على إن وقول الكفار في النبيئين ؟ فقال السائل: ياسيدى : وما وجه الارتباط بين على إن وقول الكفار في النبيئين ؟ فقال الهائل: ياهذا المحادث بناهذا المحادث بناهذا المحادث من وبعرضه تطلب منها ذلك الرونق أو كلام اهذا معناه في فهذا الجواب في ماترى و وبعرضه على العقل يتبين ما بين ماهو من صلب العلم

والقسم الثالث وهو ماليس من الصلب ، ولا من الملح ، مالم برجع إلى أصل قطعى ولا ظنى ، و إنما شأنه أن يكر على أصله أوعلى غيره بالإبطال ، مماسح كونه من العلوم المعتبرة ، والقواعد المرجوع إليها ، في الأعمال والاعتقادات ، أو كان منهضا إلى إبطال الحق و إحقاق الباطل على الجلة . فهذا ليس بعلم ، لأنه يرجع على أصله بالإبطال ؛ فهوغير فابت ، ولاحاكم ، ولا مطرداً يضا، ولاهو من مُلحه ، على الملح هي التي تستحسنها الهقول ، وتستملحها النفوس ، إذ ليس يصحبها لأن الملح هي التي تستحسنها الهقول ، وتستملحها النفوس ، إذ ليس يصحبها منفر ، ولاهي مما تعادى العلوم ، لأنها ذات أصل مبنى عليه في الجلة . بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيسه شي من ذلك

هذا و إن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلشُبه عارضة ، واشتبا، بينه وبين ماقبله ، فريما عده الأنجبياء مبنيا على أصل ، فرالوا اليه من ذلك الوجه ، وحقيقة

أصله وم وتخييل لاحقيقاله ؛ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء كالا غراب باستجلاب غيرا المهود ، والجمعة بإ دراك مالم يدركه الراسخون ، والتبجح بأن وراء هذه المشهور ات مطالب لا يدركها إلا الخواص ، وأشهام خلك مالا يحصل منه مطلوب ، ولا يحور منه صاحبه إلا بالا فتضاح عند الامتحان ، حسما بينه الغزالى وابن العربى ومن تعرض لبيان ذلك من غيرها

ومثال هذا القسم ماانتحله الباطنية في كتاب الله ، من إخراجه عن ظاهره ، وأن المقصود وراء هذا الظاهر ، ولاسبيل إلى نيله بعقل ولانظر ، وإنما ينال من الإمام المعصوم تقليد الذلك الإمام . واستنادهم في جالة من دعاويهم الله علم الحروف ، وعلم النجوم ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع ، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ماادً عاد الباطنية ، حتى آل ذلك إلى مالا يمتل على حال ، فضلا عن غير ذلك . ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكمون . وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه ، ولا ، وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه ، ولا ، وهجه فلا تعلّم فلا تعلّم المعتلم فلا تعلّم فلا تعلّم فلا تعلّم فلا تعليه ، ولا ، وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه ، ولا ، وهجه

(فصل) وقد يعرض القسم الأول أن يعد من الثانى . و يتصور ذلك فى خلط بعض العلوم ببعض ؟ كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا ، فيرجع إلى تقريرها مسألة _ كايقررهاالنحوى _ لامقد مة مسلمة ، ثم يرد مسألته الفقهية إليها . والذى كان من شأنه أن يأنى بنا على أنها مفروغ منها فى علم النحو فيبنى عليها ، فلما لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها ، وفي تصحيحها ، وضبطها ، والاستدلال عليها ، كيفعله النحوى وأخذ يتكلم فيها ، وفي تصحيحها ، وضبطها ، والاستدلال عليها ، كيفعله النحوى صار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه . وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية ، فين حقي مأن أن فيها كايفعله فين حقي المادى في علم المدى في علم المددى في علم المدد ، كان فضلا معدودا من الملح إن عد منها . وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضا

و يمرض أيضا القسم الأول أن يصير من الثالث . و يتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها ، أو ذكر كبار المسائل لمن الا يحتمل عقله إلا صغارها ، على ضدالتربية المشروعة . فمثل هذا يوقع في مصائب ، ومن أجلها قال على رضى الله عنه: «حد واالناس بما يفهمون . أتحبون أن يُكذّب الله ورسوله ؟» وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامين ، حسبا هو مذكور في موضعه من هذا وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامين ، حسبا هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب ، وإذا عرض القسم الأول أن يُعدّ من الثالث ، فأولى أن يعرض المالي أن يعد من الأول . فلا يصح العالم في التربية العلمية إلا المحافظة على هذه المعانى وإلا لم يكن مربيا ، واحتاج هو إلى عالم يربيه

ومن هنا لا يسمح الناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أومستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة ،أصو لها وفرو عها ،منقولها ومقولها ،غير ُ مخفيد إلى التقليد والتعصب المذهب ، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض ، وإن كان حكمة بالذات ، والله الموفق الصواب

الحقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرَّحه النقل . والدليل على ذاك أمور :

الأولأنه لوجاز للمقل تخطى مأخذالنقل ، لم يكن الحد الذى حده النقل فائدة، لا أن الفرض أنه حدً له حدًا ؛ فإذا جاز تمد يه صار الحد غير مفيد . وذلك فى الشريمة باطل . فمأ د مى اليه مثله

والثانى ماتبين فى علم السكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسن ولا يقبع ، ولوفرضناد متمديا لماحد دالشرع ، لسكان محسنا ومقبعا ، هذا خلف

والثالث أنه لوكان كذاك لجاز إبطال الشريعة بالعقل ؛ وهذا محال باطل ويبان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحد المكلفين حدُوداً فى أفعالهم ، وأقوالهم ، واعتقاداتهم ؛ وهوجملة ماتضمنته . فإن جاز العقل تعدى حد واحد هو معنى تعدى جميع الحدود ؛ لأن ما ثبت للشئ ثبت لمثله ؛ وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله ، أى ليس هذا الحد بصحيح ؛ وإن جاز إبطال واحد ، جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد ، لظهور محاله

فان قيل هذا مشكل من أوجه:

الأول أن هذا الرأى هورأى الظاهرية، لأنهم واقفون معظواهر النصوص من غير زيادة ولانقصان. وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة ، ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأولون عليه

والثانى أنه قد ثبت للمقل التخصيص حسما ذكره الأصوليون في نحو: (والله على كلِّ شيء قديرٌ)و (على كلِّ شيء وكيلُ) و (خالقُ كلِّ شيء)، وهو نقص من مقتضى العموم ؛ فلتَجُز الزيادة ؛ لأنها بمعناه، (١)ولاَّن الوقوف

(۱) في أن كلا منهما تصرف اومن له النقص له "زياده" هكذا يفهم هذا الاستدلال مجملاحتى يكون للدليل بعده فائدة جديده" وهي أنها يشتركان في المنى الحاص المعلوب بناه الاسكال عليه في قوله ولما لم يعد الح الا ان تكون الواو في قوله ولان زائدة في النسخ. ثم يبتى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدى حد الشرع وأبطاله بالعقل سواه في ذلك النقص والزيادة وعليه فسكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص بما يقتضيه المموم تعديا أيضا يعترض به ويقول ان مااصلته هنا ينافيه اصل آخر وهو تخصيص المعلل وكونه نقصا بما حده الشرع تخصيص المعلل بالزيادة والنقص في الاشكال بالزيادة والنقص في الاشكال الثاني الى طرف النقص الاشكال الثاني الى طرف النقص الأشكال الثاني الى طرف النقص في أبعله، ثمقال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقس فأ بعله، ثمقال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقص مديجا في قوله وهو نقص يعني وهذا اشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة

دون حد النقل كالمجاوزله ، فكلاهما إبطال للحدّ على زعمك . فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر

والثالث أنَّ للأصوليين قاعدة فضت بخلاف هذا القضاء ؛ وهي أنَّ المهني المناسب إذا كان جليا سابقا الفهم عند ذكر النص ، صح تحكيم ذلك المهني في النص ، بالتخصيص له ، والزيادة عليه . ومثّاوا ذلك بقوله عليه السلام : « لا يقضي القاضي وهو غَضْبان » ، فنعوا _ لأجل معنى التشويش _ القضاء مع جميع المشوسّات ، وأجزوا مع مالا يشوس من الغضب . فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف ، وذلك خلاف ما أصلت . وبالجلة فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا ، إنكار المعلوم في أصول الفته

فالجواب أنَّ ما ذكرت لا إشكال فيه على ماتقرر .

أما الأول فليس القياس (١) من تصرفات المقول محضا ؛ و إنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد . وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس . فإ أنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع ، وأمر بها ، ونبه النبي على العمل بها ، فأبن استقلال العقل بذلك ؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية ، يجرى بمقدار ما أجرته ، ويقف حيث وقفّته

وأما الثانى فسيأتى فى باب العموم والخصوص ـ إن شاء الله ـ أن الأدلة المنفصلة لا تخصص ، فليس معنى تخصص ، فليس معنى تخصص ، و إن سلم أنها تخصص ، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف فى اللفظ المقصود به ظاهره ، بل هى مبينة أن الظاهر غير مقصود فى الخطاب ،

(١) تأمل لتأخذ جواب أصل الاشكال الأول لانه أوسع من انكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة اى فالعقل تابع للادلة وخادم لها وهوماندعيه

بأدلة شرعية دلّت على ذلك ؛ فالعقل مثلها . فقوله : (والله على كل شيء قدير) خصّصه العقل بمعنى أنه لم بُرَد فى العموم دخول ذات البارى وصفاته ، لأن ذلك محال (١)؛ بل المراد جميع ماعدا ذلك ؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه . وإذا كان كذلك لم يصح قياس المجاوزة عليه

وأما الثالث فإن الحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس ؛ وإلحاق المسكوت عنه بالنطوق به بالقياس سائغ و إذا نظر نا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل ؛ بل من فهم معنى التشويش . ومعلوم أن الغضب اليسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب اليسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقلق الغضب يتناوله المغذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى ، وأن مطلق الغضب يتناوله الفظ ، لكن خصصه المعنى ، والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص ؛ فإن لفظ غضبان وزنه فعلان ، وفعلان في أساء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتق منه . فغضبان إنما يستعمل في الممتلىء غضبا ؛ كر يان في الممتلىء ريا ، وعطشان في الممتلىء عضبا ، كر يان في الممتلىء ويا ، وعطشان الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلىء غضبا ، حتى كأنه قال : لا يقضى القان يوهو شديد الغضب ، أو ممتلىء من الغضب . وهذا هو المشوش . فخرج المعنى عن النهى يمتضى الفظ ، لا بحكم المعنى يه يقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للمقل إذاً

⁽۱) ودل الاستقراء للشريعة على أنها لاتصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال جائزا أو واجبا وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره أما مجرد قياس العقل على الادلة الشرعية بدون هذه المقدمة فانه تسليم للاشكال ونقض للاصل الذي أصله في المسألة فتأمل

وعلى كل تقدير، فالمقل لايم على النقل فى أمثال هذه الأشياء. و بذلك ظهرت صحة ماتقدم

القرمة الحاديةعشرة

لما ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبنى عليه عمل ، صار ذلك منحصرافها دلّت عليه الأدلة الشرعية ، فما اقتضت فهو العلم الذى طلب من المكلف أن يَعَلَمُهُ فِي الجَلَةَ . وهذا ظاهر . غير أنّ الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي ، وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية ، حسما يأتي إن شاء الله

المقرمة الثائية عشرة

من أنفع أطرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذُه عن أهله المتحقة بن (۱) به على الكمال والتمام. وذلك أن الله خلق الانسان لا يعلم شيئا ، ثم علّمه و بصره وهداه طرق مصلحته في الحياة الدنيا . غير أن ما علمه من ذلك على ضربين : ضرب منها ضرورى ، داخل عليه من غير علم : من أين ? ولا كيف ؟ بل هو مغر و زفيه من أصل الخلقة ، كالتقامه الثدى ومصه له عند خروجه من البطن المعنوات . وكعلمه بوجوده ، وأن النقيضين لا يجتمعان من جملة المعقولات ، وضرب منها بوساطة التعليم ، شعر بذلك أولا ، كوجوه التصرفات الضرورية ، نحو عاكاة الأصوات ، والنطق بالكلات ، ومعرفة أسماء الأشياء في المحسوسات ، وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر من المعتولات ، والمعتولات ، والعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر أله المعتولات ، والمعتولات ، والعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر أله المعتولات ونظر أله المعتولات ، وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر أله المعتولات ونظر أله المعتولات وكالعلوم النظرية التي العقل في المعتولات ونظر أله المعتولات المعتولات ، وكالعلوم النظرية التي العقل في المعتولات ونظر أله المعتولات ونظر أله المعتولات ونظر أله المعتولات وكالعلوم النظرية التي العقل في المعتولات ونظر أله المعتولات وكالعلوم النظرية التي العقل في المعتولات ونظر أله المعتولات ونظر أله المعتولات وكالعلوم النظرية التي العقل في المعتولات ونظر أله المعتولات ونظر أله المعتولات المعتولة الم

وكلا من ذلك فها يفتقر إلى نظر وتبصر ؛ فسلا بد من معلم فيها •وإن

⁽۱) يأتى شرح التحقق بعد

كان الناس قد اختلفوا: هل يمكن حسول العلم دون معلم أم لا ? فالا مكان معلم ، ولكن الواتم في مجارى العادات أن لابد من العلم . وهو متفق عليه في الجازة برأن اختلفوا في بعض التفاصيل م كاختلاف جمهور الأمة والإ مامية .. وهم الذين يشترطون المصوم .. والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة ومن جبة أنها ختصة بالا تبياء عليهم السلام ، ومع ذلك فهم مقرون بافتقار الجاهل إلى المعلم ، ولما كان المعلم أو عملا ، واتفاق الناس على ذلك في الوقوت يه رجريان المام كان في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى ألكنب ، وصارت مذاعه بأيدى الرجال ، وهذا الكلام يقضى بأن لابد في تحصيله من الرجال ، وهذا الكلام عندهم ، وأصل هذا في الصحيح : « إن الله لا يقديني العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن كذلك فالرجال من الناس ، ولا شك

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا ممن تحقق به وهذا أيضا واضح ف نفسه » وهو أيضا متفق عليه بين العفالاء ؟ إذ من شروطهم في العالم ، بأى علم اتفق ، أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم ، قادراً على التمبير عن مقصوده فيه ، عارفاً بما يلزم عنه ، قائماً على دفع الشبه الواردة عليه فيه ، فإذا نظرنا إلى ما اشترونوه ، وعرضنا أثمة السلف الصالح في العلوم الشرعية ، وجدناهم قدا تصفوا بها على الكال ؟

غسبر أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة • لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت • وربما 'تصوّر تفريمها على أصول (٣٠)

⁽١) تقدم في القدمة الثامنة

⁽٧) ذ كرسورا الانة: احداها فرع ينبني على فرع مبنى على أصل فيفهم أن تلا

مختلفة في العسلم الواحد فأشكلت، أو خني فيها الرحوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيثُ حفيَت عليه _ وهي في نفس الأمر على غــير ذلك ، أو تعارضت وحود الشبه فتشانه الأمر ، فيدهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح ، وأشباه ذلك . فلا يقدح في كونه عالما ، ولا يضر في كونه إماما مقتدى به • فإن قصر عرف استيفاء الشروط ، نقص عن رتبة الكال بمقدار ذلك النقصان ؛ فلا يستحق الرتبة الكماليَّة مالم يكمل مانقص

(فصل) وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تنفق مع ماتقدم ، و إنْ خالفتها في النظر (١) • وهي ثلاث:

(إحداها) العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله • فإن كان مخالفاً له فليس بأهل لأن يؤخذ عنه ، ولا أن يقتدى به في علم ، وهدا المعيى مبين على الكال في كتاب الاحتماد والحديثه

(والنانية) أنْ يكون ممَّن ربِّه الشيوخ في ذلك السلم ، لأحده عنهم ، وملازمته لهم ؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا مه من ذلك وهكذا كان شأن السلف الصالح:

فأول دلك ملازمة الصحابة رصى الله عنهم لرسول الله علي ، وأحدهم أقواله

من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الامر فيهمل الاستنباط ويقف ، وقد لايهتدى في بعض الفروع الى أصل يرجعها اليه فيقف ويهمل الاستنباط ،وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الارجح من وجوء الترجيح فيأخدبالمرجوح في الواقع أو يقف .والتمثيل للثلاثة لايجي عليك وكلها لاتصر في كونه اماما ،فقد توقف مالك كثيرا ورجع عما ترجح عنده أولا كثيرا لاحد الأساب السالفة

(١) لا تن يعمها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية ونعضها مرتب عليه وهي الأولى فهي تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصوب كال وأن احتلفت في الاعتبار وأفعانه ، واعتمادهم على مارد ، نه ، كائناً ما كان ، وعلى أى وجه صدر ، فهم (1) ويموا مغزى ما أرادبه أو لا _، حتى علمواوتيقنوا أنه الحق الديلا يُعارض ، والحكة التي لاينكسر قانونها ، ولا يحوم النقص حول حي كالها ، وإنها ذلك بكثرة الملازمة ، وشدة المنابرة ، وتأمل قصة عر بن الخطاب في صلح الحديبية ، (٢) حيث قال : يل _قال : أليس حيث قال : يارسول الله ا ألسنا على حق ، وهم على باطل ؛ قال : يل _قال : أليس قتلانا في الجنة وقتلام في النار ؟ قال . بلى _ قال : ففيم نعطى الد نيئة في ديننا ، وترجه ولم الله أبداً وبينهم ؟ قال : يا ابن الخطاب ! إلى رسول الله ، ولم يضيعني الله أبداً _ فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظا ، فأتى أما بكر فقال له مشل يضيعني الله أبداً حوال أبو بكر : إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداً ه _ قال _ فارسول الله المران على رسول الله المران الله المرسول الله المرسول الله المرسول الله المرسول الله المرسول الله المرسول الله الله ورجع قال : فعم _ فطابت نفسه و رجع

فهذا من فوائد الملازمة ، والانقياد للعلماء ، والصبر عليهم في مواطن الإشكال ، حتى لاح البرهان للعيان ، وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين : « أيها الناس ا المهموا رأيكم ، والله لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أني أستطيع أنأرد أمر رسول الله على لا ددته (٣) » وإنماقال ذلك يلا عرض لم فيه من الإشكال

⁽۱) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه. وعليه يتمين أن يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله وفيه قال سسهل بن حنيف وقوله والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الاشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوارأيهم الخ وبه ينتظم القام كله ويأخذ بعضه بحجز بعض فالامر لم يشسكل على ابى بكر بل على عمر ولسكنه صبرحتى لاح البرهان

⁽۲) ضمن حدیث طویل ذکره فی التیسیر عن البخاری وابی داود (۳)اخرجهالبخاری یا یها الناس اتهموار أیکم علی دینکملقد و أیتنی یوماً بی جندل الح

و إنما نزلت سورة الفتح بعد ماخالطهم الحزن والكاّبة لشدة الإشكال عليهم مه والتباس الأمر ، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن ، فرار الإشكال والالتباس

وصار مثل ذلك أصلا لمن بعدم ، فالمزم التابعون فى الصحابة سير بهم مع النبى برائه المحتى فَقُهُوا ، ونالوا ذروة الكال فى العاوم الشرعية . وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا يجد عالماً اشتهر فى الناس الأخذ عنه الآوله قدوة اشتهر فى قرنه بمثل ذلك وقلما وُجدت فرقة زائنة ، ولا أحد مخالف لسنة ، إلا وهو مفارق لهذا الوصف وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهرى ، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ، ولا تأدب بآدابهم . و بضد ذلك كان العلماء الراسخون كالانمة الأربعة وأشباههم

(والثالثة) الاقتداء بمن أخذ عنه (۱۱) ، والتأدب بأدبه ، كاعلت من اقتداء الصحابة بالنبى بلق ، واقتداء التابعين بالصحابة ، وهكذا في كل قرن . وبهذا الوصف امتازمالك عن أضرابه أعنى بشدة الاتصاف به و إلا فالجيع بمن بهتدى به في الدين كذلك كأنوا ، ولكن مالكا اشتهر بالمبالنة في هذا المني . فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها ، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك ، أصله اتباع الهوى . ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول الله تعمالي

وسيذ كره المؤلف في المسألة الثالثة من احكام السؤال والجواب في الجزء الرابع ـــ مختلفا عن روايته هنا وعن رواية البخاري ايضا

(۱) أخص من الآمارة الأولى لائن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض. الممل بماعلم وقد يؤخذ من وصفه لما لك بميزته عن أضرابه المجتهدين في هذه الامارة أنه لايلزم من العمل بما علم أن يكون مقتديا بمن أخذ عنه بل يغلب عليه العمل بما يراه باجتهاده وان لم يظهر عليه التأسى بنوع آداب استاذه فتكون أمارة مستقلة

(فصل) وإذا ثبت أنه لابد من أخمد العلم عن أعله فلذلك طريقان : (أحدما) المشافهة . وهي أنفع الطريقين وأسلمهما ، لوجيين . الأول خاصية جملها الله تعالى بين المِعلم والمتعلم ، يشهدها كلُّ من زاول العلم والعلماء؛ فكم مِن مسألة يقرؤها المتمام في كتاب، ويحفظها و بردُّ دها على قلبه فلايغهمها بمغارِدا ألقاها إليه المعلم قيمها بفتة ، وحصل العلم بهابالحضرة . وهذا الفهم يحصل إمّا بأمرعادي من قرائن أحوال ، و إيضاح موضع إشكال لمخطرالمتعلم ببال ، وقد يحصل بأمر غيرممتاد، ولكن بأمر بهبه الله له تعلم عندمثوله بين يدى المعلَّم ظاهرَ العقر بادى ـ الحاجة إلى مايُلقَى إليه . وهذا ليس ينكر . فقد نبَّه عليه الحديث الذي جاء : « أنَّ الصحابة أنكروا أنفسهم عند مامات رسول الله على » ، وحديث حنظلة الأسيدى ، حين شكا إلى رسول الله على أنهم إذا كانوا عنده وفى مجلسه كانوا على حالة يرضَّونها ، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم • فقال رسول الله عليَّة: « لوأنكم تكونون كاتكونون عندى لأظلّتكم الملائكة بأجنحتها(١) » وقد قال ُعربن الخطّاب: « وافقتُ ربيٌّ في ثلاث »وهي من فوائد مجالسة العلماء ؛ إذ يُفتح للمتملم بين أيديهم مالايفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار مابقُوا فى متابعة معلمهم ، وتأدّبهم معه ، واقتدائهم به . فهذا الطريق نافع على كل تقدير . وقد كان المتقدمون لا يُكتبمنهم إلا القليل ، وكانوا يكرهون ذلك ؛ وقد كرهه مالك(٢) فقيلله فمانصنع اقال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلو بكم ، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكى عن عربن الخطّاب كراهية الكتابة . و إما ترخّص الناس فذلك عند ماحدث النسيان ، وخيف على الشريعة الاندراس

⁽١) أخرجه مسلم والترمذي

⁽٧) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا ينى ما يفتيهم به فلمله يتفير رأيى فتذهب الكتابة الى الاقطار قبل ان يستقر الحكم فيجصل للناس بذلك ضرر والافقد دون الموطأ

(الطريق الثانى) مطالعة كتب المصنّفين ، ومـــدوّنى الدواوين . وهو أيضا نافع فى بابه بشرطين

(الآول) أن يحصل له من فهم مقاصدذلك العلم المطاوب ، ومعرفة اصطلاحات أهله ، ما يتم له به النظر في الكتب . وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء ، أومما هو راجع اليه ، وهو معنى قول من قال «كان العلم في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، ومفاتحه بأيدى الرجال . » والكتب وحدها لاتفيد الطالب منها شيئاً ، دون فَنْح العلماء . وهو مشاهد معتاد

(والشرط الثانى) أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد ، فا نهم أقعدبه من غيرهم من المتأخرين . وأصل ذلك التجر بقوا علم من المالتجر بق فهوأمر مشاهد فى أى علم كان ، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ فى علم ما ما بلغه المتقدم . وحسبك من ذلك أهل كل علم على أونظرى . فأعمال المتقدمين ـ فى إصلاح دنياهم ودينهم ـ على خلاف أعمال المتأخرين ، وعلومهم فى التحقيق أقعد . فتحق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين ، والتابعون ليسوا كتابعيهم ، وهكذا إلى الآن . ومن طالع سيرهم ، وأقوالهم ، وحكاياتهم ، أبصر العجب فى هذا المعنى . وأما الخبر فنى الحديث : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم هذا المعنى . وأما الخبر فنى الحديث : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم ملك يلونهم ، ثم ملك وج برية ، الذين يلونهم الكن ورحة ، ثم ملك وج برية ، النبى غيرة . ولا يكون هذا إلام قلة الخير ، وتكانر الشرشيئاً بعد شى .

⁽١) اخرجه في التيسير عن الخسة

⁽۲) قال المؤلف في كتاب الاعتصام (ج ٢ ـ ص ٢٥١) ما يأتي :وروى في استحلال الزنا حديث رواء ابراهيم الحربي عن ابي ثعلبه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :(اولدينكم نبوة ورحة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والحز) اله ولم يذكر منزلته من الصحة

ويندرج مانحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال : « ليس عام ُ إلا الذي بعده شرٌّ منه . لاأقول عام أمطر من عام ، ولاعام أخصب من عام ، ولا أمير من أبير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيُهدم الاسلام و يُثلم »ومعناهموجودف الصحيح في قوله: «وكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيَبق ناس جهال يُستَفْتُونَ فيفُتُون برأيهم ، فَيضَلُون وُيضَلُون^(١)»وقالعليه السلام: ﴿ إِن الا سِلام بِدأَ غريبا ،وسيعود غريباً كابدأ؛ فطو في للغرباء. قيل: من الغرباء وقال: النُّز ّاعمن القبائل (٢) » وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء؟ يارسول الله إقال: الذين يصلحون عند فساد الناس (٣) » وعن أبي إدريس الخولاني: «إن للإسلام عرى يتعلق الناس بها، وإنها تمتلخ عروة عروة » وعن بعضهم : « تذهب السنَّةُ سنَّةً سنَّةً عَلَيْدهب الحبل قوَّة قوَّة »وتلا أبوهر يرة قوله تعالى: (إذ ا جاء نَصْرُ الله وَالْفَتْحُ) الآية بُم قال : والذي نفسي بيده اينخرجُن من دين الله أفواجاً ، كادخلوافيه أفواجاً. وعن عبدالله قال · «أتدرون كيف ينقص الإسلام؟ "قالوانم ، كما ينقص صبغ الثوب ، وكماينقص سمن الدابة . فقال عبدالله : «ذلك منه» ولمانزل قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكَمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) بكى عمر ، فقال عليه والسلام . « مايبكيك ؟ » قال : يارسول الله ؛ إنَّا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كل فلم يكل شيء قط إلا تقص. فقال عليه السلام: «صدقت» (٤) والأخبار هنا كثيرة . وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم . فهو إذاًّ في نقص بلاشك .

⁽١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بألكمتاب والسنة

⁽۲) زوأه مسلم

⁽٣) رواه الطبراني وابو نصر في الابانة عن جابر بن سنه ــ اله من هامش الاعتصام ورواه الطبراني بلفظ الذين يصلحون اذا فسد الناس. ذكر ذلك في بجم الزوائد

⁽٤) اخرجه ابن أبي شبية عن عنترة اهمن الالوسي (ج ٢ ــ س ٢٤٨)

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكالامهم ، وسيرهم ، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم ، على أى نوع كان ، وخصوصاً علم الشريعة ، الذى هو العروة الوثقي ، والوزر الأحمى • وبالله تعالى التوفيق

الفرمة الثالثة عشرة

كل أصل علمى يتمنذ إماماً فى العمل فلا يخلو إماً أن يجرى به العمل على مجارى العادات فى مثله ، بحيث لا ينحرم منه ركن ولا شرط ، أولا : فإن جرى فذلك الأصل صحيح ، و إلا فلا .

وبيانه أن العلم المطاوب إنما يُراد بالفرض لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلّف كانت الأعمال قالبيّة ،أولسانيّة ، أومن أعمال الجوارح . فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلّف ، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه ، وألا لم يكن بالنسبة إليه علماً ، لتخلّفه ، وذلك فاسد ، لأنه من باب انقلاب العلم جهلا

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبيّن في أصول الدين المتناع التخلف في خبر الله تعالى ، وخبر رسوله على ، وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بمالايطاق ، وألحق به امتناع التكليف بمافيه حرج خارج عن المعتاد . فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرد ، ولا استقام بحسبها في العادة ، فليس بأصل يُعتمد عليه ، ولا قاعدة يستند إليها ويقع ذلك في فهم الأقوال ، ومجارى (1) الأساليب والدخول في الأعمال ، فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ على فأما المهم الأقوال فمثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ على فأما الله فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ على

المؤمنين سبيلاً) إن مُحل على أنه إخبار، لم يستمر أنخبرُه ، لوقوع سبيل السكافر على المؤمن كثيرا بأسره و إذلاله . فريمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصد قة الواقع ويطرد عليه . و و و تقرير الحكم الشرعى فعليه يجب أن يُعمل (1) ، ومثله قوله تعالى : (والوَ الِدَ اتُ يُرْضِعنَ أَوْلاَ دَهُمنَ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) إن مُحل على أنه تقرير حكم شرعى استمر وحصلت الفائدة ، و إن مُحل على أنه إخبار بشأن

(۱) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع انه يجوز بقاء الآية على معنى الحبر، ويكون المراد من المؤمنين جاعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الاممان الراسخ من الاستعدادوالاتحاد والثبات. وقال ان التاريخ يشهد بأن المسلمين لايفلون على امرهم مادا مواكذلك

ولكن هذا يقتضى امورا قد لا تسلم : منها انهم يعطون من ذلك ما لم يعطه الني سلى الله عليه واسحابه في حياته وانت تعلم ما حصل لهم في مكة وانقرادهم في شعبابي طالبواذلال الكثير منهم وهجرتهم الى الحبشة وغيرها ، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية ... وكان في عز الاسلام واستمر قرونا ... كان الامر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم الح) لا تدل على المنى الذي يراد تحميله لحذه الآيه وعملوا الصالحات ليستخلفهم الح) لا تدل السلام واسحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لان تمكين الدين وتبديل الحوف أمناً لا يلزمه كل ما يراد من الآيه الأولى باعتبار المنى الذي يراد تحميلها آياه وأنت ترى أن آيه الوعد قيدت الايمان بعمل الصالحات. مخلاف الآية المذكورة فليس فيها الامجرد الايمان المكفر على خلاف آيات الوعد في القرآن فانها مقيده بعمل الصالحات المقيدة وغيرها فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآيه عليه طيون المسلم في المقود وغيرها فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآيه عليه

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة (١) على ما علم قبل الآية

وأما بجارى الأساليب فمسل قوله : (لذي على الذين آمنُوا وعملوا الصالحات جُناح فيا طَعِمُوا إذا ماا تقوا وآمنوا) الخ. فهذه صيغة عوم تقتضى بظاهرها دخول كل مطعوم ، وأنه لا جناح في استعاله بذلك الشرط ، ومن جملته الخر ؛ لكن هذا الظاهر يفسد جريان (٢) الفعم في الأسلوب ، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخر ؛ لأن الله تعالى لماحرم الخرقال : (ليس على الذين آمنوا) فكان هذا نقضاً للتحريم ، فاجتمع الإذن والنعى ما أ، فلا مكن للمكلف امتثال

ومن هذا خطأ عربن الخطاب من تأول في الآية أنها عائدة إلى ماتقدم من التحريم في الخر ، وقارله : إذا اتقيت اجتنبت ماحرً م الله (٣). إذلا يصحأن تال للمكلف : و اجتنب كذا » و يؤكّد النهى عا يقتضى التشديد فيه جدًّا ، ثم

(۱) لم يقل لم يستمر لان الاستمرار ما صلى كلا الفهمين غايته أنه على الفهم الثاني لم توجد فيه فائدة زائدة لا نه يكون مجرد اخبار بمجرى المادة المروفة الناس بدون هذه الا يق. فلتحقق الفائدة يلزم ان يكون إنشاء لتقرير ماجرت به المادة حكما شرعيا يرجم اليه في تقرير النفقات وغيره الا أنه يبق الكلام في التثميل به لماذكره، فانه بصدد التمثيل لما يقتفي تخاف خبر التهور سوله ، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق ، أو بما فيه حرج زائد عن الممتاد ، وليس في هذا واحد من هذه الثلاثة ، بل شيء آخر وهو انه لم يفد قلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الثلاثة ، بل شيء آخر وهو انه لم يفد قلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر

الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن مروفة ثم فرعطيه هذا المثال لكان ظاهرا (٢) لا أنآية تحريم الحرالسابقة في نفس الموضوع تقتفي تحريم الحرنصارهذا الظاهر ينافيها فلا ينتظم السياق الا بعدم دخول الحمر في العموم الظاهر لثلايلزم نقض التحريم واجباع النهى والاذن فيكون تسكيفا بما لايطاق في فضلا عن اجهال السبب في النزول وهو انهم قالوا لما توليس محريم الحريك بأصحابناوقد ما توايشر بون الحرفة فترلت وليس على الذين آمنوا النح مجهف ليس عليهم وزر لانهم آمنوا واتقوا وما تعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم سوفضلا أينا عن ممارضة النم بالطاهر ومعلوم أن النصهو المقدم . ويكفى للتشيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم في الاسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كاأشار اليه بقولهم الهال السبب عدم جريان الفهم في الاسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كاأشار اليه بقولهم الهال السبب وبقوله بعدوايضا فإن افته اخبر ، وكما اشرنا اليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له وبقوله بعدوايضا فإن افته اخبر ، وكما اشرناك بالمتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها في هذا الظاهر قال ومن هنا ولم يجزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل

يقال: « فإن فعلت فلا ُجناح عليك. » وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكرالله ، وعن الصلاة ، وتوقع العداوة والبغضاء بين المتحالين فى الله ، وهو بعد استقرار التحريم كالمنافى (1) لقوله : (إذا مااتّقوا وآمنواو عياوا الصالحات) فلا يمكن إيقاع كال التقوى بعد تحريمها ، إذا شربت ؛ لأنه من الحرج أو تكايف مالا يطاق

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهوالأصل في القول بالاستحسان والصالح المرسلة ، لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلا ، فهو غير جار على استقامة ولا الطراد ، فلا يستمر الإطلاق . وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة ، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة ، حتى تقيد القيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح . وفي ضمنه تدخل أحكام الرصية وما لا

ومن لم يلاحظه فى تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط ؛ بل كثيراً ما تجد حرم هذا الأصل فى أصول المتبعين للمنشابهات ، والطوائف المعدودين فى الفرق الضالة عن الصراط المستقيم . كما أنه قد يعترى ذلك فى مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأعمة المعتبرين ، والشيوخ المتقدمين .

وسأمثل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر:

إحداها أنه كتب إلى بعض شيوخ المغرب، في فصل يتضمن (مايجب على طالب الآخرة النظر فيه ، والشغل به) فقال فيه : وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته، فرّغ سرَّه منه ، بالخروج عنه ، ولوكان يساوى خسين ألفاً ، كما فعله المتقون . فاستشكلتُ هذا الكلام ، وكتبتُ اليه بأن قلتُ : أمّا أنه

(١)أى من حيث الكمال كايفيده كلامه

مطاوب بتفريغ السر منه فصحيح ؛ وأمّا أنّ تغريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدرى ماهذا الوجوب ؟ ولو كان واجبًا بإطلاق ، لو جب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم ، وديارهم ، و تراهم ، وأزواجهم ، وذرياتهم ، وغيرذلك (١) مما يقع لهم به الشغل فى الصلاة . و إلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سببًا للشغل فى الصلاة أكثر من شغله بالمال . وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل ؟ فإنّا نجد كثيراً بمن يحصل له الشغل بسبب الإقلال ، ولا سبا إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثهم سبيلاً . ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء . أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لم الشغل فى الصلاة ؟ هذا مالا يُنهم . و إنما الجارى على الفقه والاجتهاد فى العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر مالا يُنهم . و إنما الجارى على الفقه والاجتهاد فى العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر أمكنه الخروج عنه شرعاً ، وكان مما لا يؤثّر فيه فقد و تأثيراً يؤدى إلى مثل أمكنه الخروج عنه شرعاً ، وكان مما لا يؤثّر فيه فقد و تأثيراً يؤدى إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم . ثم يُنظر بعد فى حكم الصلاة الواقع فها الشغل : كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال المساحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير هذا . اه حاصل المسألة

فلما وصل إليه ذلك ، كتب إلى بما يقتضى التسليم فيه . وهو صحيح . لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كله غير جار فى الواقع على استقامة ، لاختلاف أحوال الناس . فلا يصح إعتاده أصلاً فقهياً ألبتة

والثانية مسألة الوَرَّع بالخروج عن الخلاف ؛ فإن كثيراً من المتأخرين يعد ون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً ، وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها .

⁽۱) وهذا منتهى الحرج للاقراد . وتكايف الجميع به تحكيف بما لا يطاق . وهوايضا مخالف لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات الخ فهو جاد على غير استقامـة

ولا زلت منذ زمان أستشكله يرمني كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية، فلم يأتن جواب بما يشفى الصدر. بل كان من جملة الإشكالات الواردة، أن بريان بين جواب بما يشفى الصدر. بل كان من جملة الإشكالات الواردة، أن بين بين بين النال المتعالف فيها المتالاتا بعدة به . فيصعر إذا أ كار مسائل الشريمة من النشابيات . وهو حلاف (الموجنع الشريمة وأبصاً فقد صار المردع من أند الحرج، إذ لا تخلولا حدى النالب عبادة، ولا مساملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه وفي هذا مافيه.

مَا جَابَ بِمضهم بَأَن المراد بَأَن المختلَفَ فيه من المتشابه ، المختلَفُ فيه اختلافًا دلائل أفواله متساوية أو متقاربة . وليس أكثر مسائل الفقه هكذا ؛ بسل الموصوف بذلك أقلّها ، لمن تأمّل من محصلي موادً التأمّل . وحينتذ لايكون المتشابه منها إلا الا قلّ . وأما الورع من حيث ذاته ، ولو في هذا النوع فقط ، فشديد مُشقّ ، لا يحصتله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهى عنه وقد قال عليه السلام : « حُمّت الجنة بالمكاره (٣) » هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ماقررتم من الجواب غير بين ؛ لأنه إنما يجرى في المجتهد

⁽۱) جهور الشيء أكثره وهي دعوى تحتاج لاحصاء مسائل الشريمة مسألة مسألة ، والوقوف على حصول خلاف في اكثرها بين مجتهدين مسلم المهم في الاجتهاد ، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح ، ويكون الحلاف معتدا به كما يقول . وسيد كرفي كتاب الاجتهاد ان هناك عشرة أسباب تجمل كثيرا من الحلافات غير معتد به خلافا ، على ان الورع بمدهذا كله في مراعاة شرط أوركن لم يقل به آخر ، أو إنجاب شيء لم يروب آخر ، أما أوركن لم يقل به آخر ، أو إنجاب شيء لم يروب تن الحلافات بين مباح ومندوب و بين سنة ومباح و بين طلب تقديم شيء و تأخيره و هكذا من امثال الحلافات بين مباح ومندوب و بين سنة ومباح و بين طلب تقديم شيء و تأخيره و هكذا من امثال الحلاف . واذا فهل بقي بمدهدا ان الورع في ذلك من أشد انواع الحرج ؟ذلك ما يحتاج الحلاف . واذا فهل بقي بمدهدا ان الورع في ذلك من أشد انواع الحرج ؟ذلك ما يحتاج الحلافة نظر

⁽٢) سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية

⁽٣) تمامه وحفت النار بالشهوات رواً مسلم والترمذي واحدعن أنس ،ومسلم عن أبي هر برة، واحمد عن أبن مسمود . قال العزيزي ورواه البعفاري ايضا . وفي رواية للشيخين حجبت بدل حفت في الموضعين

وحده . والمجتهد إنما يتورَّع عند تعارض الأدلة ، لا عند تعارض الأقوال . فليس مما نحن فيه . وأمًّا المقلّد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص ، على طلب خروجه من الخلاف إلى الاجماع ، و إن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين . والعامى في عامَّة أحواله لا يعرى من الذى دليله أقوى من المختلفين ، والذى دليله أضعف 9 ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقار بت أم لا ؟ لأن هذا لا يعرفه ولا من كان أهلاً للنظر . وليس العامى كذلك و إنما أبنى الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به والخلاف المعتد به والخلاف المعتد به والخلاف المعتد موجود في أكثر مسائل الشريعة والخلاف الذى لا يعتد به قليل (١) م كالخلاف في المتعة ، ور باالنساء ، وتحاش النساء ، وما أشه ذلك :

وأيضاً فتساوى الأدلة (٢) أو تقاربها أمر إضافى بالنسبة إلى أنظار المجتهدين. فرُب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين ، ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصل العامى ضابط رَجع إليه فها يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه ، ولا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى الجهد ؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه ، راجع إلى نظره واجتهاده . واتباع نظره وحده فى ذلك تقليد له وحده ، من غير أن يخرج عن الخلاف ؛ لاسيّما إن كان هذا المجتهد يدّعى أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله وهكذا الأمر فها إذا راجع الجتهد الآخر . فلا بزال العامى فى حيرة إن اتبع هذ الأمور . وهو شديد جذًا . ومن يُشاد هذا الدين يغلبه . وهذا هو الذى أشكل على السائل ، ولم

 ⁽٣) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ . فقد يقال
 يرجع فذلك الى الحجتهد ليعرف التساوى والتقارب . فقال هنا آنه لا يتأتى الرجوع ف ذلك له

يتبسَّن جوابه بعد

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه بمكا أنه لا إشكال في أن النزام التقوى شديد به إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل ، لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج ، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة . و إذا تأملنا مناط المسألة ، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيناً . فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع ، و إن كان شديداً في مخالفة النفس . وورع الخر وج من الخلاف صعب في الوقوع ، قبل النظر في مخالفة النفس . فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج ، وأنه ليس ما أشرتم إليه . اه . ما كتبت به . وهنا وقف الكلام بيني وبينه . بمن تأمل هذا التقرير ، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد (١) ولا يحرى في الواقع مجرى الاستقامة ؛ للزوم الحرج في وقوعه . فلا يصح أن في منيد إليه . ولا يُجمل أصلا يبني عليه . والا مثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً . وعليه ينبني كنير من مسائل الورغ ، وتمييز المتشابهات ، وما يعتبر من وجه الاشقباه (١) وما لا يعتبر . وفي أثناء الكتاب . سائل يحققه وما يعتبر من وجه الاشقباه (١) وما لا يعتبر . وفي أثناء الكتاب . سائل يحققه ان شاء الله

52

(١) لا أنه أنما يجرى في المجتهد لا في المقاد ، وأجراؤه في المقاد الذي هو أصل السؤال مؤد الى الحرج

⁽٢) تمارض الادلة على المجتهد لا تمارض الاقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج نعم سيأتي له ان على المقلد اذا تمارضت عليه الاقوال أن يرجع واحدا منها ولكنه اعتبر في الترجيع امورا واضعة لا يبقى مها اشتباء كان يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بمله مشلا



سَرِلْسُالِحَ الْحَامَ

وصلى الله علىسيدنا محمد وعلى آ له وصحبه وسلم

كتاب الاحكام

والأحكام الشرعية قسمان : أحدهما يرجع إلى خطاب التكايف ، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع . فالأوّل ينحصر في الحسسة . فلنتكام على ما يتعلق بها من المسائل . وهي جملة :

المسأل: الاولى

المباح من حيث هو مباح ، لا يكون مطلوب الفعل ، ولا مطلوب الاجتناب. أمًا كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلأمور:

أحدها أن المباح عند الشازع ، هو الخير فيه بين الفعل والترك ، من غير مدح ولا ذم ، لاعلى الفعل ولا على الترك . فإذا تحقق الاستواء شرعا والتخيير ، لم يتصور أن يكون التارك به مطيعاً ؛ لعدم تعلق الطلب بالنرك ؛ فإن الطاعة لاتكون إلا مع الطلب ، ولا طلب ، فلا طاعة

والثانى أن المباح مساو للواحب والمندوب، فى أن كل واحد منهما غير مطاوب الترك . فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه، شرعاً ، لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما - كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً

لايقال: إنّ الواجب والمندوب يفارقان المباح، بأنهما مطاو با الفعل ، فقد قام المُسارض العلمب النرائد و ليس المباح كذلك. فإنّه لا مُعارض لطلب النرك المباح ، فيه مُعارض لطلب النرك ، وهو التخرير في الدلائد . فيستحيل الجمع بين طلب النرك عيناً ، وبين التخيير فيه

«النالث أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك في المساح ، شرعا ، فلو جاز أن يَكُون فاعله مطيعاً بفعله ، من حيث كاثا مستويين بالنسبة إليه . وهذا غير صحيح با تفاق ، ولا معقول في نفسه (١)

والراتم إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بندره ، بأن يترك ذلك المباح الديث (٢) : « مَن نَذَر أن يطيع الله فليُطِعْه (٣) » فلو كان ترك المباح طاعة الزم بالندر ، لكنه غير لازم . فدل على أنه ليس بطاعة وفي الحديث «أن رجلاً ندر أن يصوم قاعً اولا يستظل فا مَردرسول الله بالله أن يجلس ، وأن يستظل ، و يترك ما كان الله معصية . فيمل (٥) ندر ترك المباح معصية كاترى ما كان الله معصية . فيمل (٥) ندر ترك المباح معصية كاترى

⁽١) سيأتى أنه مؤد الى التنافض

⁽٢) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر انما يكون فى الطاعة كما فى الحديث وقد اجموا على أن ناذر ترك المباح نذره لغو فلوكان تركه طاعة وداخلا فيما يطاب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به

 ⁽٣) تمامه ومن نذرأن يعصى الله فلا يعصه أخرجه في التيسير عن الستة الا مسلما
 ودواه في راموز الحديث عن أحمد والبخارى وابى داود والترمذي والنسائي وابن ماجه
 رابن حبان

^{. (}٤) راجع التيسير في باب الندر نفيه أيضا ولا يتكلم . اخرجه عن البخداري ومالك وأورداود

^(•) حمل المؤلف كملام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال فقال ماقال. ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تمذيب للنفس وهو حرام، حيث يقول: (ان القد عن تعذيب هذا نفسه لغني) فهو نذر لفعل المصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح

والخامس أنه لوكان تارك المباح مطيعا بتركه _ وقد فرضنا (١) أن تركه وفعله عند الشارع سواء _ لكان أرفع درجة في الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطءاً . فإن القاعدة المتفق عليها (٢) أن الدرجات في الآخره منزلة على أمور الدنيا فإذا تحقق الاستواء في الدرجات ، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان . فيلزم تساوى درجتي الفاعل والتارك . وإذا فرضنا تساويهما في الطاعات ، والفرض (٢) فيلزم تساوى درجة منه . هذا خلف أن التارك مطيع دون الفاعل ؛ فيلزم أن يكون أرفع درجة منه . هذا خلف ومخالف لا جاءت به الشريعة ، اللهم إلا أن يظل (١) الإنسان فيؤجر على ذلك . وإن لم يطع (٥) فلا كلام في هذا

والسادس أنه لوكان ترك المباح طاعة ، لازم رفع المباح من أحكام الشرع ، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع. ولا يخالف في هذا الكمبي (٦) لا نه إنما نفاه (١) بالنظر إلى ما يستلزم، لا بالنظر إلى ذات العمل ، وكلامنا إنما هو

(١) لا حاجة لذكره هــذا الفرض في صوغ الدليل وسيذكره في بيال بطلان اللازم فيقول : وفعل المباح وتركه النخ

(۲) من أبن هذه القاعدة وقد قالوا انه تعالى يعطى على القليل كشيرا وان أمور الثواب البست في التقدير الا بمجرد الفضل لا بالوزن فالله تعالى يقول (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان ألحقنا بهم ذريتهم) فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات وأحدها ارفع من الآخرة منزلة بل قد يكون الاقل عملا ارفع منزلة لأن السكل بمعض الفضل لا بوزان الاعمال فهذا الدايل كما ترى يحوطه الضعف من جهات

(٣) ملخس الدليسل أنه لوكان تارك المباح مطيعاً بالترك للزم ان يكون ارفع درجة ممن فعله . واللازم باطل لا تنها متساويان في الدرجة فما ادى اليه وهوالمقدم باطل. فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه اثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة الى ذلك

(٤) أى نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح ثم يدعى أنه يؤجر على ذلك أى وهسذا لا بقول به احد

(ه) مقابل قوله اولا مطيعا بتركه اى وان لم يكن مطيعا بالثرك فلا يكون المباح •طلوب الاجتناب ِ يمنى وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لاداعى للكلامفيه ٍ

(٦) يأتى مذهبه ودليله والرد عليه في الفصل اللاحق لهذه المسألة

٧١) هنا جزم بالحصر وسيأتي له جعله استظهارا فقط

بالنظر إلى ذات الفعل ؛ لا بالنظر إلى مايستازم . وأيضا فا نما قال الكعبى ماقال ، بالنظر إلى فعل المباح ، لأ نه مستازم ترك عرام ؛ بخلافه بالنظر إلى تركه ؛ إذ لا يستازم تركه فعل واجب فبكون واجباً ، ولا فعل مندوب فيكون مندوبا . فثبت أن القول بذلك يؤدى إلى رفع المباح بإطلاق . وذلك باطل باتفاق

والسابع أن الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار. فترك المباح إذا فعل مباح (١). وأيضا القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك، بالمقاصد (٢) محسما يأتى إن شاءالله. و ذلك يستلزم رجوع (٣) الترك إلى الاختيار كالفعل. فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك، جاز أن يكون فاعله مطيعاً. وذلك تناقض (١) عجال

فإن قيل: هذا كأنه معارض بأمور

﴿ أُحدُهَا ﴾ أن فعل المباح سبب في مضار كثيرة (منها) أن فيه إشتغالاً عما هو الأهم في الدنيا ، من العمل بنوافل الخيرات ، وصداً عن كثير من الطاعات . (ومنها) أنه سبب في الاشتغال عن الواجبات ، ووسيلة إلى الممنوعات ، لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخر ، و بعضها بجر إلى بعض إلى أن تهوى بصاحبها في المهلكة . والعياذ بالله . (ومنها) أن الشرع قد جاء بذم الدنيا ، والتمتم بالذاتها ، كقوله تعالى : (أذ هَبَهُ مُ طيبًا تَكُمُ في حياتكُمُ

⁽١) واذا فليس بمطلوب وهو مدعانا

⁽۲) أى مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الضروريات والحاجيات. فالحكم الشرعى يتوجه الى الفعل من ايجاب او غيره حسبها فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعسله وتركه مصلحة ؟ حتى يطلب تركه وفعله

⁽٣) حتى صبح أن تعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الاحكام

⁽٤) لا نهيقتضي أن يكون الشيء مقصودالفعل الشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضاً لحفظها حتى تعلق ينكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيمدالمكاف مطيعاً بهما

الد نيا) ، وقوله : (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الحياةَ الدُّنيا وزِينَتَهَ اوى الحديث: وإن أخوف ما أخاف عليكم أن تفتّح عليكم الدنيا كما فحت على مَن كان قبلكم الحديث! وفيه: « إن مما ينبتُ الربيعُ ما يقتل حَبطاً أو بسير (۱) هو ذلك كثير شهير في الكتاب والسنة ، وهو كاف في طلب ترك الدح ، لأنه أمر دنيوى . لا يملق بالآخرة من حيث هو مباح . (ومنها) معبه من التعرض لطول الحساب في الآخرة ، وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرامه عدب (۲) . وعن بعضهم : « اعزاوا عنى حسابها! » حين أنى بشيء يتناوله ، والدف يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب ، وأن سرعة الانصراف من الموقد بلى الجنة من أعظم المقاصد ، والمباح صاد عن ذلك ، فإذا تركه أفضل شرع ، فهو طاعة ، فترك المساح طاعة

فالجوآب أن كونه سبباً في مضار لادليل فيه من أوجه

(أحدها) أن الكلام في أصل المسألة ، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوى الطرفين ؛ ولم يُتكلّم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر ، فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً ، من باب سد الذرائع الم لا من جهة كونه مباحا ، وعلى هذا يتنزل قول من قال : «كنّا ندع مالا بأس به (٣) ، حذراً لما به

⁽١) ذكر الحسديث بطوله في التبسير عن الشيخين والنسائي وفي المطه بعض اختلاف عما منا

⁽٧) قال العراق في تخريجه لاحاديث الاحياء: رواه ابن ابي الديا والبيبق في الشعب من طريقه موقوقا على على بن ابي طالب باسماد منقطع بانعظ وحرامها النار ولم أجهده مرفوعا اه وذكره في تحييز الطيب من الحبيث مما يدور على ألسنة الناس من الحديث الشيخ زين الدين عبد الرحن بن على بن محدين عمر بن الديبع الشيباني بلفظ المؤلف عن ابن أبي الدنيا والبيبق وسنده منقطع وفي مسند الفردوس عن ابن عباس وفه ملفظ الترحة.

رصه بعد الربيد. ورواه فى راموز الحديث : «ياا بن آدم ما تصنع بالدنيا؟ حلاقها حساب وحرامها عذاب» عن الدار قطنى والديلمي عن ابن عباس (٣) اى مالا بأس به فى ذاته حذراً أن يوقعنا فبها هو ذريعة اليه بما فيه بأس الموافقات ج ١ ــ م ٨

البأس • » وروى مرفوعاً • وكذلك كل ما جاء من هذا الباب • فذم الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعة إلى تعطيل التكاليف • وأيضا (١) فقد يتعلّق بالمباح ... في سوابقه عا أو لواحقه ، أو قرائنه ... ما يصير به غير مباح ؛ كالمال (١) إذا لم تؤدّ زَكائه ، والخيل (٣) إذا ربّطها تعنّفاً ولكن ذري حقّ الله في ردّابها ، وبا أشبه ذلك.

(والنافى) أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق ؛ بل هو نلازة أقسام : قسم يكون ذريعة إلى منهى عنه ، فيكون من تلك الجهة ، عالمرب الترك ؛ وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به ، كالستعان به على أمر أخر وى ، فنى الحديث : « نهم المال الصالح للرجل الصالح (١)» وفيه : « ذهب أهل الله ثرر والحديث : « نهم المال الصالح الرجل الصالح (١)» وفيه : « ذهب أهل الله يؤتيه بالأجرر والدرجات العالا والنعم المقيم بالى أن قال فل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء (٥)» ، بل قد جاء أن في أبحامه الأهل أجراً ، و إن كان قاضياً الشهوته ، لأنه يكف به عن الحرام ، وذلك في الشريعة كثير ، لأنها لما كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما تُوسل بها إليه ، وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء ، فهو المباح المطلق ، وعلى الجلة فإذا فرض ذريعة إلى غيره ، في كه حكم ذلك الغير ، وليس الكلام فيه

(والثالث) أنه إذا قيل: إن نرك المباح طاعة على الإطلاق، لَكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه، فهو معارض بمثله فيقال: بل فعاء طاعة بإطلاق ؛ لأن

⁽١) أعم عما قبلة الخاص بالذريعة اى باللواحق

⁽٢) و(٣) المثالان من نوع واحد . والظاهر أنها من أمثلة المقارز ، ويصح أن يكونا من اللواحق

⁽٤) أخرجه أحمد كافي كنوز الحقائق للمناوى ، وقال عنه العراق في تخريج أحاديث الاحياء : رواء أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد

⁽ه) رواء مسلم

كلّ مباح ترك حرام (١) . ألا ترى أنه ترك المحرمات كلّها عند فعل المباح ، فقد شغل النفس به عن جميمها . وهذا الثانى أولى (٢) ، لأن الكلية هنا تصح . ولا يصح أن يقال : كلّ مباح وسيلة إلى محرّم أو منهى عنه بإطلاق . فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلا على أن ترك المباح طاعة .

وأما قوله إنه سبب في طول الحساب، فجوابه من أوجه :

أحدها أن فاعل المباح إن كان يحاسب عليه ، لزم أن يكون التارك عماسباً على تركه ، من حيث كان النرك فعلاً ، ولاستواء نسبة الفعل والنرك شرعاً . وإذ ذاك يتناقض الأمر على فرض المباح . وذلك محال . فما أدى إليه مثله . وأيضاً فإنّه إذا تمسّك بأن حلالها حساب ، ثم قضى بأن النارك لا يحاسب ، مع أنه آت بحلال ، وهو النرك ، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغير سبب له . لأن طول الحساب إنما نيط به من جهة كونه حلالاً بالفرض ، وهذا تناقض من القول

والثانى أنَّ الحساب إنْ كان ينهض سبباً لطلب الترك ، انم أن يُطلب ترك الطاعات ، من حيث كانت مسئولا عنها كلَّها . فقد قال تعالى : (فَلَنَسْأُ لَنَّ اللَّهِ سَلِين) ، فقد انحتم على الرسل علِّيهم السَّدِينَ أَرْسِلَ إليَّهِم وَلَنَسْأُ لَنَّ اللَّهِ سَلِين) ، فقد انحتم على الرسل علِّيهم الصلاة والسلام أن يُسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة ، ولم يكن هذا مانعاً من الا تيان بذلك . وكذلك سائر المكلفين . لا يقال : إن الطاعات يعارض طلب ترك طلب ترك المتخير فيه ، وأن فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة

والثالث أن ماذ كر من الحساب على تناول الحلال، قد يقال إنه راجع

⁽۱) أليس قد يكون نعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك الحرام بنعل المباح؟ تأمل! (۲) أي أن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارض لأنه كلي بخلاف أصل الدليل

إلى أمر خارج عن نفس المباح. فإن المباح هو أكل كذا مثلا. وله مقد مات ، وشروط ، ولواحق ، لابد من مراعاتها. فإذا رُوعيت صار الأكل مباحا ، وإن لم تراع كان التسبّب والتناول غير مباح. وعلى الجلة ، فالمباح كذيره من الأفعال له أركان ، وشروط ، وموانع ، ولواحق ، تُراعى . والترائق هذا كلّه كالفعل ، فكما أنه إذا تسبّب الفعل كان تسبّبه مسئولا عنه كذك إذا تسبّب إلى الترك كان مسئولا عنه

ولايقال: إن الغما كثير الشروط والموانع، ومفتقر إلى أركان؛ بخلاف الغرك الشروط والموانع، ومفتقر إلى أركان؛ بخلاف

لا تنول: وقد المباح إنما تنشأ بمقد مات بكان فعلا أو تركا به ولو بمجرد القصد وأبضا فإن الحقوق تتعلق بالترك كا تتعلق بالفعل ، من حقوق الله ، أو حقوق المنافرة على المباع عليه قوله على ولا المنسك عليك حقا ، ولا هذا الله عليك حقا ، وأ منهما جميعا ، يدل عليه قوله على و وا تمل عليك حقا ، وا عطيك خقا ، وا عطيك خقا ، ولا هذا المباد والمناف وأبي الدرداء (١) رضى الله عنهما ، يبين الله هو وما في معناء أن الفعمل والترك في المباح على الخصوص لا فرق بينهما من هذا الوجه . فالحساب يتعلق بطريق الغمل وإذا كان الأمر فالحساب يتعلق بطريق الغمل وإذا كان الأمر سواء بو إن كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء بو إن كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك يفا سواء بو إن كان واجعاً إلى نفس المباح أو إليها مما فالفعل والترك ايفاً سواء وأيضاً إن كان في المباح ما يقتضى الترك ، ففيه ما يقتضى عدم الترك بالا ته من وأيضاً إن كان في المباح ما يقتضى الترك ، ففيه ما يقتضى عدم الترك بالا ته من وأيضاً أن كان وقوله : (ولا رض وضاها) الله تكور المنافرة الله به على عباده . ألا ترى إلى قوله تعالى : (ولا رض وضاها) للا تكم ... إلى قوله : (ومو و الذي سخر عبادى ... إلى قوله : (ومو الذي سخر عباده ... المنافرة المؤلف المنافرة الم

⁽۱)أخرجه البخارى والترمذي

 ⁽۲)هو هذا العديث بعينه ،غايته أنه ينقصه في أوله قولة : « أن لر بك عليك حقا »

لَمُ البحر لتأكلوا منه... إلى قولد ولَمَلْكُم تَشكُر ون) ، وقوله: (وسَخرُ لَمَ مافى الدَّمُوات وما فى الأرض جيماً منه) .. إلى غير ذلك من الآيات التى نُص فيها على الامتنان بالنعم. وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع ، ثم الشكر عليها ، و إذا كان هكذا ، فالترك له قصداً يُسأل عنه: لم تركته ؟ ولأى وجه أعرضت عنه ? وما منعك من تناول ما أحل لك ؟ فالسؤال حاصل فى الطرفين . وسياً تى لذلك تقرير فى المباح الحادم لغيره إن شاء الله .

وهذه الأجوبة أكثرها بحدكي . والصواب في الجواب أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق ؛ و إنما بحاسب على التقصير في الشكر عليه ، إما في جهة تناوله واكتسابه ، وإما في جهة الاستمانة به على التكليفات . فمن حاسب نفسه في ذلك وعل على ما أمر به فقد شكر يعمم الله . وفي ذلك قال تعالى : (قل من حرم زينة الله ؟ . إلى قوله خالصة يوم القيامة) أى لا تبعة فيها ، وقال تعالى : (فأما من أو تي كتابه بيمينيه فسوف بمحاسب أى لا تبعيل السلام بأنه المرض ، لا الحساب الذى فيه مناقشة وعذاب و إلا لم تكن النعم المباحة خالصة للمؤمنين يوم القيامة . وإليه يرجع قوله تعالى : (فلكسا كن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين .) أعنى سؤال المرسلين . و يحققه أحوال السلف في تناول المباحات ، كاسيد كر على سؤال المرسلين . و يحققه أحوال السلف في تناول المباحات ، كاسيد كر على ابر هذا .

﴿ والثانى من الأمور المعارضة ﴾ أن ماتقدم مخالف لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، والعلماء المتقين ، فأنهم تورّعوا عن المباحات كثيرا . وذلك منقول عنهم تواتراً ، كترك الترقّه في المطمم ، والمشرب ، والمركب ، والمسكن . وأعرقُهم في ذلك عربن المطاب ، وأبو ذرّ ، وسلمان ، وأبو عبيدة بن الجرّاح ، وعلى بن أبي طالب ، وعمار ، وغيرهم . رضى الله عنهم.

وانظر إلى ماحكاه ابن حبيب فى كتاب الجهاد ، وكذاك الداودى فى كتاب الأموال ؛ ففيه الشفاء . ومحصوله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح . ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعاوه

والجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها أن هذه أو لا حكايات أحوال. فالاحتجاج بمجر دهامن غير نظر فيها لا يُعدى ؛ إذ لا يازم أن يكون تر كهم لما تركوهمن ذلك من جهة كونه مباحا، لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد. وسيأتى _ إن شاء الله _ أن حكايات الأحوال بمجر دها غير مفيدة في الاحتجاج

والنانى أنها معارضة بمثلها في النقيض فقد كان عليه السلام يحب المحلواء والعسل، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه، وكان يُستعذب له الماه، ويُنقع له الزبيب والتمر، ويتطيّب بالمسك، ويحب النساء وأيضا، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين بي بحيث يقتضى أن النرك عندم كان غير مطلوب. والقطع أنه لوكان مطلوب الترك عندم شرعاً، لبادروا إليه مبادرتهم لكل نافلة وير ، ونيل منزلة ودرجة بي أذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات مبادرتهم، ولا شارك أحد أخاء المؤمن - ممن قرب عهده أو بعد - في رفده وماله مشاركتهم . يعمل ذلك من طالع سيرهم . ومع ذلك ، فلم يكونوا تاركين المباحات أصلا . ولوكان مطلو بالمعلوه قطعا، ولعملوا بمقتضاه مطلقا من غير استثناء بي لكنهم لم يغملوا . فدل نظموه قطعا، ولعملوا بمقتضاه مطلقا من غير استثناء بي لكنهم لم يغملوا . فدل نظموه عبر مطاوب . بلقد أراد بعضهم أن يترك شيئامن المباحات ، فنهوا عن ذلك . وأدلة هذه الجلة كثيرة ، وانظر في باب المفاضلة بين الفتر فنهوا عن ذلك . وأدلة هذه الجلة كثيرة ، وانظر في باب المفاضلة بين الفتر

والنني (١) في مقدّ مات ابن رشد

والثالث (٢) إذا ثبت أنهم تركوا منهشيئاً ، طلباً للنواب على تركه ، فذلك لا من جهة أنّه مباح فقط ، للأدلّة المتقدمة ؛ بل لأ ور خارجة _وذلك غير قادح في كونه غير مطلوب العرك :

منها أنهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات ، وحائل دون خيرات ، فيترك ليكن الإتيان بما يثاب عليه ، من باب التوصل إلى ما هو مطاوب ، كاكانت عائشة رضى الله عنها يأتيها المال العظيم الذى يمكنها به التوسم فى المباح فتتصدق به ، وتفطر على أقل ما يتوم به العيش . ولم يكن تركها التوسم من حيث كان الترك مطاوبا . وهذا هو معل النزاع .

ومنها أن بعض المباحات قد يكون مورثا لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه ، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحيدة ، فيترك المباح لما يؤديه إليه يكا جاء :أن عربن الخطاب لما عنلوه في ركوبه الحمار في مسيره إلى الشام، أنى بغرس . فلما ركبه فهملج تحته ، أخبر أنه أحس من نفسه ، فنزل عنه ، ورجع إلى حماره . وكما جاء في حديث الخيصة ذات الملكم ، حين لبسها النبي على عاره . وكما جاء في حديث الخيصة ذات الملكم ، حين لبسها النبي على عاره . وكما جاء في حديث الحيصة ذات الملكم ، حين لبسها النبي على عائد به فنظر إلى عَلَمها في الصلاة فكاد يفتنه (٣)، وهو المصوم

(١) لم يختلفوا في المفاصلة بين أصحاب الوصفين الا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما . وهو محل النظر والا خذ والرد بينهم. فلا محل للاعتراض الذي أورد ههنأ بان الفقر والمغنى لا يوضعان في ميزان المفاصلة وانما التفاصل على قدر العمل الصالح . وسيأتي المؤلف في التمارض والترجيح آخر الكتابب بحث جيد في هذا الممنى

(٢) ينظر وجه الفرق بينه وبين الاول غير الاجال والتفصيل في المقاصد . الا أن يقال : انه روعي في الاول مجرد كوبها حكايات أحوال، وهي لا يؤخذ بها دليلا بمجردها . فلا بد من عرضها على قواعد الشرع . ويكون قوله (لا مكان تركه لنير ذلك من المقاصد) _ وهي ما فصلها هنا ليس محل القصد فيما سبق

رس المديث الحميم المستون والم الشيخان وابس في روايتهما انه كادينتنه . بل اتفقا في رواية على ألم الله المتنفية والم الشيخان وابس في روايتها المتنفى و الما المتنفى آنفاً عن صلاتي) وذكر البخارى في رواية أخرى : (فأخاف أن المتنفى)

عَلَيْهُ ، ولكنّه علَّم أمته كيف يفعلون بالمباح إذا أدّاهم إلى مأيكره ، وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع ، فيترك من حيث هو وسيلة ، كا قيسل ، إنى لأدّع بيني وبين الحرام سترة من الحلال ، ولا احرّمها . وفى الحديث: « لا يبلغ الرجل درجة المتقين ، حتى يدع مالا بأس به ، حذراً إلما به البأس (۱) وهذا بمثابة من يعلم أنّه إذا مرا لحاجته على الطريق الفلانية ، بغ البأس الله محرّم ، أو تكلّم فما لا يعنيه ، أو نحوه

ومنها أنّه قد يترك بعض الناس ما يظهر لنيره أنّه مباح، إذا تخيِّل فيم إشكالا وشبهة، ولم يتخلّص له حلّه. وهذا موضع مطلوب الترك على الجُلة بلا خلاف. كقوله: «كنّا ندّع ما لا بأس به حذراً لمابه البأس» ولم يتركوا كلّ ما لا بأس به ، و إنّما تركوا ما خشُوا أن يُفضى بهم إلى مكروه أو ممنوع

ومنها أنّه قد يترك المباح لأنّه لم تحضر نيّة فى تناوله ، إمّا المون به على طاعة الله ، وإما لأنه (٢) يحبّ أن يكون عله كَه خالصا لله ، لا يلوى فيه على حظّ نفسه من حيث هى طالبة له ، فإن من خاصة عباد الله من لا يحبّ أن يتناول مباحا لكونه مباحا ، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة ، أو عونا على عبادة ، أو يكون أخذ له من جهة الإذن لا من جهة الحظّ ، لأن الاؤل نوع من الشكر بخلاف الثانى. ومن ذلك أن يتركه حتى جهة الحظّ ، لأن الاؤل نوع من الشكر بخلاف الثانى. ومن ذلك أن يتركه حتى

⁽۱) رواه الترمذي بلفظ: (لا يبلغ السد حقيقة التقوى) ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (لابيلغ العبد أن يكون من المتقين) . عن الترمذى . وقال حسن ، وعن ابن ماجه والحاكم . وقال صعيع الاسناد

⁽٢) يناير ما قبله في أن هذا دائما لا يكون عمله الا لأحد هذه الأوور: أن تحضره نية عبادة ،أو عون ما على عبادة ،أو أخذه أه من جهة الاذن .فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور . ولعل الأخير بنعو الى الترك في بعض الاحيان ، وأن مجرد نية أخذه من جهة الاذن لا يكفى ، بل تحتاج لشرط غير ، بيور في كل وقت فيوكل هذا لأهله .أما الأول فانه قد يتفق أن يتركه لا نه لم تحضره نيسة المون به على عبادة ، ولا شك أن التاني أرقى من صاحب خال الاول

يصير مطاوبا ، كالأكل والشرب ونحوها ، فإنه _ إذا كان لفر حاجة _ مباح ، كأكل بعض الفواكه ، فيدع التناول إلى زمان الحاجة إلى الفذاء ، ثم يأكل قصدا لإقامة البنية ، والعون على الطاعة . وهذ كلها أغراض صحيحة ، منقولة عن السلف ، وغير قادحة في مسألننا

ومنها أن يكون التارك مأخوذ الكاية في عبادة: من علم ، أو تفكّر ، أو عمل مما يتملّق بالآخرة ، فلا تجده يستلذّ بمباح ، ولا ينحاش قلبه إليه ، ولا يُملق إليه بالا . وهذا و إن كان قليلا ، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك . والنفلة عن تناول المباح ليس بطاعة ، بل هو في طاعة بما اشتغل به ، وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أتيت بمال عظيم فقسمته ، ولم تبق لنفسها شيئا ، فعوتبت على تركها نفسها دون شيء . فقالت : « لاتعنيني لو كنت ذكرتني لفعلت . » ويتفق مثل هذا الصوفية . وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له (١) ، هو في حكم المنفول عنه

ومنها أنه قد يرى بعض مايتناوله من المباح إسرافا . والإسراف مذموم .
وليس فى الإسراف حد يوقف دونه عكا فى الاقتار . فيكون التوسط راجعاً
إلى الاجتهاد بين الطرفين . فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف ، فيتركه لذلك ، ويَظن من يراه بمن ليس ذلك إسرافا فى حقه أنه تارك المباح . ولا يكون كا ظن . فكل أحد فيه فقيه نف والحاصل أن التفقه فى المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه ، والعمل على ذلك مطلوب . وهو شرط من شروط تناول المباح . ولا يصير بذلك المباح مطلوب النمل ، كدخول المسجد (٢) لأمر مباح ، هو مباح . ومن التبرك ، ولا مطلوب الغمل ، كدخول المسجد (٢) لأمر مباح ، هو مباح . ومن النبر على خلاف ذك

شرطه أن لايكون جنبا ، والنوافل من شرطها الطهارة ، وذلك واجب ، ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين . فكذلك هنا تناول المساح مشروط بترك الإسراف ، ولا يصير ذم الإسراف في المباح ذماً المباح معللةا

و إذا تأمّلت الحكايات في ترك بعض المباحات عنّن تقدّم، فلا تعدو هذه الوجوم. وعند ذلك لاتكون فيها معارضة لما تقدّم. والله أعلم

ورك إذا آنها وشهراتها . وهو مما اتمّق على مدح صاحبه شرعاً ، وذم تاركه على وترك إذا آنها وشهراتها . وهو مما اتمّق على مدح صاحبه شرعاً ، وذم تاركه على الجلة . ستى قال المُتنبل بن عياض : « جُعل الشر كلّه في بيت ؛ وجعل ممتاحه حب الدنيا . وجعل الخير كله في بيت ؛ وجعل منتاحه حب الدنيا . وجعل الخير كله في بيت ؛ وجعل مدنى ، ولا عراقي ، الكتافي الصوف : « الشيء الذي لم يخالف فيه كوفي ، ولا مدنى ، ولا عراقي ، ولا شامى ، الزهد في الدنيا ، وسخاوة النفس ، والنصيحة المخلق ه قال القشيرى : يعنى أن هذه الأشياء لايقول أحد إنها غير محمودة . والأدلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد حقيقة إنما هو في الحلال . أما والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد عليه فقط ؛ و إنما تجاروا فيا صاروا الحرام فالزهد فيه خواص المؤمنين مقتصر بن عليه فقط ؛ و إنما تجاروا فيا صاروا به من الخواص ، وهو الزهد في المباح . فأما المكروه فنو طرفين ؛ و إذا ثبت عدا شرعاً مع استواء فعله وتركه

والجواب من أوجه :

أحدها أنّ الزهد _ في الشرع _ مخصوص بما طلب تركه ، حسبا يظهر

من الشريعة . فالمباح فى نفسه خارج عن ذلك ، لما تقدّم من الأدلّة . فإذا أطلق بعض المستبرين لفظ الزهد على ترك الحلال ، فعلى جهة الحجاز ، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات ، أو لنير ذلك مما تقدم

والثانى أن أزهد البشر عَلَيْكَ ، لم يترك الطّيبات جملة إذا وجدها • وكذلك مَن بعده مِن الصحابة والتابعين ، مع تحققهم في مقام الزهد

والثالث أن ترك المباحات إمّا أن يكون بقصد أو بغير قصد . فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به ي بل هو غفلة لا يقال فيه : « مباح »، فضلا عن أن يقال فيه: « زهد » . و إن كان تركه بقصد ، فإمّا أن يكون القصد مقصوراً على كونه مباحا ، فم على النزاع ، أو لا مر خارج ، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك ، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد ، و إن كان أخرويا ، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطلوب ، فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب ، لا من جهة عرد الترك . ولا نزاع في هذا .

وعلى هذا الممنى فسره الغزالى إذ قال: « الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ماهو خير منه . » فلم يجعله مجر دالانصراف عن الشيء خاصة عن الشيء الانصراف إلى ماهو خير منه ، وقال فى تفسيره: « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجلة ، لم يتضور إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه و إلا فترك المحبوب لغير الأحب مال ٠ » ثم ذكر أقسام الزهد و فعل على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال ومن تأمل كلام المعتبرين فهو دائر على هذا المدار

حر فصل الله

وأمّا كون المباح غير مطلوب الفعل فيدلّ عليه كثير ما تقدّم (1) إله لأن كلا الطرفين من جهته في نفسه على سواه وقد استدلّ من قال إنه مطلوب ، بأن كلّ مباح ترك حرام ، وترك الحرام واجب ، فكل مباح واجب.. إلى آخر ما قرّر الأصوليون عنه و لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يسلّمأن المباح _ مع قطع النظر عمّا يستلزم _ مستوى الطرفين وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح (٢) لوجوه :

أحدها لزوم أن لاتوجد الإباحة فى فعل من الأفعال عيناً (٢) ألبتة ، فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكافين بإباحة أصلا • وهذا باطل باتفاق . فإن الأمة _ قبل هذا المذهب _ لم تزل أيحكم على الأفعال بالإباحة ، كا يحكم عليها بسائر الأحكام ، وإن استلزمت ترك الحرام • فعل على عدم اعتبارها لما يُستلزم ، لأنه أمر خارج عن ماهية المباح

والثانى أنّه لوكان كما قال ، لارتفعت الإباحة رأسا عن الشريعة . وذلك باطر على مذهبه ومذهب غيره

⁽۱) يجرى فيه الدليل الأول ، لا الثانى ، ويجرى فيه الثالث باعتبار قوله (ولا معتول في نفسه) ، لاباعتبار قوله (غير صعيع باتفاق) لأنه في الترك غير متفق عليه . ولا يجرى فيه الحاس . ويجرى فيه الحاس . وقد أعاده هنا بقوله أحدها لائه احتاج هنا الى كلام فيه والى رد على الكمي ليس محله هناك . ويجرى فيه الشقى الأخير من الدليل السابع . فصعة وله تهدل عليه كثير مما تقدم . وعليك بالنظر في تطبيقى ذلك

⁽۲) لم يتل : وعند ذلك يكون الحلف لفظيا ، لا نه _ وأن . افتهم في هذا _ برى أن استازاه الواجب حتم الآن فيه ترك محرم دائماً ، بخلافه عندهم فانه يجرى عليه ما يجرى على المنازاه الواجب وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيه ، فلا يوجد فعل في الحارج مباح أبدا ، لا نه مهما وقع ما يسمى مباحاً فهر واجب ، وهو مبها الرد في الوجه الآول . وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا التسم بين الأحكام الشرعية عبثاً . ولا يقول هو بذلك كغيره (٣) أي في فيل معين

بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين ، كان وضعها في الأحكام الشرعية عبثاً ، لأن موضوع الحكم هو فعل المكلف ، وقد فرضناه واجباً . فليس بمباح . فيبطل قدم المباح أصلاً وفرعاً . إذ لا فائدة شرعا في إثبات حكم لا يقضى على فعل من أفعال المكلف

والثالث أنّه لوكان كما قال ، لوجب مثل ذلك في جميع الأحكام الباقية ، والثالث أنّه لوكان كما قلبة عن كونها أحكاما مختلفة ، وتصير واجبة

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبا نقل عنه ، فهو باطل ؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام ، فلذلك نفي المباح ؛ فليعتبر جهة الاستلزام في الأربعة الباقية فينفيها . وهو خلاف الإجماع والمعقول . فإن اعتبر (١) في الحرام والمكرو : جهة النعى ، وفي المندوب جهة الأمر - كالواجب - لزمه اعتبار جهة التخيير في المباح ؛ إذ لا فرق بينها من جهة معقولها

فإن قال: يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدى إليه ، أو بما يتوسل به إليه: فذلك غير مسلم • وإن سلم فذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به والخلاف فيه معلوم. فلا نسلم أنه واجب. وإن سلم فكذلك الأحكام الأخرة فيصبر الحرام والمكروه والمندوب واجبات ، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين • وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر في الشرع

فالحاصل أن الشارع لاقصدله في فعل المباح دون نركه ، ولا في نركه دون فعله ، ولا في نركه دون فعله ، ول قصده جعله خليرة المكلف . فما كان من المكلف من فعل أو ترك ، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه . فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكاف كخصال الكفارة ، أيّهما فعل فهو قصد الشارع ؛ لا أن الشارع قصدا (١) أي لتبتى الاحكام الاربعة ولا تنفى، حق يخلس من النول بما يخالف المعول، وذلك بالا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهى أو الاثم،

في الغمل بخصوصه ، ولا في الترك بخصوصه

لكن يرد على مجموع الطرفين (١) إشكال ذائد على ماتقد م فى الطرف الواحد ، وهو أنه قدد جاء فى بعض المباحات ما يقتضى قصد الشارع إلى فعله على المعصوص ، وإلى تركه على المعصوص .

فأما الأول فأشياه: (منها) الأمر بالمتم بالطيبات ؟ كقوله تعالى: وأينها الذين آمنوا وأينها الناس كأوا مِمّا في الأرض حلالاً طيباً) وقوله: (يأينها النين آمنوا من قلوا مِن قليبات ما رزقناكم واشكروا ينه) وقوله: (يأينها الرسل كلوا من الطيبات واعلوا صالحاً) ... إلى أشباه ذلك مما دل الأمر به على قصد الاستمال. وأيضاً فإن النعم المبسوطة في الأرض ليمتمات العباد، التي ذكرت المنتة يباه و و و رسم المنه المنتم بها على التنم بها على بقيد الشكر عليها. (ومنها) أنه تعالى أنكر على من حرم شيئاً مما بث في الأرض من الطيبات، وجعل ذلك من أنواع ضلالم. فقال تعالى (قُل مَن حرم زينة الله التي أخرج ليباده والطيبات من الرزق؛ قُل مِي لِلّذين آمنوا في الحياة الله التي المناه أن خرج ليباده والطيبات من الرزق؛ قُل مِي لِلّذين آمنوا في الحياة الله المناه أي خراج ليباده والطيبات من الرزق؛ قُل مِي لِلّذين آمنوا في الحياة فيذا ظاهر في القصد إلى استعالها دون تركها. (ومنها) أن هذا النعم هدايا من الله العبد؛ وعل يليق بالعبد عدم قبول هدية السيد ؟ اهذا غير لائق في عامن العادات، ولا في مجاري الشرع ؛ بل قصد المهدي أن تقبل هديته. وهدية الله إلى العبد ما أنم به عليه. فليقبل ، ثم ليشكر له عليها. وحديث بعد وأبيه عرفي مسألة قصر الصلاة، ظاهر في هذا المني ؛ حيث قال عليه وحديث بن عروأبيه عرفي مسألة قصر الصلاة، ظاهر في هذا المني ؛ حيث قال عليه به عليه عليه عليه عليه عليه المنه ؛ حيث قال عليه المنه عروأبيه عرفي مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المنه ؛ حيث قال عليه النه عروأبيه عرفي مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المنه ؛ حيث قال عليه النه عليه الصلاة ، ظاهر في هذا المنه ؛ حيث قال عليه عليه المه المنه المنه و حيث قال عليه المنه المنه المنه المنه و حيث قال عليه المنه ال

⁽۱) أى استواء الفعلوالترك في المباح . فالاشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوبا. أما هنا فعلى كون كل منها غير مطلوب . فيقال : كيف وقد طلب الفعل ، وطلب الترك أيضا ؟ فهل مع هذا يقال ان المباح يسترى طرفاء ؟

السلام: « إنها صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وراد في حديث ابن عمر الموقوف عليه: « أرأيت لو تصدقت بصدقة فردّت عليك ؟ ألم تغضب ؟ » وفي الحديث: « إن الله يُعب أن تُوتَى رُخصُه ، كأيعب أن تُوتَى عزاءً ، () وغالب الرخص في عط الإباحة ، نزولا عن الوجوب كالفطر في السفر ، أو التحريم كما قاله طائفة في قوله: (ومن لم يستطيع منكم طولا أن السفر ، أو التحريم كما قاله طائفة في قوله: (ومن لم يستطيع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤومنات قيمًا ملك كت المائنكم من قتياتكم المؤمنات) إلى آخرها . وإذا تعلقت المحبة بالمباح كان راجح الفعل فهده جملة تدل على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه

وأما ما يقتضى القصد إلى الترك على الخصوص، فجميع ما تقدم من ذم التنجات والميل إلى الشهوات على الجلة ؛ وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضى تعلق المكراهة في بعض ما ثبتت له الإ باحة ؛ كالطلاق السنى (١) ، فإ نه جاء في الحديث و إن لم يصح : « أبغض الحلال إلى الله العالماق (١) ، ولذلك لم يأت به صيغة أمر في القرآن ولا في السنة كا جاء في التمتع بالنع ، و إنما جاء مثل قوله : (الطلاق مرقان) (فإن طلقها فلا تحل له من بعد) (عام النبي أذا طلقتم النساء فطلقوه ن ليرق أو فار توهن أجلهن فأمسكوهن بمروف أوفار توهن بعمر وف .) ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة . (٥) وجاء : « كل لهو بمعروف أو لا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة . (٥) وجاء : « كل لهو بمعروف .) ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة . (٥) وجاء : « كل لهو أ

⁽۱) ذكره فى المشكاة عن مسلم باسقاط لفظ (انها) . وكذلك ذكره فى نيل الاوطار بغير انها عن الجاعة الا البخارى. (والجاعة فى اصطلاحه أسحاب الكتب الستة وأحمد) (۲) رواه أحمد والبيهتي عن ابن عمر ، والطبرانى عن ابن عباس مرفوعا ، وعن ابن مسعود بنحوه . قال ابن طاهر : وقفه عليه أصع اه مناوى على الجام الصغير (٣) وهو الذى رسمته السنة بان يطلقها طلقة واحدة فى طهر لم يمسها فيه . أما البدعى

فلیس بمباح حتی بمثل به (۱) رواه أبو داود

⁽ع) رواه ابو داود (ه) أى تجمله مرجوحًا ، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة بجمل المباح راجعًا

ياطل إلا ثلاثة (1) » وكثير من أنواع اللهومباح ، واللمب أيضاً مباح ، وقد ذُمّ . فهـذاكله يدلّ على أن المباح لا ينافى قصد الشارع لأحـد طرفيه على الخصوص دون الآخر . وذلك مما يدلّ على أن المباح يتعلق به الطلب فملا و تركا على غير الجهات المنقدمة (٢)

والجواب من وجهبن: أحدهما إجمالي والآخر تفصيليّ

فالإجالى أن يقال: إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوى الطرفين ، فكل ماترجّج أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً . إما لأنه ايس يمباح حقيقة و إن أطلق عليه لفظ المباح ، و إما لأنه مباح فى أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج ، وقد يسلّم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة ،

وأما التفصيليّ فإنّ الباح ضربان: أحدها أن يكون خادماً لأصل ضروريّ أو حاجيّ أو تكيليّ ؛ والثاني أن لايكون كذلك

فالأول قد يراعى من جهة ماهو خام له ، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله ، وذلك أن التمتّ بما أحل الله من المأكل ، والمشرب ، ونحوها ، مباح فى نفسه ، وذلك أن التمتّ بما أحل الله من المأكل ، وهو خادم لأصل ضرورى وهو إقامة الحياة ، وهو خادم لأصل ضرورى وهو إقامة الحياة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلى المطلوب . فالأمر به .من هذه الجهة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلى المطلوب . فالأمر به

⁽١) أخرجه ابن خزيمة وصععه الحاكم

⁽٢) أى الحارجة عنه · الآتية بطريق الاستلزام. يعنى بل ذلك راجع لنفس المباح. غلا تصلح هنا الاجوبة المديمة

⁽٣) يسنى أنه باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئى من الملبس والمشرب بخصوصه، مباح . وباعتبار أنه يخدم ضروريا وهو اقامة الحياة وهى جهة كلية يكون ، طلوبا ويؤمر به. لا من جهة خصوصيته بل من جهة كليته فلبس الأثمر آتيا من جهة كونه خوخاأو تفاحا أو خبزا فى وقت كدا، بل من الوجهة العامة . ومن هنا يجيء قوله تعالى: (بأيها الرسل كلوا من العبات على الماليات) (بأيها الذين آمنوا هموا من طيبات عادزة ناكم) الم غير ذلك من صيخ الا وامن

راجع إلى حقيقته (١) الكلية ، لا إلى اعتباره الجزئي . ومن هنا بصح كونه هدية يليق فيها القبول دون الرد ، لا من حيث هو جزئي معين

والثاني إما أن يكون خادما لما يَنقض أصلا من الأصول الثلاثة المتبرة، أو لا يكون خادما لشيء ؟ كالطلاق (٢) ، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلّي إقامـة النسل في الوجود ، وهو ضروري ، ولا قامة مطلق الألفـة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق، وهو ضروري أو حاجي أو مكمِّل لأحدهما. فإذا كان الطلاق بهذا النظر حَرماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه مكان مبغضاً ، ولم يكن فعله أولى من تركه ، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله . وهو من حيث كان جزئيا في هذا الشخص ، وفي هذا الزمان ، مباح وحلال . وهكذا القول فيها جاء من ذم الدنيا • وقد تَقدُّم • ولكن لمَّا كان الحلال فيها قد أيتناول فيَخرِم ما هو ضروري كالد بن (٣) _ على الكافر، _ والتقوى _ على العاصي ٤ _ كان من تلك الجهة مذموما . وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل، إذا لم يكن في محظور، ولا يلزم عنه محظور، فهو مباح؛ ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء • بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش ، ولا في إصلاح معاد ؛ لأنه قطمُ زمان فها لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية • وفي القرآن : (ولا تَمْشِ في الأرْضِ مَرَحًا) إذ يشير إلى هذا المعنى • وفي الحديث: «كُلُّ لهو باطل الآثلاثة» ويعنى بكونه باطلا أنه عبث (۱) وهذا غـير الاستلزام وغـير الامور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على السكمي على السكمي (۲) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضروريا كلياهو أقامة النسل. فالطلاق غدم ما ينقن أصلاكليا وحاجيا آيضاكا سيقول

⁽٣) فإن المال واقتناءه حلال في ذاته ،ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص فيكول سببا في الكفر او الاستمرار عليه وهذا في الكافر ، وقد يكون سببا في خرم التقوى وهدمها ، والنسبة العسلم العاصي

الموافقات _ م _ ٩

أوكالعبث، ليسله فيه فائدة ولا ثمرة تجنى . بخلاف اللعب مع الزوجة ، فإنه مباح يخدم أمراضر وريا وهو النسل . وبخلاف تأديب الفرس ، وكذلك اللمب بالسهام ، فإنهما بخدمان أصلا تكميلياً وهو الجهاد (١١) ، فلذلك استشنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل ، وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطاوب الفعل ولا الترك بخصوصه (٢)

وهذا الجواب مبنى على أصل آخر ثابت فى الأحكام التكايفية فلنضعه هذا. وهي :

المسألة الثانية

فيقال: إن الا باحة بحسب الكلّية والجزئيّة يتجاذبها الأحكام البواق. فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطاوبا بالكلّ على جهة الندب، أو الوجوب، ومباحاً بالجزء، منهيا عنه بالكلّ على جهة الكراهة، أو المنع. فهذه أربعة أتسام

فالأوّل كالتمتّع بالطيّبات (٣) من المأكل ، والمشرب، والمركّب، والملبس من الواجب من ذاك ، والمندوب المطلوب في الواجب من ذاك ، والمندوب المطلوب في عاسن العبادات ، أو المكرود

(۱) عدم هنا من التكميايات وسيمده في كتاب المقاصد من الضروويات. ولا تمارض بين المقامين، اذ لامانيم من جمله ضروريا في حال، وتكميليا في حال، فالأول فيها اذا ترتب على تركه عرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية. والثاني فيها اذا دعت اليه عامة كون كلة الاسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الاذي عن المسلمين

(٢) هذه هي فائدة الاشكال والجوابعنه . ولم تستقد من أول المسألة ، ولا من الجدل الماضى كله وق الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وأنه لابد أن نزيد هذه الكلمة الوجزة (بخصوصه)

(٣) أى أنّ التمتع بهذه الطيبات اذا لم يكن واجبا (كما اذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت اليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوبا (كما اذا كان داخلا فيها هو من محاسن العادات)، ولا مكروها (كما اذا كان فيه اخلال بمعاسنها كالاسراف في بعض أحواله) سنقول أن التمتع بهذه الطيبات اذا لم يكن واحدا من هذه الثلاثة سيكون مباحا بالجرء مندوبا بالكل . فلو تركه الناس جميعا واخلوا به لسكان مكروها . فيكون فعله كليا معدوبااليه شرعا

في عاسن العادات 6 كالإسراف فهو مباح بالجزء. فاو ترك بعض الاوقات (١) مع القدرة عليه ، لكان جائزاً كما لو قعل . فاو ترك جملة لكان على خلاف ما نَدب الشرعُ إليه فني الحديث: « إذا أوسع الله عليكم فأو سعوا على على أنفسكم ، وإن الله يحب أن برى أثر نعمته على عبده (٢) » وقوله في الآخر حين حسن من هيئته: « أليس هذا أحسن (٣) ؟ » وقوله: « إن الله جميل يحب الجال (٤) » بعد قول الرجل: إن الرجل بحب أن يكون ثو به حسنا ونعله حسنة وكثير من ذلك . وهكذا او ترك الناس كأرم ذلك لكان مكروها

والشانى كالأكل، والشرب، ووطء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، كقوله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا) (أحِل لكم بهيمة الإنعام) وكثير (أحِل لكم بهيمة الإنعام) وكثير من ذلك .كل هذه الأشياء مباحة بالجزء ؛ أى إذا اختار أحد هذه الأشياء على ماسواهافذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الا حوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس كلهم ذلك، لكان تركا بعض الناس كلهم ذلك، لكان تركا

(٣) الجَرَّءُ الأُولُ مَنَ الحَسديَّتُ رواهُ البخارِي عن أبي هريرة ، والجَرَّءُ الأُخيرِ أُخرِجِهُ التَّرَاجِهِ الترمذي والحاكم

(٣) أخرجه مالك بلفظ «أليس هذا خيرا ؟»

(٤) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي _ وقد وردت هذه الجلة : (أن ألله جيل يحب الجال) مستقلة ، من طرق أخرى

⁽۱) متتضاه مع سياق الاحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل فى حتى الشخص الواحد بعينه . وقوله بعد لو تركه الناس جميعا لكان مكروها يقتضى أن طلبه كفا ثمى لوقام به البعض سقط عن الباقى . ولو كان قادرا عليه ظم يفعله راسا لم يكن مكروها ولعل الاول هو الممول عليه . ويشهد له قوله فى النانى : اذا اختار أحدها ، أو تركها الرجل فى بعض الاحيان أو تركها الرجل من الناس

^(•) هذا في غير الاكل والشرب مثلا . أما ها فلا . بل الذي يجرى فيهما قوله تركها في بعض الاحوال. فقوله فلو فرمننا ترك الناس كلهم يعنى أو فرمننا ترك الشخس أمثل الاكل والشرب دائمًا وكليا لسكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالا كثيرة المحتفى بافتراض

لما هو من الضروريات المأمور بها . فكان الدخول فهما واجبها بالكل

والثالث كالتنزّه (۱) في البسانين ، وسماع تفريد الحام ، والفناء المباح ، والشات كالتنزّه (۱) في البسانين ، وسماع تفريد الحام ، والفناء المباح بالجزء . فإذا فعل يوماً ما ، أو في حالة ما ، فلا حرج فيه . فإن فعل دائماً كان مكروها ، ونسب فاعله إلى قلة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات ، وإلى الإسراف في فعل ذلك الباح

والرابع كالماحات التى تقدح فى العدالة المداومة عليها و إن كانت مباحة . فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعد صاحبها خارجا عن هيئات أهل العدالة . وأجرى صاحبها مجرى الفساق، و إن لم يكن كذلك . وماذلك إلا لذنب اقترفه شرعا . وقد قال الغزالى : إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة ، المترفه شرعا . وقد قال الغزالى : إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة مع كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة . ومن هنا قيل : لا صغيرة مع الاصرار .

منظر فصل المجهد

إذا كان الغمل مندوبا بالجزء كان واجباً بالكل (٢) ، كالأذان ق المساجد الجوامع أو غيرها ، وصلاة الجاعة ، وصلاة العيدين ، وصدقة النطوع ، والنكاح ، والوتر ، والفجر ، والعمرة ، وسائر النوافل الرواتب .

الترك في يسفنها فقط ، مسع اعتباره عموم الحسكم لما بني من وجوء الافتراض. ويمكن أن يقال نظيره في القسم الاول.

فَسَكَا * فَالَ فَ القَسْمِينُ : ولو فرضنا ترك الشخص داءًا وكليا لسكان تاركا للمندوب في الاول ، والواجب في الثاني فيما يكون فيه ذاك كالاكل والشرب

⁽١) في هذا القسم والذي بعده ، جمل الكلام في الشخص الواحد حزيًّا وكليا · فتنبه (٢) اما كفائياكالا ذان واقامة الجماعة واما عينياً كباقي الأمثلة الاما يأتي بعد من النسكاح فوجوبه الكفائي بقدرمايتحققءنه مقصود الشارع

فإنها مندوب إليها بالجزء . ولو فرض تركها جملة لجرّ التارك لها . ألا ترى أن في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام في ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه . وكذاك صلاة الحاعة من داوم على تركها يجرّح ، فلا تقبل شهادته ، لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين . وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على تركها الجاعة فهما أن يحرق عليهم بيوتهم ، كما كان عليه السلام لا يغير على قوم حتى يصبح فإن سمع أذاناً أمسك ، و إلا أغار والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع ، من تكثير النسل ، وإبقاء النوع الإنساني ، وما أشبه ذلك . فالترك لهاحلة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائماً . أمّا إذا كان في بعض الأوقات ، فلا تأثير له ، فلا محظور في الترك

حفرؤتم فصل الجيبيت

إذا كان الاهل مكروها بالجزء كان ممنوعاً بالكل عكل عكالهب بالشّطْرنج والنّبرد بنير مقامرة ، وسماع الفناء المكرو، فإن مثل هذا الأشياء إذا وقعت على غير مداومة ، لم تقدح في المدالة . فإن داوم عليها قد حت في عدالته . وذلك (١) دليل على المنع بناءعلى أصل الغزالي (٢) . قال محمد بن عبد الحكم في اللهب بالنبرد والشطرنج : إن كان يُدكنر منه حتى يَشفَله عن الجاعة لم تقبل شهادته ، وكذلك اللهب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة ، والحلول بمواطن النهم لغير عذر ، وما أشبه ذلك

-﴿ فصل ﴾

أما الواجب إن تلنا إنه مرادف للفرض ، فإنه لا بد أن يكون من المنطقة والمنطقة والمنطقة وليل على أنه اقترف ذنبا

⁽٣) وهو أنَّ المداومة على المباح قد تصيره صغيرة بل هذا اولى من المداومة على بعض المساحات

واجباً بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيثالنظر المجزئي . وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من بابأولى . ولكن هل بختلف حكمه بحسب الكليّة والجزئية أم لا؟

أما بحسب الجواز (١) فذلك ظاهر ؛ فإنه إذا كانت هـ نـ ه الظهر المعيّنة فرضاً على المكاف يأثم بتركها . ويُعدّ مرتكب كبيرة . فينفّذ عليه الوعيد بسبيها إلا أن يعفوَ الله ، فالتارك لـكل ظهر أو لـكل صلاة أحرى بذلك . وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة ، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه ، وما أشبه ذلك . فإنّ المفسدة بالمداومة أعظم منه في غيرها .

وأمَّا بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضى ذلك ؛ كقوله عليه السلام في مَارِكُ الجمة : « مَن مَرِكَ إلجمة ثلاث مرات طبع الله على قلبه (٢) » فقيد بالذلاث كا ترى . وقال في الحديث الآخر : «من تركما(٣) استخفافاً بحقها أو نهاوناً (٤) ، معأنه لو تركها(٥) مختارا غيرمتهاون ولامستخفّ ، لكان تاركا للفرض ؛ فإنما

(١)أى جواز ذلك وامكان وقوعه شرعا . ويأتي مقابله وهوالوثوع باللمل في أوله وأما

(﴿ وَ }) رَوّا يَهُ أَصْعَابِ السَّنَّ كَا فَي التَّبِسِيرِ . ﴿ وَن تُركُ ثَلَاثَ جُمَّ تَهَاوِنَا بَهَا طَبِعِ اللَّهِ عَلَى قلبه يه ورواه في الترغيب بلفظ التيسير عنأصعاب السنن وابن ماجة وابن خزيمة وأبن حبان في صعيعها والحاكم وقال صعيم على شرط مسلم . وفي رواية عن أحمد باسناد حسن ، والماكم وقال صعيع الاسناد : (من ترك الجعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع أنة على قلبه) . وهناك روآيات أخرى تختلف لى كثير من الا لفاظ وليس منها ماهنا

(٣)ذكر الحديث بهذه الرواية _ على مافيها _ ليفيد ان الشارع رتب على تكرار التر مارتبه على الترك تهاونا واستخنافا . ولايخني عظم جرم الاستخفاف فدل على أن جريمة التكرار أكبر من جرمة المرة الواحدة . ولا يخفي عليك حكمة ذلك فان تكرار الترك لغير عذر وان لم تشعر النَّنس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال ، الا أنه في الواقع الابد أن يكون مركوزا في نفس الشخس الذي يتكرر منه النرك لانه هو السب الحقيقي التكرار كا يشير اليه كلامه بعد * يراجع الحديثان فانهما جهذه الالفاظ لم نقف عليهما فق التيسير من ترك ثلاث جم تهاونا - أطبع الله على قلبه (ه) أى مرة واحدة لكان ناوكا للفرض أى ولم يرتب عليه الطبع على القلب

قال ذلك لأن مرات أولى فى التحريم ؛ وكذلك (١) لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون . وانبنى على ذلك فى الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عذر ، لم تجز شهادته ، قاله سحنون ، وقال ابن حبيب عن مطرّف وابن الماجشون : إذ تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته ، قاله سحنون (٢) ، وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن خيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن خيمن كبيرة . فإن تمادى وأكثر منه كان قادحاً في شهادته ، وصار في عداد من فعل كبيرة ، بناء على أن الإصرار على الصغيرة يصيّرها كبيرة ،

وأما إن قلنا: إن الواجب ليس بمرادف للفرض ، فقد يطرد فيه ماتقدم ، فيقال: إن الواجب إذا كانواجباً بالجزء كانفرضاً بالكل (٣) لا مانع بمنع من ذلك . فانظر فيه وفي أمثلته منز لا على مذهب الحنفية . وعلى هذه الطريقة يستنب التعميم فيقال في الفرض (٤): إنه يختلف بحسب الكل والجزء ، كا تقدم بيانه أول الفصل . وهكذا القول في المنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء ؛ و إن عدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما ، أو في حالة ما ، فلا تكون كذلك في أحوال أخر ، بل يختلف الحكم فيها ؛ كالكذب من عير عذر . وسائر الصغائر ، مع المداومة عليها ؛ فإن المداومة لها تأثير في كبرها . وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظم بسبب الإضافة : فليست

⁽١) لعل صوابه(كما) ويكون بيانا لحكمة ذكر الحديث الثاني

⁽٢) أنظر .ا.من اعادته منا ؟ ظمل منا تحريفاً

ر (٣) اى فينزل الواجب، نزلة المندوب فيها سبق ، ويكون جزئيه واجبا وكليه فرضا . بل يكون هذا أولى من المندوب . وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي عرحت في المندوب والمكروم والمباح ، واختلافها جزئيا عنهما كليا ، وأخذ السكلي حكم آخر من الاحكام الحسة عبر ما كان في الحزئي

⁽٤) أى أيضاكما قيل فى الواجب والاقسام قبله ، لكن بالطريقة التي ذكرها وهذا للفصل والدجريمة التكرار أكبر من الترك وهكذا بما سبق له . لا أنه يأخسند لقبا آخر من ألقاب لا حكام الحسنة لم يكن له قبلا فى الجزئية . ومثله يقال فى الحرام

سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه ، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه ، والذلك عدّوا سرقة لقمة ، والتطفيف بحبة ، من باب الصغائر ... مع أنّ السرقة معدودة من الكبائر .. وقد قال النزالى : قلما أيتصور الهجوم على الكبيرة بغتة ، من غير سوابق ولواسق من جهة الصغائر ... قال .. ولو تصورت كبيرة وحدها بغتة ، ولم يتقوعون إليها ، وبه أرجى من صنيرة واظب عليها عمره

حمرتيز فصل كالإنه

هدا وجهُ من النظر مبنى على أن الأفعال كآبها تختلف أحكامها بالكلّية والجزئية من غيراً تفاق (1)

ولمد أن يدعى اتفاق أحكامها وإن اختلفت بالكاتية والجزئية . أما في المباح فمثل قتل كل مؤذ ، والعمل بالقراض ، والمساقاة ، وشرا ، العرية ، والاستراحة بعد التعب ، حيث لايكون ذلك متوجه الطلب ، والتداوى إن قيل إنه مباح ؛ فإن هذه الاشياء إذا فعلت داعاً أو تركت داعاً ، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إنم ، ولا كراهة ، ولا ندب ، ولا وجوب . وكذلك لو ترك الناس كالهم ذلك اختيارا ، فهو كالو فسلوه كالهم . وأما في المندوب ، فكالتداوى إن قيل بالندب فيه بالقوله عليه السلام : « تداو و الا المؤذية ، الهوله : « إذا قتلتم فأحسنوا القتلة (٣) » ، فإن هذه في قتل الدواب المؤذية ، الهوله : « إذا قتلتم فأحسنوا القتلة (٣) » ، فإن هذه

⁽۱) أي في الحكم بين الجزئي والكلى، ويجمل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ولمدع النح أي في الحكم بين الجزئي والكلى ، ويجمل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف والجزئية ، وذلك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها في كل نوع من أنواع الاحكام الحمسة (۲) بمض حديث أخرجه أبوداود عن أبي الدرداء رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن الله تعالى أنزل الدواء والداء ، وجعل الكل داء دواء فتداووا ولا تداووا به أم)

⁽٣) بَعْضَ حَدِيثُ أَخْرَجِهِ الْحَسَةُ الْا البَعْارَى . وَلَفَظُهُ كَمْ فَ التَّبِسِيرِ : (أَنَّ اللهُ تَعَالَى كَتَبِ الْاحْسَانُ عَلَى كُلُّ شَيْءً . فَإِذَا قَتَاتُمُ فَاحْسَنُوا الذِّبحَةُ ، وَإِذَا ذَبْحَتُمُ فَاحْسَنُوا الذِّبحَةُ ، وَلِيحِنَهُ كُلُّ شَدِّرَتُهُ وَلِيرِحَ دَبِيحَتُهُ)

الأمور لو تركها الإنسان دائما لم يكن مكروها (۱) ولا ممنوعاً . وكذلك لو فعلها دائما . وأما في المكروه ، فمسل قتل النمل إذا لم تؤذ ، والاستجار بألحمة والعظم وغيرها مما ينقى ، إلا أن فيه تلوينا أوحقاً للجن . فليس النهى عن ذلك نهى تحريم ، ولا ببت أن فاعل ذلك دائما يُحَرّج به ولا يؤتم . وكذلك البول في المجحر ، واختنات الأسقية في الشرب . وأمثال ذلك كثيرة . وأما في الواجب والمحرّم فغلاهر أيضا التساوى ، فإن الحدود وضعت على التساوى : فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة ، وقادف الواحد (۱) كفادف الجاعة ، وقاتل نفس واحدة كماتل مائة نفس في إقامة الحدود عليهم ، وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك ، وما أشبه ذلك .

وأيضا فقد نص الغزالي على أن الغيبة ، أو سماعها، والتجسس ، وسو ، الفان ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المذكر ، وأكل الشبهات ، وسب الولد والغلام ، وضربهما بحكم الغضب زائدا على عد المصلحة ، و إكرام السلاطين الفلّلمة ، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدين ، جار دوا مها مجرى الفلّتات في غيرها ، لا تها غالبة في الناس على الخصوص ، كأكانت الفلتات في غيرها غالبة ، فلا يقدح في العدالة دوامها كما لا تقدح فيها الفلتات ، فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوى ، فيها الفلتات ، فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوى ، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكلية والجزئية ،

ولصاحب النظر الأوَّل أن بجيب بأنَّ ما استشهد به على الاستواء

محتمل:

⁽۱) الجارى على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعا، وأيضا فالذى يراد نفيه هناأن تكونه واحبة بالسكل أى فيكون تركها دائما ممنوعا على وزان ما تقدم. اماكونه ليس مكروها فن جهة أن ضد المندوب المسكروه

⁽٢) تراجع هذه الاحكام في الفروع

أمّا الأوّل فإنّ السكلى والجزئى يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمسكلة بن ودليل ذاك أنّا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كلّ مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خفّ الخطب في فو فرضنا تمالؤ الناس كلّهم على الترك داخليم الحرج من وجوه عدة والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً وفصار الترك منهيّا عنه نهى كراهة إن لم يكن أشد و فيكون الفعل إذاً مندوبا بالكل إن لم نقل واجباً وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معن فلا استواء إذا بين السكل والجزئي فيه و وبحسبك في المسألة أنّ الناس لو تمالدُوا على الترك لكن ذريعة إلى هدم مملّم شرعي و وناهيك به و نم قديسبق ذلك النظر (١) إذا تقارب مابين السكل والجزئي ؟ وأمّا إذا تباعد مابينهما فالواقع ماتقدم ومثل هذا النظر جار في المندوب والمكروه .

وأمّا ماذكره فى الواجب والمحرّم فغسير وارد ، فإنّ اختلاف الأحكام فى الحدود ظاهر وان اتفقت فى بعض وما ذكره الغزالى فلا يسلم ، بناء على هذه القاعدة (٢) . وإن سُلم ففى المدالة وحدها لممارض راجح . وهو أنّه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت المدالة ، فتعذرت الشهادة

سلم فصل الم

اذا تقرّر تصوير الكليّة والجزئيّة في الأحكام الخسسة، فقد 'يطلب الدليل على صحّتها . والأمر فيها واضح مع تأمّل ماتقدّم في اثناء التقرير . بل

⁽۱) أى نظر الاتفاق في الحكم بين الكلى والجزئى في هذه المسائل اذا كان الكلى قليل الشعول ضعيف المعوم . فريما يقال ان الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذى أوالعمل بالقراض أو المساقة طول حياته لما خرج عن حكم المباح . وكذا يقال في الباقي . أما اذا تسع العموم فاذ الحكم لا يتفق ولا يخفي عليك أنه تسليم في شيء مما يوهن القاعدة العامة السامة التي قروها أول النصل

⁽٢) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية كا سبق

هى فى اعتبار الشريمة بالغة مباغ القطع، لمن استقرأ الشريعة فى مواردها ومصادرها و ولكن إن طلب مزيداً فى طأ نينة القلب، وانشراح الصدر، فيدل على ذلك رُجل:

منها ما تقدّ مت الإنسارة اليه في التجريح بما داوم عليه الإنسان ، تما لا يُعجر به لو لم يداوم عليه . وهو أصل متمّق عليه بين العلماء في الجلة . ولولا أن المداومة تأثيراً ، لم يصح لم التفرقة بين المداوم عليه وما لم يداوم عليه من الافعال ، لكنهم اعتبروا ذلك . فدل على التفرقة ، وأن المداوم عليه أشد وأحرى منه إذا لم يداوم عليه . وهو معنى ما تقديره في الكلية والجزئية وهذا المسلك لمن اعتبره كاف

ومنها أنّ المسالح وضع الشريعة على اعتبار المسالح باتفاق ، وتقرّر في هذه المسائل أنّ المسالح المعسبرة هي الكايّات ، دون الجزئيات ، إذ مجارى العادات كذلك جرت الأحكام فيها . ولولا أنّ الجزئيّات أضعف شأناً في الاعتبار كما صح ذلك . بل لولا ذلك لم تجر الكايّات على حكم الاطراد ، كالحكم بالشهادة ، وقبول خبر الواحد ، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد ، كالحكم بالشهادة ، وقبول خبر الواحد ، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد ، كن الغالب الصدق . فأجريت الأحكام الكليّة على ماهو الغالب ، حفظاً على الكايّات . ولو اعتبرت الجزئيّات لم يكن بينها فرق ، ولامنع الحكم على المومعلوم ، ولا طرّح الغلن باطلاق . وليس كذلك . بل حكم بمقتفى خان الصدق و إن برز بعد في بعض الوقائم الغلط في ذلك الغلن . وما ذاك إلا قائم الخرائيّة المرائيّة (١٠ في جمل الكاية . وهو ذليل على صحة اختلاف الغمل الطراح كم الجزئيّة (١٠ في حكم الكاية . وهو ذليل على صحة اختلاف الغمل المراح كم الكاية . وهو ذليل على صحة اختلاف الغمل

⁽۱) وان كان هذا في احكام وضعية لا الأسكام الحنسة التكليقية التي السكلام فيها . لا ن الشهادة وقبولها من الاحكام الوضعية اله . الا أن يقال ان مجارى العادات تدخلها الاحكام التسكليفية أيضا . وأنت ترى أن هذه الادلة الثلاثة انما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلا وجزءا ، (ولكن هل ذلك مطرود وفي كل الاحكام الحسة كما هي) أصل الدعوى أوفي بعنها فقط اه؟

الواحد بحسب الكاية والجزئية ، وأن شأن الجزئية أخف

ومنها مأجاء في الحذر من زُلَّة العالم في علمه أُو علم إذا لم تتعد لفيره و في حكم زلّة غير العالم، فلم يزد فيها على غيره. فإن تمدت إلى غيره اختلف حكمها. وما ذلك إلا لكوبها جزئية إذا اختصت به ولم تتعد الى غيره . فإن تعدت صارت كليّة بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل ، أو على مقنضى القول . فصارت عند الاتباع عظيمة جدا ، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به . وبجرى مجراه كلّ من عمل عملا فاقت دى به فيه : إن صالحاً فصالح ، وإن طالحاً فطالح . وفيه جاء : « من سن سنة صدنة أوسيئة » (١) : فصالح ، وإن طالحاً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها ؛ لأنه أول من من سن الفتل (٢) . وقد عدت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب ، وإن كانت في نفسها صغيرة ، والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها ، وهي توضح مادلانا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الحزئية والكلية ،

المسألة الثالثة

المباح يطلق بإطلاقين: أحــدها من حيث هو مخير فيــه بين الفسل والترك .و الآخر من حيث يقال: لاحرج فيــه . وعلى الجلة ، فهو على أر بعة أقسام:

⁽۱) اشارة الى الحديث المشهور الذى اخرجه وسلم و النسائى وانطه كافى التيسير : (من سن فى الاسلام سنة حسنة فسل بها بعده كتب له و شاجورهم شىء . وون سن سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه وثل وزر من عمل بهاولا ينقس من أوزارهم شىء)

[&]quot; (٣) الحديث رواً من التبسير عن الحسة الاأما داود بلفظ: (وليس من نفس تقتل ظلما الغ): ولفظ الترمذي :(مامن نفس تقتل طلما الغ): ولفظ البخاري (لاتقتل نفس ...) وهكذا أوردم المؤلف فالمسئلة الثاملة في مبحث السبب ولفظ البخاري (لاتقتل نفس...) وهي الرواية التي ذكر المؤلف ضمونها هنا يزيادة أن وتقديم تفس .

(أحدها) أن يكون خادماً لأمر مطلوب الفعل. (والثانى) أن يكون خادماً لأمر مطلوب النرك. (والرابع) خادماً لأمر مطلوب النرك. (والثالث (١٠)) أن يكون خادماً لخبر فيه . (والرابع) أن لا يكون فيه شيء من ذلك

فأما الأول فهو المباح بالجزء، المطلوبُ الفعل بالكلّ . وأما النانى فهو المباح بالجزء، المطلوب الترك بالكلّ ، يمعنى أنّ المداومة عليه منهى عنها. وأما الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم الثانى

ومعنى هذه الجلة أنّ المباح - كم مرّ - يُمتبر بما يكون خادماً له إن كان خادما و والحدمة هنا (٢) قد تكون في طرف الترك ، كترك الدوام (٣) على التنزّ ه في البساتين ، وساع تغريد الحمام ، والغناء المباح و فإن ذلك هوالمطاوب (١٠) . وقد تكون في طرف الغمل ، كالاستمتاع بالحلال من الطيّبات . فإن الدوام فيه

(۱) ستمرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهرا فلا يتأتى وجود الثالث والرابع (۲) أى في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك ، وقد تكون في طرف الفل ، أى في كل من القسمين الأول والثانى ، وأن اقتصر في المتيل على جانب الترك في القسم الثانى، وجانب الفعل في القسم الأول ، وتوضيع ذلك على هذا الفهم أن يقال: ترك سماع الغناء جزئيا عادم لترك الدوام المطلوب ونفس السهاء خادم للسطلوب الترك وهو السكلى من اللهو والمتتم بالطيبات خادم لسكلى اقامة الفرورى، وترك الجزئي خادم للترك السكلى المنهى عنه ، وقد أشار الى مطلوب الترك كليا فيا يخدمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعنى الجزئي الذي يعندم كليا مطلوب الترك فانه يحكون خادما لما يضادها وهو الفراغ في الاشتفال مها

ويحتمل أن يكون قوله هنا أى فى خصوص مطلوب الفعل كليا فانه يكون بالترك كثال الفناء وبالفعل كثال الاستمتاع بالطيبات. وربما رشع هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول : فان ذلك هو المطلوب

(٣) لو قال كـ ترك التنزه في البساتين وسماع تفريد الحام فانه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب، لـ كاند جاريا مع بيانه بعد في طرف الفعل ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك اذا اجر بنا كلامه على الاحتمال الشاني الذي أشه نا الله

⁽٤) لأنه يخدم كليا مطلوبا هو اقامة الحياة

بحسب الإمكان من غير سرق عمطاوب من حيث هو خادم لطاوب وهو أصل الضرور آبات (۱) بخلاف المطاوب الترك عنا قد (۲) خادم لما يضاد ها (۱۳) وهو الفراغ من الاشتغال بها والخادم للمخير فيه على حكمه (۱) وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به عكان عبقاً أو كالعبث عند العقلاء ، فصار مطاوب الترك أيضا به لأنه صار خادما اقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا ، فهو إذا خادم لمطاوب الترك بالكل والقسم الثالث مثله أيضاً ، لاق خادم له، فصار مطاوب الترك أيضاً

وتلخّم أن كل مباح ليس بمباح باطلاق ، و إنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما يالكلّ فهو إمّا مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك . فان قيل : أفلا يكون هذا التقرير نقضا لما تقدم من أنّ المباح هو المتساوى الطرفين ؟ فالجواب أن لا،

⁽١) هو اقامة الحباة

⁽٢) أى فعل جزئيه خادم أى فالمطاوب الترك كليا يخدمه فعل المباح. وعلى ما قررنا أولا قد يخدمه أي يجتقه ويعين على حصوله ترك الماح وذلك كشرك الاستمناع بالمباع كليا فانه مطاوب الترك ويخدمه مباحاهله وترك الاستمناع بها جزئيسا وأن كان قسد التصر على بيان خدمنه جانب الفعل كما اشرنا اليه

⁽٣)قال الاشتغال باللهو الجزئى يتكون منه ومن جزئيات المامو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات فاللمو الجزئى خادم اللهو السكلي الذي يضاد الضروريات

⁽٤) أى هنيرقيه هذا إذا كال المحدوم المحذوف جزئيا كالمتى المباح المباع الغناء مثلا . فلا يناقى أنه يأخذ وهو كلى حكما من الاحكام الباقية غير المباح كا سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم لهير ، لسكن قوله بعده : (والقسم الثالث مثله لانه خادم له) يقتضى انه خادم لهير كلى . ويكون قوله في أول المسألة : (والثالث أن بكول خادما لهير فيه) أن كني . وقوله : (والزابع ألا يكون خادما لهيء من ذلك) أى أنه مباح لا يخدم كليا مطلقا ، أولا يخدم كليا مطلوب الناك . ولا يخلى عليك أل هذا التقسيم بهذا المبي لا يستقيم سم ما سبق النمل أو مطلوب النزك . ولا يخلى عليك أل هذا التقسيم بهذا المبي لا يستقيم سم ما سبق من القاهدة التي أسهب في أدلتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكما آخر اذا نظر اليه كليا . فكيف يتصود أن يخدم المباح كليا مخيما فيه أو كليا لا حكم له من الإسكام ؟ طي أنه سيصرح بان المطلوب بالنكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وكان يمكنه أدماجها في اثناء ساهتيا . فتأمل .

لأن ذلك الذي تقدم ، هو من حيث النظر اليه في نفسه ، من غير اعتبار أمر خارج ، وهـذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه ، فإذا نظرت إليه في نفسه ، فهو الذي سُعي هنا المباح بالجزء ، وإذا نظرت اليه بحسب الأمور الخارجة ، فهو المديني بالمطلوب بالكل (1). فأنت ترى أن هذا الثوب الحسن مثلا مباح اللبس ، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه ، فلا قصد له في أحد الأمرين . وهذا معقول واقع بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك . وهو - من جهة ماهو وقاية للحر والبرد ، وموار للسوأة ، وجمال في النظر - مطاوب الفعل . وهذا النظر غير مختص بهذا الثوب المين ، ولا بهذا الوقت المعين ، فهو نظر بالكل لا بالجزء

٠ أكمساله الرابعة

إذا قيــل في المباح: إنّـه لاحرج فيهــ وذلك في أحــد الأطلاقين المذكورين ــ فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والثرك ؛ لوجوه

(أحدها) أنّا إنّما فرقنا بيتهما بعد فهمنا من الشريعة القصد الى التفرقة:

فالقسم المطاوب الفعل بالكل هو الذي جاء فيه التخيير بين الفعل والترك و كقوله تعالى : (نِسَاوُ كُمْ حَرْثُ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنِي شِئْمٍ) ، وقوله : (وكُللاً منها رَّ عَداً حَيْثُ شَنْهُ) (وَ إِذْ قُلْنا ادْخُلُوا هذه القريّةَ فَكُلُوا منها حيثُ شَنْم رَ عَداً) ، والآية الأخرى في معناها ، فهذا تخييرُ

⁽¹⁾ يعنى مثلا . والأفالنظر اليه بالأمور الحارجية يجعله اما من هذا وأما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كا تقدم في اللهو . وبالجلة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلا ذائدة على ما تقدم في المسألة قبلها ، بن هي ذيادة ايضاح لمسلك فهم مغابرة حكم الكلي للجزئي . وذلك ياعتبار ضابط هو الحدمة : فما يخدمه الجرثي يأخذ هو حكمه . فيقال فيها يخدم المطلوب مطلوب بالكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب الترك بالكل ، وكان يمكنه أدماجها في أثناء سابقتها فيأمل

حقيقة . وأيضاً فالأور في المُطلقات إذا كان الأمر للإ باحة يقتضى التخيير حقيقة ، كقرله تعالى : (وإذا حَلَلْتُم فَاصَطَادُوا) (قُاذِا قُضِيَتِ الصَّلاةُ قَانَتَ مُرُوا في الأرضِ وابْتَقُوا من وَعَلْ الله) (كُلُوا مِن طيبًات مارزَ قَنا كُم .) وما أشبه ذلك . فإن إطلاقه مع أنه يكون على وجوه واضح مارزَ قَنا كُم .) وما أشبه ذلك . فإن إطلاقه مع أنه يكون على وجوه واضح في التخيير في تلك الوجوء إلا ماقام الدليل على خروجه عن ذلك

وأما القدم المطلوب الترك بالكل ، فلا نعلم في الشريمة مايدل على حقيقة التخيير فيه نصا ؛ بل هو مسكوت عنه ، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح ؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهوا ، في معرض الذم لمن ركن اليها ؛ فإنها مشعرة بأن اللهو غير مخير فيه ، وجاء : (وإذا راً و بجارة أو لهوا انفضوا إليها) وهوالطبل أو مافي معناه ، وقال تعالى : (ومن الناس من يشترى لَهُو الحديث) ، وما تندم من قول بعض الصحابة : حد ثنا يارسول الله حين ماوا منة فأنزل الله عز وجل : (الله نزل أحسن الحديث) ، وفي الحديث : «كل لهو باطل » (۱) ، وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب . فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقد رة (۱) ، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات (۱) أو بعض الأحوال ، فمعنى ننى الحرج على معنى الحديث الآخر : « وما سكت عنه فهو عفو» أي مما عفي عنه وهذا على معنى الحديث الآخو : « وما سكت عنه فهو عفو» أي مما عفي عنه وهذا

⁽١) ُتقدم في آخر المسألة الاولى

⁽٢) اى بحال مخصوصة كا ورد: (أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف) وكما ورد في سؤاله صلى الله عليه وسلم لعائشة لما حضرت زواج الجارية الانصارية (أما كان ممكم لهو ؟ فان الانصار يعجبهم اللهو .)

⁽٣) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العيد

إنما يمبّر به فى العادة، إشماراً بأنّ فيه مأيعفى عنه أو ماهو مظنّة. عنه • أو هو مظنّة لذلك فها تجرى به العادات

وحاصل الفرق أن الواحد (١) صريح في رفع الإنهوالجناح ، و إن كان قد (١) يلزمه الإذن في الفعل والترك إن قيل به ؛ إلا أن قصد اللفظ فيه نفي الإنه خاصة . وأما الإذن فمن باب مالا يتم (٦) الواجب إلا به ، أو من باب (الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضد، أم لا) (والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده أم لا) والاخر صريح في نفس التخيير، و إن كان قد يلزمه نفي الحرج عن الفعل ؛ فقصد اللفظ فيه التخيير ، خاصة . وأما رفع الحرج فن تلك الأ بواب والدليل عليه أن رفع الجناح (٤) قد يكون مع الواجب كقوله تعالى : (فلا بجناح عليه أن يطوق بهما ، وقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله : (إلا من أكره وقلبه مطمة بن بالإيمان (١٠) ، فلو كان رفع الجناح يستلزم التخيير في الفعل والترك ، في يصح مع الواجب ، ولا مع مخالفة المندوب ، وليس كذلك التخيير و بالعكس و بالعكس

⁽١) أي من هذين الاطلاقين لاساح وهو مالا حرج فيه

⁽۲) أي وقد لا يلرمه الاذن فيهما الم سيأتي له أنه يكون مع مخالف المندوب ومسع لواجب الفعل

^() أى شبيه بهذه الأبواب وقريد من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هوظاهر () أى شبيه بهذه الأبواب وقريد من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هوظاهر (٤) أى على هذا الفرق بين الاطلانين وهذا أظهر الادلة الشلانة وانكان لا يطاق عليه لفظ الماح حتى يدرح في هذا القسم فالاستدلال من حيث ان كلمة رفسم الجناح عامة ولا

⁽ه) ليس فى الآية المظرفع الجناح، ولكن فيها مايفهمه. ولذلك أدرجها فيها فيسه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب. وسيذكر في الدليل الثانى المظ التخيير ولفظ رفع الحرج فلا . يتوهمن أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير، وكلا بعبارة المحرج وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج المواقعات م ١٠٠

و الثانى كه أن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرقى الفمل و النرك ، وأتهما على سواء فى قصد، و ورفع الحرج مسكوت عنه وأما لنظر ولع الجناح ، فحفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكان ، و بقى الإذن فى ذلك الفعل مسكوتاً عنه ويمكن أن يكون مقصوداً له ، لكن بالقصم الثانى وكافى المتحص ، فايتها واجهة إلى رفع الحرج ، كا سيأتى بيانه إن شاء الله ، فالمصر به فى أحدها مسكوت عنه فى الآخر ، و بالمكس ، فلذلك إذا قال الشارع فى أمر و اقع : و لا حرج فيه » . فلا يؤخذ منه حكم الاباحة ، إذ قد يكون كذلك ، و فلد يكون كذلك ، وفلد يكون كذلك ، وفلد يكون مكروها أن فإن المكووه بعد الوقوع لا حرج فيه ، فليتفقد هذا في الادلة

الأوالوجه الثالث مما يمل على أن مالا حرج فيه غير مخير فيه على الإطلاق المن المنافير فيه الماكان هو الخادم المعلوب الفعل ، صار خارجاً عن محض اتباع الموى ، بن اتباع الموى فيه مقيد وتابع بالقصد الثانى ، فصار الداخل فيه داخلا عدت العالب بالدكل ، فلم بقع التخيير فيه إلا من حيث الجزء . ولما كان مسار بالدكل ، وقع تحت الخمارج عن اتباع الهوى من هذا الوجه ، وقد عرفنا اعتناء الشارع بالدكليات ، و القصد إليها في التكاليف ، فالجزئى الذي المحزمه ليس بقادح في مقتضاه ، ولا هو مضاد له ، بل هو مؤكد له ، فاتباع الموى في الخير ، فيه تأكيد لاتباع مقصود الشارع من جهة الكلى ، فلا ضرر في اتباع الموى هنا ، لا ته اتباع لقصد الشارع ابتداء ، واتما اتباع الموى فيه خادم له

⁽١) الجاري على ماسبق أن يقول وقد يكون واجبا أيضا

وأمّا قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المذموم . ألّا ترى أنّه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهى الكلّي على الجلة ؟ لكنّه لقلّته ، وعدم دوامه ، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض ، حسباهو مذكور في موضعه ، لم يحفيل به ، فدخل نحت المرفوع الحرج ؛ إذ الجزئي منه لا بخرم أصلا مطلوباً ؛ و إن كان فتحاً لبابه في الجلة ، فهو غير مؤثر من حيثه وجزئي حتى يجتمع مع غيره من جنسه ، والاجتماع مقو ، ومن هنالك يلتم الكلي المنهى عنه ، وهو المضاد لله طلوب فعله . واذا ثبت أنه كا تباع الهوى من غير دخول (۱) تحت كلي أمر ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيراً فيه ، فتصريح (۱) بما تقدم في قاعدة ا تباع الهوى وا نه مضاد الشريعة

المسألز الخامسة

إن المباح إنما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكف فقط . فاين خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر . والدليل على ذلك أن المباح - كا تقدم _ هو ماخير فيه بين الفعل والترك ، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام . فهو إذا من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضرورى فى الفعل أو فى الترك ، ولا حاجى ، ولا تكيلي ، من حيث هو جزئى . فهو راجع إلى فيل حظ عاجل خاصة . وكذلك المباح الذى يقال : « لاحرج فيه » ، أولى أن يكون راجعاً إلى الحظ . وأيضاً (٣) فالأمر والنعى راجعان إلى حفظ ماهو ضرورى

⁽١) بخلاف الخير فانه داخل تحت على أمر فال كلية •أ·ور به

⁽٢) ينظر فى تصحيح التركيب (٣) ينظر فى تصحيح التركيب (٣) ليس بعيدا عن الدليل الأول ، فانه يفيد أن الشارع قصدالمأمور به والمنهى عنه لما يترتب على ذلك من حفظ الامور الثلاثه ، يخلاف المباح فلم يقصده بنسل ولا ترك ، لا نه لا يترتب على شيء من ذلك ، فكان بمجرد اختيار المكلف وتأبعا لهواء المحنس وحظه العرف . وهو الدليل الاول بعينه ، فايت أن الأول سلك الى الغرض من جهة المباح مباشرة ، وهذا بواسطة الامر والنهى ، فهو تصرير آخر لنفس الدليل

المسالة الساوسة

الأحكام الحسة إنما تتعلّق بالأفعال _ والتروك بالمقاصد . فاذا عريت عن المقاصد لم تتعلّق بها . والدليل على ذلك أمور:

(أحدها) ماثبت من أنّ الأعمال بالنيّات. وهو أصل متفق عليه فى الجلة ؛ والأدلّة عليه لاتقصر عن مبلغ القطع. ومعناه أنّ مجرّد الأعمال من حيث هى محسوسة فقط ، غير معتبرة شرعاً على حال ، إلاّ ماقام الدليل على اعتباره فى باب خطاب الوضع خاصة . أمّا فى غير ذلك فالقاعدة مستمرّة ، و إذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد ، كان مجرّدها فى الشرع بمثابة لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد ، كان مجرّدها فى الشرع بمثابة حركات العَجْماوات والجادات . والأحكام الحسة لاتتعلق بها عقلاً ولا سمعاً ،

(والثانى) ماثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبى والمغمى عليه ، وأنها لاحكم لها فى الشرع بأن يقال فيها : « جائز ، أو ممنوع ، أو واجب ، أو غير ذلك » ؛ كالا اعتبار بها من البهائم ، وفى القرآن : (وكيس عليكم بعناح فيما أخطائتم به ولكن ما تعمدت قُلو بُهم ،) وقال : (ربّنا لا تُوا خِذْ نا إن نسينا أو أخطائنا) قال : (قد فعلت) . وفى معناه رُوى الحديث : « رُفع عن أمّنى الخطأ والنسيان وما استكر هوا عليه (۱) » وإن لم

⁽۱) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني عن ثوبان ، وقال العزيزى قال الشيخ (يعني شيخه محمد حجازى الشعرائي المشهور بالواعظ) حديث صعيحاه . وقال الشوكاني أخرجه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والحاكم في المستدرك من حديث ابن عباس وحسنه النووى وقد أطال الحافظ السكلام عليه في باب شروط الصلاة من التاحيس الحبير

يصح سندا فمناه متفق على صحته . وفي الحديث أيضاً : «رُفع القلم عن اللاث (١) ـ فذ كر الصبي حتى يحتلم ، والمنسي عليه حتى يُفيق ، فجميع هؤلاء لاقصد لهم . وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم

(والنالث) الإجماع على أن تكليف ما لا أيطاق غير واقع في الشريمة ؛ وتكليف من لاقصد له تكليف ما لا يطاق

فان قيل: هذا فى الطلب، وأمّا المباح فلا تكليف فيه؛ قيل ستى صح تعلّق التخيير، وقد فرضناه غير قاصد المخبّر. وقد فرضناه غير قاصد. هذا خُلْف

ولا يُمترض هذا بتعلّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك ، لأن هذا من قبيل خطاب الوضع ، وكلا منا فى خطاب التكليف . ولا بالسكران لقوله تمالى (لاتَقُر بُوا الصّلاة وأنتُم سُكارى !) فإنّه قد أجيب عنه فى أصول الفقه ، ولا نّه _ فى عقود ، وبيوعه .. محجور عليه لحق نفسه ، كا حجر على الصبى و المجنون ، .. وفى سواها . لمّا أدخل السكرعلى نفسه ، كان كالقاصد حجر على الصبى و المجنون ، .. وفى سواها . لمّا أدخل السكرعلى نفسه ، كان كالقاصد

(۱) رواه في الجامع الصغير بروايتين إحداما: (رفع القلم عن ثلانة عن النائم حتى يستيقظوعن المبتل حق يبرأ وعن العبي حتى يكبر) عن احمدوأ بي داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن عائشة . وقال الحاكم على شرطها قال ابن حجر ورواه أبو داودوالنسائي واحمد والدارقطني والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن على رفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخاري سه اهمناوي على الجامع * وثانيتها (رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم) عن أحمد وأبي داود والحاكم عن على وعمر ووقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة تم قال وهذه طرقى يقوى بعضها بمضاوقد أطب النسائي في تخريجها تمقال لا يصحبنها شيء والموقوف أولم بالصواب سهمنا بمناوى على الجامع وفي التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظوعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يستيقظوعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يستيقظوعن الصبي حتى

لرفع الأحكام التكليفية فعومل بنقيض المقصود ، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة ، فصار استماله (١) له تسبباني تلك المفاسد ، فيؤآخذه الشرع بها و إن لم يقصدها ، كما وقعت مؤآخذة أحد أبني آدم بكل نفس تقتل ظلماً ، وكما يؤآخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب و إن لم يقع منه غير الإيلاج المحرّم. ونظائر ذلك كثيرة . فالأصل صحيح . والاعتراض عليه غير وارد

المسالة السابعة

المندوب اذا اعتبرته اعتباراً أعمّ (٢) من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً الواجب ؛ لأنّه إمّا مقدّمة له ، أو تدكار به ؛ كان من جنس الواجب أو لا وفالذى من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها ، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها . والذى من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلّى ، والسواك ، وأخذ الزينة ، وغير ذلك ، مع الصلاة ؛ وكتمجيل الافطار، وتأخير السحور ، وكف البسان عما لايعنى ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك . فإذا وتأخير السحور ، وكف البسان عما لايعنى ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك . فإذا كان كدلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل وقلما يشذ عنه مندوب يكون مندوباً بالكل والجزء . و يحتمل هذا المعنى قريراً ؛ ولكن ، أتقدم مغن (٣) عنه بحول الله

(۱) فقد استممله وهو عاقل يعلم أنه بجر الى مفاسد كثيرة وان لم يقصد حصولها فيؤاخذ بها .والزان ماشددت عليه العقوبة بالجلد والقتل الا لايا لات التي قد تسبب عن فعله وهو يعرف هذا التسبب وان لم يقده من الفعل ، ولا خطر بباله حينه . وسيأتى _ في المسألة الثامنة من السبب _ أن ايقاع المسبب بمنزله ايقاع السبب ، قصد ذلك المسبب أو لا . (۲) يريد في هذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب الجزء يكون واجبا بالسكل ، فيجعله شاهلا لغير السان المؤكدة وروات النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الاو ل من المسألة الثانية ، ويقول انه قايم يشد مندوب عن ذلك

(٣) مَدَّارَ الدَّلِيلُ فَيَا تَقَدَّمُ أَنْ تَرَكُهَا جَلَةَ وَاحْدَةً يَجِرَحُ التَّارِكُ لِهَا . وأيضا فانه ووُثر في أوضاع الدين . فهل هذا وذاك يجرى هنا في المندوبات آتى لا كراهة في تركها وليست كا لسنن التي بني عليها القاعدة السابقة ؟ فاذا كان لا كراهة في تركها ، فكيف مجرح

حرثير فصل كيس

المدكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع ، كان كالمندوب مع الواجب و وبعض الواجبات منه مايكون مقصوداً وهو أعظمها . ومنه مايكون وسيلة وخادماً للمقصود ، كطهارة الحدث ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ، والأذان التعريف بالأوقات واظهار شعائر الاسلام ، مع الصلاة . فن حيث كان وسيلة . حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب ـ يكون وجو به بالجزء دون (۱۱) وجو به بالكل . وكذاك بعض الممنوعات منه مايكون مقصوداً . ومنه مايكون وسيلة له . كالواجب حرفا مجرف ـ فتأمل ذلك

المسالم الثامنة

ماحد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات فإيقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعاً ، ولا عَتْب، ولا ذمّ . وانما العتب والدمّ في إخراجه عن وقته ـ سواء علينا أكان وقته مضيقا أو موسعًا (٢) _ لأمرين :

(أحدهما) أنّ حدّ الوقت إمّا أن يكون لمعنى قصده الشارع ،أو لغير معنى وباطلُ أن يكون لغير معنى . وذلك المعنى هو أن يوقع النمل فيه . فإذا وقع فيه فذلك متصود الشارع من ذلك التوقيت . وهو

التارك لها ؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين ؟ فالموضع يحتاج الىفضل نظر في ذا تهوق دعوى أن ماتقدم يعنى هنا

⁽١) أَى فَلا يَتَأَكُدُ الوجوبُ فيه تَأْكُدهُ في المقصودُ وينبِن عليه أن اثم تركهُ والثوابُ على ضله لا يساوى الواجبِ المقصود

⁽٣) بنى المسألة على مذهب الجهور في الموسع ، وهوأن هناك وتتاموسما لبمن المطلوبات لو أوقعها المسكلف في أى جزء منه لااتم فيه. ويريد هنا أن يقول بل ولا تقصير ولا عتب أيضاً . والأفضلية في السبق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يعكون ايقاعه آخر الوقت تقصيرا موجباً فلمتاب

ية تضى .. قطعاً .. موافقة الأمر فى ذلك الفعل الواقع فيه . فلوكان فيه عتب أو ذم ، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع ، فى إيقاعه فى ذلك الوقت الذى وقع فيه العتب بسببه . وقد فرضناه موافقا ، هذا خلف

(والثانى) أنه اوكان كذلك ، الزم أن يكون الجزء من الوقت الذي وقع فيه العتب ، ليس من الوقت الممين ؛ لأنا قد فرضنا الوقت المعين مخيراً في أجزائه إن كان موسمًا ، والعتب مع التخيير متنافيان ، فلا بد أن يكون خارجاً عنه ، وقد فرضناه جزءاً من أجزائه . هذا خلف محال ، وظهور هذا المعنى غير محتاج الى دليل

فإن قيل : قد ثبت أصل طلب المسارعة الى الخيرات والمسابقة اليها وهو أصل قطعي و وذلك لا يختص ببعض الاوقات دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض . إذا كان السبق إلى الخيرات مطاوباً بلا بد . فالمقصر عنه معدود في المقصرين والمفرطين . ولا شك أن من كان هكذا ، فالتعب لاحق به في تقريطه وتقصيره . فكيف يقال لا عتب عليه ?

ويدل على تحقيق هذا ماروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، أنّه لله النبي على الله عنه ، أنّه لله النبي على الله الله الله الله الله الله الله أحب الينا من عفوه ؛ فان رضوانه لله حسنين ، وعفوه عن المقصرين .

وفى مذهب مالك ما يدلّ على هذا أيضا: فقد قال فى المسافرين يقدمون الرجل لسنّه يصلى (٢) بهم فيسفر بصلاة الصبح حقال - : «يصلى الرجل وحده فى أوّل الوقت ، أحب إلى من أن يصلى بعد الإسفار فى جماعة » فقدّم - كما ترى -

⁽۱) رواه الترمذي بلفظ (الوقت الاول من الصلاة رضوان الله) . ورواه الدارقطني بلفظ (أول الوقت رضوان الله ، ورسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله) (۲) ليس المراد أنه يطول بهم حتى يسفر . بل المراد أنه يبتدىء الصلاة بعد الاسفار وحينئذ يتم الدليل

حكم المسابقة ، ولم يعتبر الجاعة التي هي سنة يعد من تركها مقصراً . فأولى أن يعد من تركها مقصراً . وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في روضان لسفر أو مرض ، ثم قدم أو صح في غير شعبان من شهور القضاء ، فإ يصمه حتى مات ، فعليه الإطعام ، وجعله مفرطاً كمن صح أو قدم في شعبان ، فلم يصمه حتى دخل رمضان الناني ، مع أن القضاء ليس على الفور عنده . قال اللخمي جعله مترقباً (١) ليس على الفور ولا على التراخي : فإن قضى في شعبان ، مع القدرة عليه قبل شعبان ، فلا إطعام ، لأ نه غير مفرط . وإن مات قبل شعبان ففرط وعليه الأداء كان آناً . فهذا أيضاً رأى الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور

فأنت ترى أوقاتاً معينة شرعا ، إما بالنص (٢) ، و إما بالاجتهاد (٣) ، ثم صار من قصر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً ، بل آثماً في بعضها . وذلك مضاد لما تقد م فالجواب أن أصل المسابقة إلى الخير ات لاينكر ، غير أن ما عين له وقت معين من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعين له مسابقة ث فيكون الأصل المذكور شاملاله ، أم يقال ليس شاملاله ؟

والأول هوالجارى على مقتضى الدليل (١) فيكون قوله عليه السلام _ حين سئل عن أفضل الأعمال _ فقال : « الصلاة لأول وقتها » (٥) بريد به وقت الاختيار مطلقا

ويشير إليه أنه عليه السلام ـ حين علم الأعرابي الأوقات ـ صلى في

⁽۱) بللمسله مترتباً . أى أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف ، ولا التراخي الصرف ، بل حالة مين الحالتين . فلذا كان الحسكم مترددا بين الامرين . كما شرحه بقوله فان قضى الخ (۲) كما في الحديث السابق : أول الوقت الح

⁽٣)كُما في المسائل التي نسبها لمالك والشافسي في الصلاة ، والصوم ، والحسج ، فأوقاتها مئة بالاحتماد

⁽٤) أي المتقدم أول المالة

^{(ُ}هُ) ذَكُرَهُ فَيْ التَّرْغَيبِ والتُرهيبِ عَنْ أَنَى داود والترُّمَسِدَى ، وقال : لا يروى الا من حديث عبد الله بن عمر العمرى ، وليس بالقوى عند أهل الحديث .

أوائل الأوقات وأواخرها ، وحد ذلك حداً لا يتجاوز ، ولم ينبه فيه على تقصير و إنما نبه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضروة له ، إذ قال : « تلك صلاة المنافقين» الحديث (١) فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرني الشيطان فإنما ينبغي أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود . وعند ذلك يسمى مفرطا ، ومقصراً ، وآنما أيضا عند بعض الناس . وكذلك الواجبات الفورية .

وأما المقيدة بوقت العمر ، فإنها لما أن قيد آخرها بأمر مجهول ، كان ذلك عامة على طلب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان ، فإن العاقبة مغيبة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدّى ذلك المطلوب ، فلم يفعل مع سقوط ، الأعدار ، عد _ ولا بد _ مفرطا ، وأثمه الشافعي لأن المبادرة هي المطلوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخره ، فإن آخره غير معلوم ، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن . فليست هذ المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض

وأيضا فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعبن ؛ لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أول الوقت الموسع مقصراً . و إلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة . وهذا كما في الواجب الحير في خصال الكفارة ، فار للمكلف الاختيار في الأشياء الحير فيها ، و إن كان الأجر فيها يتفاوت ، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض ؛ كما يقول بذاك في الاطعام في كفارة رمضان ، مع وجود التخيير في الحديث وقول مالك به . وكذلك العتق في كفارة الظهار أو القتل أو غيرها ، هو مخير في أي الرقاب شاء ؛ مع أن الأفضل أعلاها نمنا ، وأنفسها عند أهلها . ولا يمخرج بذلك التخيير عن بابه ، ولا يعد مختار غير الأعلى عند أهلها . ولا يحرج بذلك التخيير عن بابه ، ولا يعد مختار غير الأعلى

مقصراً ولا مفرطاً . وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين . ووا أشبه ذلك من المطلقات التي ليس الشارع قصد في تعبين بعض أفرادها ، مع حصول الفضل في الأعلى منها . وكما أن الحج ماشياً أفضل ، ولا يعد الحاج راكباً مفرطا ولا مقصرا ، وكثرة الخطا إلى المساجد أفضل من قلتها ، ولا يعد من كان جار المسجد بقلة خطاه له مقصرا . بل المقصر هو الذي قصر عما حد له ، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه اليه . وليس في مسألتنا ذلك .

وأما حديث أبى بكر رضى الله عنه فسلم يصح ، وإن فرضنا صحّته فهو ممارض بالأصل القطعي وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار، وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر

وأما مسائل مالك فلعل استحبابه لتقديم الصلاة ، وترك الجماعة ، مراعاة القول بأن الصبح وقت ضرورة ، وكان الإمام قد أخر إليه . وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان ، بناء على القول بالفور في القضاء . فلا يتعين فيها ماذكر في السؤال . فلا اعتراض بذلك . و بالله التوفيق

المسالة الناسعة

الحقوق الواجبة على المكاف على ضربيز ــ كانت من حقوق الله ، كالصلاة ، والصيام ، والحج ، أو من حقوق الآده ين كالديون ، والنفقات ، والنصيحة ، و إصلاح ذات البين ، وما أشبه ذلك ــ:

أحدها حقوق محدودة شرعا ، والآخر حقرق غير محدودة

فأما المحدودة المقدرة فلازمة لذمة المكالف، مترتبة عليه ديناً، حتى يخرج عنها ؛ كأنمان المشتريات، وقيم المتلفات، ومقادير الزكوات، وفرائض الصلوات، وما أشبه ذلك. فلا إشكال في أن مثل هذا مترتب في ذمته ديناً

عليه . والدليل على ذلك النحديد والتقدر ، فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك الممين فاذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ، ولا يسمط عنه إلا بدليل (١)

وأما غير المحدودة فلارمة له ، وهو مطلوب بها ، غير أنها لا نعرتب في ذمته لأمور:

الله أحدها ﴾ أنها لو ترتبت فى ذهته لكانت محدودة معاومة ، إذ المجهول لا يترتب فى الذمة ، ولا يعقل نسبته إليها ، فلا يصح أن يترتب دماً . وبهذا استدالنا على عدم الترتب ، لأن هذه الحقوق مجهولة المقدار والتكابيف بأداءنا لا يعرف له مقدار ، تكليف بمتمذر الوقوع . وهو ممتنع سماً

ومثاله الصدقات المطلقة ، وسد الخلاّت، ودفع حاجات المحتاجين ، وإغاثة الملهوفين ، وإنقاذ الغرقي ، والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنعي عن عن المنكر . ويدخل تحته سائر فروض السكفايات

فاذا قالى الشّارع: « أطعمرا القانع وألمتر " » أو قال: أكسوا العارى » أو « أنفقوافي سهيل الله » فمعنى ذاك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها ، من غير تعيين مقدار. فاذا تعينت حاجة تبين مقدار ما بحتاج إليه فيها ، بالنظر لا بالنص . فاذا تعين جائع فهو مأمور باطعامه وسد خلته ؛ بمقتضى ذلك الاطلاق ؛ فان أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع ، فالطلب باق عليمه ؛ ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف و رافع للحاجة التي من أحلها أمر ابتداء . والذي هو كاف يختلف عاختلاف الساعات والحالات في ذلك المعين : فقد يكون في الوقت غير مفرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطّعام ، فادا تركه حتى أفرط الوقت غير مفرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطّعام ، فادا تركه حتى أفرط

عليه ، احتاج إلى أكثر منه . وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً •وقد يطعمه آخر مالا يكفيه ، فيطلب هذا بأقل مماكان مطلوباً به . فاذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان ، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معلوم يطلب ألبتة وهذا معنى كونه مجهولاً . فلا يكون معلوما إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر، لا بمقتضى النص. فاذا زال الوقت الحاضر، صار في الثاني مكامّاً بشيء آخر، لا بالاول، أو سقط(١١)عنه التكايف، إذا فرض ارتفاع الحاحة العارضة

والثاني أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى ما لا يعقل ؛ لانه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج ــ مكاف بسدها . فاذا مضى وقت يسع سدها بمتدار معلوم مثلا ، ثم لم يفعل ، فترتب في ذمت ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد ، فاما أن يقال إنه مكاف أيضا بسدها أو لا والثاني باطل ، إذ ليس هذا الثاني بأولى (٢) بالسقوط من الاول ، لأنه إنما كلف لأجل سد الخلة ، فيرتفع التَكايف والخلة باقية . هذا محال . فلابد أن يترتب في الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت . وحينئذ يترتب في ذمته في حق واحد ، قيم كثيرة بعدد الازمان الماضية : وهذا غير معقول في الشرع (والثالث) أن هذا يكون عينا أو كفاية . وعلى كل تقدير يلزم _ إذا لم يقم به أحد _ أن يترتب إما في ذمة واحد غير معين، وهو باطل لا يعقل و إما في ذمم جميع الخلق مقسطا ، فكذلك ، للجهل بمقدار ذلك القسط لككل واحد . أو غير مقسط ، فيلزم فيا قيمته درهم أن يترتب في ذمم مائة ألف رجل مائة الن درهم . وهو باطل كما تقدّم . ^(٣)

(والرابع) لو ترتب في ذمنه لكان عبثا ، ولا عبث في التشريم . فانه

⁽۱) أى فكيف يتأتى الاستقرار في الذمة ، والامر يغتلف باختلاف الحال والزمان ، بين سقوط المسكلف به رأسا ، وبين تغير المسكلف به قلة وكشرة ؟ (۲) لو قال ليس بأضعف سبية في التكليف من الاول لكان أوضع (۳) في قوله هوذا غير معقول في الشرع

إذا كان المقصود دفع الحاجة ، فعمران الذمنة ينافى هــد المقصد ؛ إذ المقصود إزالة هــدا العارض ، (١) لاغرم قيمة العارض . فأذا كان الحكم بشعَل الذمنة مافياً لسبب الوجوب ، كال عبثا غير صحيح

لايقال إنَّه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهها ، إذ المفصود بها سدَّ الخلاَّت وهي تترتّب في الذمَّة

لأنا نقول نسلم أن المقصود ماذ كرت ، ولكن الحاجة التي تسد بازكاة غير متعينة (٢) على الجلة ألا ترى أنها تؤدي انفاقاً وان لم تظهر عبن الحاجة الحصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أوهبة ؛ فلا مرعقصد في تضمين المثل أوالقيمة فيه بحذ ف مانحن فيه . فإن الحاجة فيه متعينة فلا بد من إرالتها ولذلك لا يتعين لها مال زكة من غيره ، بل بأى مال ارتفعت حصل المطاوب . فانال غير مطاوب انفسه فيها فلو ارتفع العارض بفير شيء لسقط الوجوب . والزكاة وعموها لا ، د من بذلها و إن كان محلها غير مضطر اليها في الرقت ولذلك عينت وعلى هذا الترتيب في بذل المال للحاجة ، يجرى حكم سائر أنواع هذا القسم فإن قيل ؛ لوكان الجهل مانماً من الترتب في الذمة ، لكان مانماً من أصل التكليف أيضاً ۽ لأن العلم بالمكلف به شرط في التكليف ، إذ التكليف مالوب على مائم المال لاحد : أنفق مقداراً لا تعرفه ، أو التسح من لا تدريه و لا تميزه ، وما أشبه ذلك ، صاوات لا تدرى كم هي ، أو انصح من لا تدريه و لا تميزه ، وما أشبه ذلك ،

⁽۱) أى الممارض الوقتي ولا فائدة تمود على ازالته من شفل ذمة الغير به (۱) فيكون القسم الأول وهو الركاة مثلا متعينا محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقض فكانت متقررا وانكانت الحاجة فيه غير متعينة ولا صاحبها معلوما وهنا بالعكس وصاحب الحاجة معلوم ومقدار ما يلزمه غير معلوم ولا ثابت فالمسكلف به هناك معلوم محدود المسكف بسببه غير معلوم والقسم الثانى بالعكس

و إذا علم بالوحى صار معلوماً لا مجهولا . والتكليف بالمعلوم صحيح . هذا خلف فالجواب أن الجهل المانع من أصل التكليف ، هو المتعلّق بمعيّن عند الشاري بكما لو قال : أعتنى رقبة ا وهو بريد الرقبة الفلاتية من غير بيان فهذا هوالمستنع . أما مالم يمهين عند الشارع بحسبالتكليف ، فالتكليف به صحيح ، كا صح في النخيير بين الخصال في الكفّارة به إذ ايس الشارع قصد في إحدى الحدار دون ما بني . فكذلك هذا إنما مقصود الشارع سد الخلات على الجلة به الخد بأن خلة فلا علمب . فاذا تعيّنت وقع الطلب هذا هو المراد ها جهو مكن المحكمة مع نفي النعيين في مقدار ولا في غيره

وهناضرب الت آخذ بشبه من الطرقين الأو لين فليتمحس لأحدها ، هو محل اجتهاد ع كالنفقة على الأقارب والزوجات ولأجل مافيه من الشبه بالضر بين احتلف الناس فيه ع هل له ترتب في الذمة أم لا ، فإذا ترتب فلا يسقط بالإعسار فالضرب الأول لاحق بضرو يات الدين ع ولذلك محض بالتفدير والتعيين . والثاني لاحق بقاعدة التحسين والتربين ع ولذلك و كل بالنا الم المجتهاد المكلقين ، والثالث آخذ من الطرقين بسبب منين ع ملا بد فيه من النظر في كل وافعة على التعيين والله أعلم

مرييل فصل كيوس

وربما انضبط الضربان الأوّلان بطلب العين (1) والكفاية ، فإن حاصل الأول أنه طلبُ مقدّر على كل عين من أعيان المكلّفين . وحاصل

(١) (فائدة) السنة أيضا قد تكوزكفاية كما مثلوه بنشميت العاطس وبالاضحية في حتى أهل البيت الواحد كما في المنهاج الثانى إقامة الأود العارض فى الدين وأهله إلا أن هذا الثانى قد (1) يدخل فيه ما يُظن أنه طلب عين ، ولكنه لا يصبر طلباً متحمًّا فى الغالب إلا عند كونه كفاية ، كالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى . وأما إذا لم يتحمّم فهو مندوب . وفروض الكفايات مندوبات على الأعيان . فتأمل هذا الموضع . وأما الضرب الثالث فآخذ شبهاً من الطرفين أيضاً . فلذلك اختلفوا فى تفاصيله حسماذ كرد الفتهاء والله أعلم

المسألة العاشرة

يصح أن يقع (٢) بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا بحكم عليه بأنه واحد من الحسة الذكورة ؛ هكذا على الجلة (٣) ومن الدليل على ذلك أوجه (أحدها) (٤) ماتقدم من أن الاحكام الحسة انماتتعلق بأفعال المكلفين

(١) أى قد يكون مخيرا بالجزء كالصباعات المختلفة التي لها أثرها في اقامة العمران وقد يكون مغدوب بالجزء كالعدل والاحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء ولكن هذا الثاني انما يكون واجبا كفاية اذا نظر اليه كليا في الغالب وقد يكون متحتما جزئيا كالمدل بالنسبة للامير نفسه فهو مطلوب باقامة العدل جزئيا أيضا طلبا حما الا أن قوله وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان ليس كليا بل قد تكون مندوبة وقد تكون عثيرافيها كما سبق في فصله وكما أشرنا اليه في هذه الجلة وماخصه أن فرض الكفاية قد بكون عنيرا بالجزء وقد يكون مندوبا بالجزء ولا يتحتم الا بالكل وقد يتحتم على البعض أيضا نادرا ويبق بعد هذا أنه يقتضى أن مؤدى فرض الكفاية انما يثاب عليه ثواب المندوب فاذا تركه الكل عوقب عليه اجميع وقد لا يثاب عليه الغاعل وذلك اذاكان بالجزء مخيرا فتأمل هذا الموضم جيدا

المرام الموسل بين المداه المرتبة شبه بالحلال لانه لا طلب يتعلق بها ولا اثم في فعلها وشبب بالحرام لان مثلها لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرام وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأسا

(3) الدليل قاصر على خصوص من النوع الثانى من انواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في النصل الثانى ولا يدل على الباق وسيأتى في الغصل الاول ما يضح ان يكون دليلا على الغصل الثانى ولا يدل على الباق وسيأتى في النصل الدليان عند تمارضها الخليمن الباتي من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليان عند تمارضها الخليمن الباتي من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليان عند تمارضها الح

مع القصد إلى الفعل ؛ وأما دون ذلك فلا . واذا لم يتعلق بها حكم منها ، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به ، فهو معنى العنو المتكلم فيه ؛ أى لامؤاخدة به (والثانى) (۱) ماجاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص ؛ فقد روى عن أشياء عن النبى ترابح انه قال «إن الله فرض فرائض فلاتضيموها(۲) ، ونهى عن أشياء فلا تذهيكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن سيان فلا تبحثوا عنها » (۱) وفال ابن عباس : مارأيت قوما خبراً من أصحاب معد ترابح بالمافه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ترابح كلها فى القرآن (يسألونك عن الحيض) ، (يسألونك عن التعامى) ، (يسألونك عن الشهر الحرام) ، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ؛ يعنى أن هذا كان الغالب (۱) عليهم * وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال : مالم يذكر فى القرآن فهو مما عليهم * وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال : مالم يذكر فى القرآن فهو مما عفا الله عنه . وكان أيسأل عن الشيء لم يحرم (١) فية ول عفو . وقيل له ما تقول في أموال أهل الذمة ? فقال : العفو ؛ يعنى لا تؤخذ منهم زكاة (٥) . وقال عبيد ابن عبر : أحل الله حلالا وحرم حراما ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو

والنالث (٦) مايُدل على هذا المني في الجلة كقوله تعالى : (عفا الله عنك

⁽١) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية في النصل الثاني

⁽۲)رواء الدارقطني

⁽٣)قيده لما سياتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حدافة عن أبيه

⁽¹⁾ أى فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه

⁽ه) ان كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتفى النص فليس بما نحن فيه ولا محل لذكره. وأن كان معناه أنه بماسكت عنه فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه ــوقد يقال انه يرجع الى قاعدة ان الكفار مخاطبون بغروع الشريعة أولا

⁽٦) هـذا الدليل خاص ببعض النوع الثانى كا فى حـديث (أكلّ عام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجيء فيه بما يدل على النوع الاول وهو الوقوف مم مقتفى الدليل الممارض وإن قوى ممارضه

لم أَذِ نْتَ لَهُم)(١) الآية فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدمالنص. وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسما بسطه الأصوليون؛ ومنه قوله تعالى : (لولا كتاب منالله سبَّق لمسَّكم فيما أُخذتم عذاب عظيم) وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيا لم ينزل فيه حكم ، بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى . ومعناها ان الأفعال معها معفوًّ عنها ، وقد قال ترايية : « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما ، من سأل عن شيء لم بحرم عليهم شحرم عليهم من أجل مسألته » . وقال : « ذَرُوني ما تركتكم فإنما هلك مَن قَبْلُكُم بكثرة سؤالم، واختلافهم على أنبيائهم ؛ مانهيتكم عنه فانتهوا ؛ وما أمرتكم به دأتوا منه مااستطعتم » وقرأ عليه السلام قوله تعالى (ولله على الناسِ حج البيت) الآية . فقال رجل يا رسول الله أكلَّ عام ؟ فأعرَ ض ؛ مُمقال : يارسول الله أكلّ عام ﴿ فأعرَض ؛ مُم قال : يارسول الله أكل عام ؛ فقال رسول الله عَمِيْلِيِّ « والذي نفسي بيده لو قلتُهَا لوجَبت ؛ ولو وجَبت ما قتم بها ؛ ولو لم تقوموا بها لـكفرتم ، فذرونی ماتركتكم » ثم ذكر معنی^(۲) ماتقدم وفي مثل هذا نزلت: (ياأمها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياءَ إن تُبدَ لَكُمْ تُسُوُّكُم) الآية . ثم قال : (عنا اللهُ عنها) أي عن تلك الانسياء فهي إذاً عفو". وقد كره عليه السلام المسائل وعامها ونعي عن كثرة السؤال (وقام يوما وهو يعرف في وجهه الفضب، فذكر الساعة ، وذكر قبلها أموراً عظاما ثم قال : كمن أحب أن يَسأل عن شيء فليسأل عنه ، فوالله لانسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به مادمت في مقامي هذا) قال أنس . فأكثر الناس من الدِّكَاء حين سمعوا ذلك . وأكثر رسول الله علي أن يقول : سلُّوني فقام (١)محسط الدليل بقيــة الآية كأنه اذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العقو

^{َ (}١)عسط الدليل بقيـــةالآية كأنه اذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل السفو لمبدرة به الآية

⁽٧)أى من قوله فائما هلك الخ

عبدالله الله بن حذافة السّهى ، فقال : من أبى ؟ قال : أبوك حذافة . فلما أكثر أن يقول : ساونى برك عمر بن الخطاب على كبتيه ، فقال : يارسول الله ، رضينا بالله ربا ، وبالاسلام ديناً ، وبمحمد نبيا ، قال : فسكت رسول الله ، ويلاه حين قال عر ذلك ، فنزلت الآية ، وقال أولا « والذى نفسى بيد. لقد عرضت على الجنة والنار آنفا في عرض هذا الحائط وأنا أصلى ، فر أر كاليوم فى الخير والشر ، وظاهر من هذا المساق أن قوله (ساونى) في معرض النصب تنكيل بهم في السؤال حتى ير واعاقبة السؤال (1) ، ولا جل ذلك جاء قوله تعالى : (إن تُبدكم في السؤال حتى ير واعاقبة السؤال (1) ، ولا جل ذلك جاء قوله تعالى : (إن تُبدكم في السؤال عنه ، في السؤال عنه ، أن وقد ظهر من هذه الجلة (٢) ما يعنى عنه ، وهو مانهى عن السؤال عنه ، فكون الحج ثلة هو مقتضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه (٣) أيضاً فلما مكت عن التكرار ، كان الذي ينبغى الحل على أخف محتملاته وإن وض أن مكت عن التكرار ، كان الذي ينبغى الحل على أخف محتملاته وإن وض أن الاحمال الآخر مراد ، فهو مما يُعنى عنه ، ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شد دوا بالسؤال وكانوا منمكنين من ذبح أي بقرة شاؤا شدد عليهم حتى ذبحوها (وما كادوا يَفْعلون) فهذا كله واضح فى أن مِن أضال المكافين مالا يحسن . السؤال عنه وعن حكه ، ويلزم من ذلك أن يكون منفواً عنه ، فقد ثبت أن مرتبة المفو ثابتة وأنها ليست من الأحكام الحسة

سنز فصل کیس

🔏 ويظهر هذا المعني في مواضع من الشريمة 🦖

منها مايكون متَّفقاً عليه .

ومنها مایختلف فید. فنها الجطأ والنسیان فإنه متفق علی عدم المؤانخذة (۱) الق منها تزول محرم مالم محرم وغیره مما یکرهونه ویسیمهم كالتمرش الفیدهدة وزیادة التكالیف(۳) وهی من قولهوقد كان اللی علیه السلام یکره كشرة السؤال الی هنا (۳) لان المطابق بتعتق في فرد واحد مما یطابق علیه به ؛ فكل فعل صدر عن غافل ، أو ناس ، أو مخطى ، فهو مما عفى عنه . وسوا ، علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهياً عنها أم لا . لأنها إن لم تكن منهياً عنها ولا مأموراً بها ولا مخليراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له فى الشرع . وهو معنى العفو .

وان تعلق بها الأمر والنهى ؛ فن شرط المؤآخذة به ذكر الأمر؛ والنهى والقدرة على الامتثال ؛ وذلك في المخطىء ، والناسى والغافل محال . ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك

ومنها الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأوّل. وقد جاء في القرآن: (عفا الله عنك لِم أَذنتَ لهم .)وقال :(لولا كتاب من الله سَبَق) الآية .

ومنها الا كراه كان مما يتفق عليه ؛ أو مما يختلف فيه * إذا قلنا بجوازه فهو راجع الى العفو ؛ كان الأمر (١) والنهى باقيين عليه أو لا . فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك ترك لما ترك ترك لما ترك لما

ومنها الرخص كلها على اختلافها فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح ، ورفع الحرج وحصول المغفرة ، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة ، لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال وإن كانت مطلوبة فيازمها العفو عن نقيض المطلوب ، فأكل الميتة اذا قلنا بايجابه فلا بدأن يكون نقيضه وهو الترك معفواً عنه وإلا لزم اجتاع النقيضين فى التكليف يهما وهو محال ومرفوع عن الامة .

ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع . فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو . لأنه إن لم يكن كذلك لم

⁽١) أي على القولين في ذلك

يمكن الترجيح فيؤدى إلى رفع أصله وهو ثابت بالاجماع . ولأنه يؤدى إلى الخطاب بالنقيضين وهو باطل . وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح و إنه في حكم الثابت أم قلنا إنه في حكم العدم . لافرق بينهما في لزوم العفو .

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو فى نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لابد من بلوغ الدنيل اليه وعلمه به . وحينئذ تحصل المؤآخذة به و إلا لزم تكايف ما لايطاق ومنها الترجيح (۱) بين الخطابين عند تزاحمهما ولم يمكن الجع بينهما ، لابد من حصول العفو بالنسبة الى المؤخر ، حتى يحصل المقدم ؛ لانه الممكن فى التكليف بهما ؛ والا لزم تكايف مالا يطاق وهو مر فوع شرعاً

ومنها ما سكت عنه فهو عفو لانه اذا كان مسكوتا عنــه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه . وما تقدم من الأمشلة في الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم

مَنْظُرُ فَصِلَ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ

﴿ولمانع مرتبة العفو أن يستدرك عليه باوحه ﴾

(أحدها)أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملتها داخلة فان كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الأحكام الحسة وهو المطاوب. وان لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب

⁽۱) أى اذا خوطب فى وقت واحد بفعل شيئين بما لم يمكن ايجادها معاكأن خوطب بأن يكلم اننين بجملتين مختلفتين فيرجح هو تقديم خطاب أحدما على الآخر فهذا الترجيح ايطنا عفو

التكليف ولو فى وقت أو حالة مّا . لكن ذلك باطل لأنا فرضناه مكلفاً فلا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخسة

(والثانى) إن هدذا الزائد إما أن يكون حكم شرعياً أو لا فإن لم يكن حكما شرعياً فلا اعتبار به * والذي يدل على انه ليس حكما شرعياً إنه مسمى بالعفو . والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للكاف حكم المخافة لأمر أو نهى . وذلك يستلزم كون المسكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخر لمنضاد الأحكام * وأيضاً فان العفو انما هو حكم أخروى لا دنيوى • وكلامنا فى الأحكام المتوجهة فى الدنيا • وأما إن كان العفو حكما شرعيا فإما من خطاب التكليف محصورة (١)فى الجنسة • التكليف أو من خطاب الوضع عصورة أيضاً فى الجنسة التي ذكرها الأصوليون _ وهذا وأنواع خطاب التكليف غصورة (١)فى الجنسة وانواع خطاب الوضع عصورة أيضاً فى الجنسة التي ذكرها الأصوليون _ وهذا ليس منها في كان لغواً

(والثالث) إن هذا الزائد إن كان راجما إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال حل يصح أن يخلو بهض الوقاع عن حكم الله أم لا خالمسألة مختلف فيها فليس اثباتها أولى من نفيها الا بدليل و والأدلة فيها متمارضة فلا يصح اثباتها إلا بالدليل إلسالم عن الممارض ودعواه و وأيضاً أن كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول و إن لم تكن راجمة إلى تلك المسألة فليست يمنهومة و وما تقدم من الادلة على اثبات مرتبة العنو لادليل فيه و فالأدلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الأحكام الحسة لأمكان الجمع بينها ولأن العنوأخروى عبر مقتضية للخروج عن الأحكام الحسة لأمكان الجمع بينها ولأن العنوأخروى وأيضاً فإن سلم للعنو ثبوت فني زمانه عليه السلام لافي غيره و ولا مكان تأويل وأيضاً فإن العنو فيها تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً عت الحسة و فإن العنو فيها راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان ولملاكراه والحرج و وذلك يقتضي اما الجواز والجمع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان ولملاكراه والحرج و وذلك يقتضي اما الجواز يمنى الاباحة و واما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك

⁽١) مو محل النزاع فلا يصع أن يكون دليلاعلى الغاء هذه المرتبة

يقتضى إثبات الأمر والنهى مع رفع آثارها لمعارض • فارتنع الحـكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخسة وفي هذا المجال ابحاث اخر

سهر فصل السي

وللنظر في ضوا بط ما يدخل تحت العفو ان قيل به نظر ـ فإن الاقتصار به على على النصوص نزغة ظاهرية والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا يرقع والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول وفلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تتبين بحول الله والقول في ذلك ينحصر في ثلاثة أنواع

أحدها. الوقوف مع مقتضى الدليل الممارض قصد نحود (1) و إن قوى معارضه والثانى _ الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل والثالث _ العمل عاهو مسكوت عن حكمه رأساً * فأماالاً ول فيدخل نحته الممل بالعزمة و إن توجه حكم الرخصة ظاهراً ان العزمة لما توخيت على ظاهر المعوم أو الاطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجلة . وكذلك العمل بالرخصة . و إن توجه حكم العزمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج . كا أن العزمة راجعة إلى أصل التكليف و وكلاها أصل كلى فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع مامثله معتمد * لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكل ترجح جانب أصل العزمة بوجه ما غير انه لا يخرم أصل التكليف ورود المكل ترجح جانب أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك الرجوع . لأن بذلك المكل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا (1) فنيه ان سافر في رمضان أقل من أربعة برد فظن أن الفطر مباح به

⁽١) الواوللمعال وأن زائسة

۲۱) أي الوقوف مع دليل معارض بقوى وال كال نفس الدليل غير علمي لائه مجرد ظن غير مبق على شيء من الشرع

فافطر فلا كفارة عليه • وكذلك من أفطر فيه بتأويل . وان كان أصله ^(١) غير علمي بل هذا جار في كل متأول كشارب المسكر ظاناً انه غير .سكر • وقاتل المسلم ظاناً انه كافر • وآكل المال الحرام عليه ظاناً انه حلال له • والمتطهر بماء نجس ظاناً انه طاهر • وأشباه ذلك • ومثله المجتهد المخطى، في اجتهاده . وقد خرَّج أبوداود عن ابن مسمود رضي الله عنــه انه جاء يوم الجمة والنبي رَبُّ يخطب فسمعه يقول « اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآد النبي عَرَاتِيْ فقار تعالى ياعبدالله ابن مسعود » فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وان تُقصِد غيرُه مسارعة إلى امتنال أوامره . وسمع عبدالله بن روآحة وهو بالطريق رسـول الله عَلَيْتُهُ وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي عَلَيْتُهُ فقال « ماشأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال النبي عَلِيَّ زادك الله طاعة » وظاهر هـذ، القصة أنه لم يقصد بالامر بالجلوس ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتثاله واللك. سأله النبي عليه حين رآه جاساً في غير موضع جاوس وقد قال عابه السلام « لا يصل أحد العصر إلا في بني قريظة فادركهـم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لانصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم برد منا ذلك فذكر ذلك النبي. مَالِلَهِ فَلِم ُ يُعَنِّفُ وَاحِدةً من الطائفة بن » و يدخل ههنا كل قضاء قضى به الناضى من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه مالم يكن قدأ خطأ نصاً أو إجماعا أو بعض القواطع *وكذلك الترجيح بين الدليلينفانه وقوف معأحدها و إممال للآخر. فاذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح . وهو في الظاهر دليل يمتمدمثله . وكذلك العمل بدليل منسوخ أوغير صحيح _فانه وقوف معظاهر دليل قلنا الوقوف مع مقتضى الدليــل المعارض فشرط فيه المعارضة لانه ان كان غير معارض لم يدخل تحت العفو لانه أمر أو نهى أو تخيير عمل على وفقه فلا عتب (١) الذي بني عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي أي لا يلزم فيه ذلك

يتوهم فيه ولا مؤآخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للمفو فيه و إنما قيل و إن قوى معارضه لانه ان لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل(١) من النوع الذي يليه على أنر هذا فانه ترك لدليل وهنا(٢) وان كان أعمالًا لدليل أيضاً فأعمالهمن حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الامركاعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه . * وأما النوع الثاني وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصدأو عن قصد لكن بالتأويل. فمنه الرجل يعمل عملا على اعتقاد إباحته لانه لم يبلغه دليل تحربمه أو كراهيته أو يتركه ممتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو ندبه كقريب العهد بالاسلام لايعلم ان الخر محر، ق فيشربها أولا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه . وكما اتفق في الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين . ومثل هذا كثير يتبين للمجهدين *وقد روى عنمالك انه كان لايرى تخليل أصابِم الرجلين في الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبي عَرِيْنِ كَانَ يَخْلُلُ) فرجم الى القول به) . وكما اتفق لأبي يُوسف مع مالك في المُد والصاع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة (٣٠ خطأ أونسيانا ومما يروى من الحديث « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فان صح فذلك و إلا فالمعنى متفق عليه . ومما يجرى مجرى الخطأ والنسيان في انه من غيير قصد وان وجد القصد الاكراه المضمن في الحديث. وأبين

⁽١) لمل الاصل حكذا بل ولا من النوع الذي الخ أي أنه اذاكان الممارض ضعيفاً لا يكون أبيها من النَّوْمُ الثاني لا" ن الثاني تركُّ لدليلٌ وخروجٌ عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بغير قصد ورا نحن بصدده أعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الأول الذي لوحظ فيه قوة ممارضه وُلا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك لدليلو غروج عنه بنير قصد اوبقصد لسكن بتأويل وَالْحَاصُلِ اللَّهُ لَمَا كَانَ أَعَمَالُ الْمُمَارِضُ بِضَعِيفَ كَانَ أَعَمَالُ لَدَلِيلٌ غَيْرِ مَمَارِضَ صَارَ لا يَتُوهُمْ فَيْهِ مؤاخلة حق يكون من مواضم العلو (ج)يشبه أن يكون هنا سنط والاصل (وهذا)

٣٠) أي يخرج عن منتفى الدليل خطأ بألا ينهم الدليل مثلاعلى وجهه أو نسيانا للدليل أما خطأ المجتهد الممدود سابقاً في النوع الأول نقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه في النَّسك به أَشْمَنُه بِأَوْلُهُ دَلِيلَ آغر مثلًا فَهَنَا غرج عن الدَّلِيلَ وَذَاكَ وَقَفَ مَعَ دَلِيلَ ظهر خطؤه في الاجتداد به فتلبه لتفرق بين النوعين في جيم الائمئة فيهيأ

من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيآت فانه ثبت في الشرع اقالتهم (١) في الزلات وان لايعاملوا بسببها معاملة غيرهم وجاء في الحديث « أقيلوا ذوى الهيآت عثراتهم » وفي حديث اخر «تجافوا عن عقوبة ذوى المروءةوالصلاح (٢)» وروى العمل بذلك عن مجد بن أبي بكر بن عرو بن حزم فانه قضى به في رجل مرن آلى عمر بن الخطاب شج رجلا وضر به فأرسله وقال أنت من ذوى الهيآت .وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبدالله بن عر بن الخطاب انه قال استادى على مولى لى جرحته يقال له سدام البربرى الى ابن حزم فأتاني فقال جرحته قلت على مولى لى جرحته يقال له سدام البربرى الى ابن حزم فأتاني فقال جرحته قلت نعم وقال سمعت خالتى عرة تقول قالت عائشة قال رسول الله يَوْلِيَّهُ « أقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم » فخلى سبياه ولم يعاقبه *وهذا أيضامن شئون رب العزة سبحانه الهيئات عثراتهم » فخلى سبياه ولم يعاقبه *وهذا أيضامن شئون رب العزة سبحانه فانه قال (و يجزى الذين أحسنوا بالحسني اللدين يجتنبون كبار الاثم والذواحش فانه قال (و يجزى الذين أحسنوا بالحسني اللدين يعتنبون كبار الاثم والذواحش لا اللم) الآية لكنها (٣) أحكام اخروية . وكلامنا في الاحكام الدنيوية *ويقرب

(۱) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العنو الذي فيه الكلام وهوأنه لا حرج فيه شرعا يعنى لا أم وفيه المغفرة الخ أما كونه لا يقتص منه لعبده أو لمن شجه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التي فيها الكلام من أول المسألة وبعد ففي المسابيت عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام (اقيلوا ذوى الهيأت عثراتهم الا الحدود) وقال العزيزي في شرح الجامع الصغيرانها الزلات التي لاحد فيها مم قال ان الحديث ضعيف وقال صاحب الجامع اخرجه احمد في مسلمه والبخاري في الادب أو داوده فيذا و وبعد وجود الاستثناء وفهم الفرض من الحديث فلاعلينا اذا كان الحديث في منتهى العبحة فكلام الكاتب هنا انما يتوجه الى قضاء ابن حزم وليس من التعزير

(٣) والعلو بالمن الذي نقرره هو امر أخروى فراجع أمثلته السابقة حتى أنه عبر عله فيها سبق آنها بمحصول المنفرة وهي حكم اخروى بالقصد الاول والكان قد يتبعها عدم الحد في مثل الشرب مثلا الا أن هناك أمورا لاشيء فيها دنيويا كغطأ الاجتهاد مثلا فان عقوم أخروى صرف

من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات • فإن الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخسل (١) صاحبهما في حكم العفو.وقد يعدهذا الجمال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضا ^(٢) . ومثال مخالفته بالتأويل مع المرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله نمالي (ليس على الذين آمنوا وعمام ا الصالحات 'جناح فما تطعيمُوا) الآية ، عن قُدَامة بن مظعون حمين قال لعمر بن الخطاب ان كنتُ شربتها فليس لك ان تجلدنى قال عمر ولم قال لأن الله يقول (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات ُجناحٌ فهاطَ موا) الآية . فقال عمر انك أخطأت التأويل يِاقَـدَاهِ قِهِ اذا اتقيت اجتنبت ماحرم إلله . قال القاضي اسماعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ماكان من شر به لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل بخلاف مناستحلما (٣) كما فيحديث على رضي الله عنه . ولميأت في حديث قُدَامة انه حد . ومما وقع في المذهب في المستحاضة تترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل انه لا قضاء عليها فما تركت * قال في مختصر ماليس في المختصر لوطال بالمستحاضة والنفساء الدمُ فلم تصل النفساء ثلاثة اشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا مامضي اذاتاً ولنا في ترك الصلاة دوام مامهما من الدم وقيل في المستحاضة اذا تُركت بعد أيام أقر اثها يسيراً اعادته وان كان كثيراً

⁽۱) وهل هذا لا يسقط الاثم أيضاً وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشهه قفاذ الستقلت الشبهة باسقاط العد لا يكون من مرتبة المغو التي هي موضوعنا

⁽۲) لانه الفرب الثانى من النوع الثانى الا انه يقال عليه كيف يعد خروجا عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح (أدرؤا الحدود بالشهات) فهولم يخرج عنه بل عن الدليل العام في الحدود الخصص بهذا الدليل لانه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه بل مو أعمال للدليل المحصص الذي أفاد أن دلالة العام لا تشدل هذا الموضع فلانسلم ال درء الحدود بالشبهات من النوع الثانى بقسيسه لانه لا ترك فيه الدليل بغير قصد ولا بقصد بالتأويل

فليس عليها قضاؤه بالواجب. وفى سماع أ بى زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام استحب ابن القاسم لها القضاء . فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجملوه من قبيل العفو . ومن ذلك أيضا المسافر يقدم (1) قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له . أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فتظن انه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل و لانه متأول و واسقاط الكفارة هو (٢) معنى العفو

وأما النوع الثالث وهو العمل عاهو مسكوت عن حكمه ففيه نظر و فان خلوا بعض الوقائع عن حكم لله مما اختلف فيه و فاما على القول بصحة الخاو فيتوجه النظر وهو مقتضى الحديث « وما سكت عنه فهوعفو » وأشباهه ما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس مَّمَ مسكوت عنه بحال بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الادلة الشرعية فلا ذازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم فانتنى المسكوت عنه اذاً . ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول الى ترك الاستنصال مع وجود مظنته . والى السكوت عن عمال أخذت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شهر يعة ابراهيم عليه السلام » فالاول كا في قوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) فان هذا العموم يتناول بظاهره ماذ بحوا الأعيادهم وكنائسهم . واذا نظر الى المنى اشكل لان في ذبائح الاعياد زيادة تنافى أحكام الإسلام . فكان النظره عالى . واكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كُله المستحدة المستحدة السلام . فكان النظرة الى المنى المكار مكحولا سئل عن المسألة فقال كُله المستحدة السلام . فكان النظرة الى المناه الله المناه مناه المناه المناه

⁽۱) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الامثلة وما مفي فيمن سافر أقل من أربعة بردسيث كان من الاول الواقف مع مقتفى الدليسل المعارض بقوى وبين هذا الحارج عن الدليل متآولا ــ فالفرق غير ظاهر

 ⁽٧) ولم لم نقل واسقاط الاثم أيشاً وكانه باذ على ماسبق له انفا من ان الكلام ف
 الاحكام الديويةوقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألةوامثلته الكثيرة لها بل وتصريحه سايتًا بقوله ورفع الحرج والمففرة

قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائعهم . يريد والله أعلم ان الآية لم يخص عمدومها وان وجد هذا الخاص المنافى . وغلم الله مقتضاه ودخوله تحت عمدوم اللفظ ومع ذلك فاحل ماليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وج المنافاة . والى نحو هذا يثير قوله عليه السلام » (وعفا عن أشياء رحة بكم لاع فسيان فلا تبحثوا عنها » وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال (أحجنا هذالعامنا أو للأبد) لان اعنار اللفظ يعطى انه للابد فكرد عليه السلام سؤاله و ببن له علة ترك السؤال عن مثله . وكذلك حديث « أن أعظم المسلمين في المسلمين أجرما » الخ يشير الى هذا المهنى • فان السؤال عما لم بحرم ثم يحرم لأجل المسألة انماياً تى في الغالب من جهة إبداء وجه (١) فيه يقتضى التحريم مع أن له أصلا برجع اليه في الخلية وان اختلفت نروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم في الخلية وان اختلفت نروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم فلك الأصل • ونحو، حديث « ذَر وني (٢) ماتركتكم» وأشباه ذلك

والثانى كما فى الاشياء التى كانت فى أول الاسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعدفاك بتدريج كالخر ، فاتها كانت معتادة الاستعال فى الجاهلية ثم جاء الاسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك ، ولم يتعرض فى الشرع للنص على حكمها حتى نزل (يسألونك عن الخر ولهليسر) فبين مافيها من المنافع والمضار وان الافرار فيها أكبر من المنافع ، وترك الحكم الذى اقتضته المصلحة وهو التحريم ، لان القاعدة الشرعية ان المفسدة اذا أربت على المصلحة فالحكم للمفسدة ، والمفاسد منوعة (م) فبان وجه المنع فيهما غير إنه لما لم ينص على المنع وان ظهر وجه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لم بمجارى العادات ، ودخل الم تحت العنو الى أن نزل مافي سورة المائدة من قوله تعالى (فاجتنبوه) فينشذ لم

⁽١) أى فهو يسكت عنه أى يترك الاستفصال فيه مم وجود مظنته

⁽٢) فلا يستقسوا فيترتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم

⁽٣) وقدا قال بعضهم ان التحريم بدأمن هذه الآية لآءه ذكر ما يقتفي الحرمة لكن لما لم يدر تمسكوا بالا مل يمتتفي العادة فكان متوا

استقر جكم التحريم • وارتفع العفو • وقــد دل على ذاك قوله تعالى (ليس على الذين آمنوًا وعملوا الصالحات ُحنَاحٌ فما طعموا) الآية . فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزلت الآية • فرفع الجناح هو معني (١) العفو • ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الأسلام • وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح والنمرقبل بدو صلاحه وواشباه ذلك كانها كانت مسكوتًا عنها • وما سكت عنه فهو في معنى العفو • والنسخ بعدذلك لامرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الىالآن علىحكم اقرار الاسلام كالقراض والحكم في الخنثي بالنسبة الى الميراث وغبره • وماأشبه ذلك ممانيه عليه العلماء • والشائك كما فيالنكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالها الاماغيروا فقدكا وا يفعلون ذلك قمل الاسلام • فيفرقون بينالنكاح والسفاح • ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعا • ويمسحون الحجر الاسود • ويسعون بين الصفا والمروة • ويلبون ويقفون بعرفات - ويأتون مزدلفة - ويرمون الجار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها ٠ وينتساون من الجنابة ٠ ويغساون موتاهمويكفنونهم ويصاون عليهم٠ ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مماكان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم • فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ماأحكم ، وانتسخ ماخالفه فدخل ما كان ق ل (٢) ذلك في حكم العفو مما لم ينجدد فيه خطاب زيادة على التلقي من الاعمال المتقدمة . وقد نسخ منها مانسخ وأبقى منها ماأبتي على المعهود الاول • فقد ظهر مهذا البسط مواقع العفو في الشّريمة وانضبطت والحدلله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته ١ الا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا • واذا قيل حكم فهل برجعالي خطاب التكليف . أم الى خطاب الوضع . هذا محتمل كله . ولكن لما لم يكن مما

⁽٤) تنبه لهذافهو يؤيد ماقلناه في معنى العفو وأن الاصل فيه الحكم الاخروى والاحكام الدنيوية ان وجدت تكون تابعة له

⁽١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ

ينبني عليه حكم على لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق الصواب

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول انه متوجه على الجميع . لكن اذا قام به بدضهم سقط عن الباقين . وما قلوه صحيح من جهة كلى (۱) الطلب واما من جهة جزئيه ففيه تفصيل وينقسم أقساما . و ريماتشعب تشعباً طويلا ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض . ولا على البعض كين كان ولكن على من فيه الهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموما والدليل على ذلك امور احدها النصوص الداه على ذلك كقوله تعالى (وما كان المؤمنون لينه ورواكافة فاولا نفر من كل فرقه منهم طائفة الآية ، فوردالتحضيض على طائفة لا على الجميع . وقوله (ولتكن (٢) منكم أمة يدعون ألى الخير و يا مرون بالمروف) الآية الى آخرها ، وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاعى البعض لا على الجميع * والثانى مائبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالامامة (٣) الكبرى أو الصغرى ، فأنه با أنما تتمين على من فيه

⁽۱) أى باعتبار مجموعة فروض الكفايات والا فهذا المما يتوجه على بعض المكانين المتأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه اذا لم يقم به أحد فان الاثم لا يعم المكانين بل يخس المتأهلين فقط هذا وراده ومحل استدلاله فعليك بتطبيق أدلته على هذا المهني وهذا غيرالحلاف بين الاصولين في أنه متوجه على الكلى الافرادي كما هو التحقيق أو المجموعي كما هو مقابله لان خلافهم يجرى هنا أيضا بعد تسليم مسألته هنا مخفيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الافرادي أو المجموعي

⁽٣) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه الى البعض بل المانم أن يقول المهي يجب عليكم جيما أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعيا الى الحير الخ مثلا ومنى توجه الطلب على الجيم ان ينهضوهم لذلك ويعدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتعقق هذا المهم من المسلحة فان لم يحصل هذا المهم من المسلحة أثم جميع المكافين المتأهل وغيره وفي مثله (واتقوا فتنة لا تصبين الذين ظلموا) الخ

⁽٣) على رأيه يكون الآثم الآن حيث لاخلافة قائمة على من كان فيه الا وصاف المتعبرة للخلافة لا غيروليست الا ثمة يا تمة فاذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا اثم على أحد وهذا مالا يمكن أن يسلم به والتمين الذي يقوله شيء آخر غير فرض السكفاية الذي هو موضوعنا

أوصافها المرعية لا على كل الناس وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب (۱) بها شرعا باتفاق من كان اهلا للقيام بهاوالعناء فيها . وكذلك الجهاد حيث يكون فرض كفاية انما يتعين (۲) القيام به على من فيه نجدة وشجاعة . وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية و اذ لا يصح ان يطاب بها من لا يبدى و فيها ولا يعيد و فانه من باب تكايف مالا يطاق بالنسبة الى المكاه ومن باب العبث بالنسبة الى المصلحه المجتلبة أو المفسدة المستدفعة . وكلاه الطل شرعا

والثالث ماوقع من فاوى (٣) العلماء ، وماوقع ايضا فى الشريعة من هذا المعنى و في ذاك ماروى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلوقد قال لا بى ذر (١٠): «يا أباذر الى أراك مَه ميفاً وانى أحبائ ما أحب لنفسى لا تاً ، رنَّ على اثنين ولا تولين مال يتيم ، وكلا الامرين من فروض الكفاية ، ومع ذلك فقد نهاه عنها . فلو فرض إهال الناس لهما لم يصح (٥) أن يقال بدخول أبى ذرف حرج الاهمال ، ولا من كان مثله . وفى الحديث: « لا تسأل الإمارة (١٠) وهذا النهى يقتضى انها غير عامة الوجوب و و نهى أبو بكر رضى الله عنه بعض الناس عن الامارة ، فلمامات رسول الله على المها واعتذر له في الرجل فقال : فهال جان فقال المها واعتذر له في الرجل فقال : فهال المهمة واعتذر له الرجل فقال : فهال المهمة واعتذر له المهال جان فقال المهال في المها واعتذر له المهال في المهال في المهال في المهال واعتذر له المهال في المهال في المهال في المهال واعتذر له المهال في المهال في المهال في المهال في المهال واعتذر له المهال في ال

(۱) بل الذى يقال انحا تسند الى من كان أهلا ولكن المطالب بذلك الجميع (۲) لسنا فى فرض العين فهمندا مسلم أنه انحا يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميبا أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلا بالمصلحة انحا يسند الى من يتأهل له وقد يكون الطنب المتوجه اليه فذلك طلب عين اذا لم يوحد متأهل خلافه فان وجد كان الطلب لا يزال كفائيا كنرم ممن لم يتاهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه ال يعمل اية وم مها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه اذا تعين لها أن يفوم بها

(٣) ها فتاوى العام: تمتر دليلا في مثل هذاوهوأ صل كبير في الدين بدق عليه كما قلناأ حكام تشمل الأمة أولا تشملها ؟ (٤) رواء مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي ذر

(ه) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينبى على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأثم الامة حق لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلا المخلافة ولم يتوسدها كان هو الآثم فقط وهل بنال الحلافة بغير الائمة التي تمهد اليه بها ؟ فاذا لم تمهمه الامة وتبايمه كانت آئمة قطعاً

(٦) تها ه : (فانك أن أعطيتها عن مسا له وكات اليها . وأن أعطيتها عن غير مسا له أعنت عليها) قال في المشكاة : منفق عليه

عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بدا وروى أن تميا الدارى استأذن عرب الخطاب رضى الله عنهما فى أن يقص ، فنعه من ذلك ، وهو من مطلوبات الكفأية مأعنى هذا النوع من القصص الذى طلبه تميم رنى الله عنه وروى نحوه عن على ابن الى طالب رضى الله عنه

وعلى هذا المنه على جرى العلماء فى تقرير كذير من فروض الكفايات : فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم : أفرض هو ؟ فقال : اما على كل الناس فلا . يعنى به الزائد على الناض العينى • وقال أيضاً : أما من كان فيه موضع للامامة فالاجتهاد فى طلب العلم عليه واجب ، والاخد فى العناية بالعلم على قدرالنية فيه • فقسم كا ترى فجعل مَن فيه قبولية الامامة ممايتمين عليه • ومن لا ، جعله مندو با اليه . وفى ذلك بيان انه ليس على كل الناس (١١) . وقال سحنون : من كان أهلا للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها ، لقوله تعالى : (ولتكن منكم أمّة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر) ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به 19 أو لا يعرف المعروف كيف يأمر

وبالجلة فالامر في هذا المعنى واضح . وباق البحث في المسألة موكول الى علم الاصول

لكن قد يصح أن يقال انه واجب على الجيع على وجه (٢) من التجوز ، لان القيام بذلك الغرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطاو بون بسد ها على الجلة • فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلالها • والباقون والله يقدروا عليها قادرون

⁽۱) اى القيام به فعسلا وهذا لا نزاع فيه لائن طبيعة فرض الكفاية انــه يقوم به أحد المتأهلين له

⁽٢) هذا مع قوله سابقاً فلو فرض اهال الخ يقتضى أنه لبس وجوباً حقيقياً بحيث يأمم الجسم بالترك لآن هذا ممنى التجوز الذي يقوله يعنى وأنه لبس واجباً بمعناه الشرعى فلا يتم قوله بعد فلا يبقى للمخالفة وجه. وان كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأمم الكل بتركه لان عليهم اقامة القادر على الواجب يعنى فاذا تركوا انم السكل صح الكلام ، أمكن يخالف ما تقدم ويجمل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة محرة في الدين وتدخل تحت المسائل التي لا هي صلب العلم ولا من ملحه

على اقامة القادرين • فن كان قادراً على الولاية فهو مطاوب باقامتها • ومن لا يقدر عليها مطاوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها • فالقادر اذاً مطاوب بإقامة الفرض وغير القادر مطاوب بتقديم ذلك القادر • إذ لا يتوصل الى قيام القادر إلا بالاقامة عمن باب مالا يتم الواجب إلا به • وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر

سلم فصل کے۔

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجلة ليظهر وجهها وتتبين صحنها بحول الله وذلك ان الله عز وجل خاق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لافي الدنيا ولا في الآخرة و ألا ترى الى قول الله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) و ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية ، تارة بالالهام كا يلهم الطغل التقام الثدى ومصه ، وتارة بالتعليم و فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجيع مايستجلب به المصالح، وكافة ماتدراً به المفاسد، انهاضا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الالهامية ، لان ذلك كالاصل القيام بتفاصيل المصالح من ذلك من قبيل الافعال أو الاقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية _ وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحدمن الخلق مافطر عليه عليه . وما ألم لهمن تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه ، ويبرز فيه على أقرائه عن لم يهياً تلك التهيئة وفلا يأتى زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره مافطر عليه في أوليته و فترى واحداً قد تهياً لطلب العلم ، وآخر لطلب الرياسة ، وآخر التصنع ببعض المهن الحتاج اليها، وآخر الصراع والنطاح والى سائر الإمور و

هذا وان كان كل واحدقد غرز فيه التصرف الكلى، فلا بدفى غالب العادة من غلبة البعض عليه و فيرد التكليف عليه معلماً ودباً في حالته التي هو عليها و فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه ، و يتعين على الناظر بن فيهم الالتفات الى تلك الجهات ؛ فيراعونهم بحسبها ،

و يراعونها الى أن تخرج فى أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها ؛ حتى يبرز كل واحد فيا غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط . ثم يخلى بينهم و بن أهلها عفيعاملونهم بما يليسق بهم ليكونوا من أهلها عاذا صارت لهم كالامصاف الفطرية ، والمدركات الضرورية ، فعندذلك يحصل الانتفاع ، وتطهر متي-ة تلك التربية

فاذا فرض مثلا واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراله ، وجودة فهم ، ووفور حفظ الم يسمع ـ وان كان مشاركا في غير ذلك من الاوصاف ـ ميل به نعم دلك القصد ، وهدا واجب على الناظر فيه من حيث الجلة . مراعاة لما يرجى فيه من الفيام بمصلحة التعليم ، فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم ، ولا بد أن يمال منها الى بعض فيؤخذبه ، ويعان عليه ، ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربّانيّ و العلماء ، فاذا دخل في ذلك البعض فحال به طبعه اليه على الخصوص ، وأحبه أكثر من غيره ، ترك وماأحب ، وخص بأهله ، فوجب عليهم انهاضه فيه حتى أخذمنه ماقدر له ، من غير إهال له ولا ترك بأهله ، فوجب عليهم انهاضه فيه حتى أخذمنه ماقدر له ، من غيره أو طلب به فعل لمراعاته . ثم ان وقف هنالك فحسن ، وان طلب الاخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه مافعل فيا قبله ، وهكذا إلى أن ينتهى

كا لو بدأ بعلم العربية مثلا _ فانه الأحق بالتقديم _ فانه يصرف إلى معلميها فصار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له . فوجب عليهم حفظه فيما طلب يحسب مايليق به وبهم . فان انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله ان طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم . وهكذا الترتيب فيمن فله عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور . فيال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة ، نم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير :

كالعرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الامامة أو غيرذلك مما يليق به ، وما خابر له فيمه نجابة ونهوض . و بذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم .. لانه سير أولا فى طريق مشترك فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف فى مرتبة محتاج اليها فى الجلة . وان كان به قوة زاد فى السير الى أن يصل الى أقصى الغايات فى المفروضات الكفائية ، وفى التى يندر بن يصل اليها ، كالاجتهاد فى الشريمة والامارة . فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة

فأنت ترى ان النرق في طلب الكفايه ليس على ترتيب واحد، ولا هوعلى الكافة باطلاق ، ولا على البعض بإطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ، ولا بالعكس ؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هدا التفصيل، و يوزع في أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع. والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجود ، والله أعلم وأحكم

المساله الثانية عشرة

ماأصله (۱) الاباحة للحاجة أو الضرورة الا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الاباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكر على أصل الاباحة بالنقض أولا ؟ هذا محل نظر واشكال . والقول فيه انه لايخلو اما أن يضطر الى ذلك المباح أم لا، واذا لم يضطر اليه فاما أن يلحقه بتركه حرج أم لا، فهذه أقسام (۲) ثلاثة.

﴿ أحدها ﴾ أن يض طر الى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع الى ذلك

(1) أي ما كان أصله مباحا كالاكل والشرب والبيع والشراء والنكاح واكنه اضطراليه الشخص أو احتاج اليه حاجة بلحقه يسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله . وهو مع كونه مضطرا اليه أو محتاجا اليه تعرض له مفسدة ، اقعة بالغمل أومتوقعة . فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الاباحة فيصير ممنوعا مع أنه ضرورى أو حاجى أولا يعتبر الطارى، ويقى لاحرج في استمهاله ؟ وقد مثل الفهرورى في المسألة الحامسة عصرة أمن كتاب الادلة بالبيم والشراء الذي لابسلم غالبامن لقاء المنكر أو أملابسته إبسببه. وسيمثل أهنا لما في ترقه الحرج بمخالطة الناس

(*) وهي أيا أذا أضطر اليه، وما أذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحدمنها.وسية كر الثال، اثناء المسألة الثالثة عشرة الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجه . منها أنذلك المبائ فدصار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الاباحة ، واذا صار واجباً لم يعارضه الا ما هو مثله في العارف الآخر أو أقوى منه ، وليس نرض المسألة هكذا فلم يبق إلا ان يكون طرف الواجب أقوى فلابد من الرجوع اليه . وذلك يستازم عدم معارضة الطوارى عو والناني به أن محال الاضطرار مغتفرة في الشرع . أعنى ان إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليه من عارضات المناسد مغتفر في جنب المصلح المجتلبة ، كما المنتقرت مغاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير واشباه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المصطرة. وكذلك النطق بكامة الكفر أو الكذب حفظاً لإحياء النفس المصطرة. وكذلك النطق بكامة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الاكراه. فما نحن فيه من ذلك النوع . فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض المصلحة الضرورية

﴿ والثالث ﴾ انا لو اعتبرنا الموارض ولم ننتفرها لأدى ذلك الى رفع الاباحة (١) رأساً . وذلك غير صحيح كاسيأتى في كتاب المقاصد من أن المكل اذا عادعلى الأصل بالمقض سقط اعتباره واعتبار العوارض هنا انما هي من ذلك الباب ، فان البيع والشراء حلال في الأصل ؛ فاذا اضطر اليه وقد عارضه موانع في طريقه ففقد الموانع من المكملات كاستعجاع الشرائط ، واذا اعتبرت ادى الى ارتفاع مااضطر اليه ، وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل ، فما نحن فيه مشله

والقسم الثاني أن لايضطر اليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضى الرجوع الى أصل الاباحة وترك اعتبار الطوارى، ؛ اذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج كما سيأتى لابن العربي فى دخول الحمام ، وكما اذا كثرت المناكر فى الطرق والاسواق فلا يمنع ذلك التصرف فى الحاجات اذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقد أبيح الممنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد ، واباحة العرايا ،

⁽١) الاباحة هنا بمنى الاذن كا هو ظاهر

و:هيع ماذكره الناس في عوارض النكاح (۱) هوعوارض مخالطة الناس ، وما أشبه ذلك. وهو كثير ، هذا وان ظهرببادي الرأى (۱۲) الخلاف همنا فان قوماً شددوا فيه على انفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض ، فهؤلاء انما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما انهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وانه بما هو معتاد في التكاليف ، والحرج المعتاد مثله في التكاليف غير مرفوع ، والا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم النابي من قسمي الاحكام ، واما انهم علوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص فرأوا ان كون المباح رخصة يقضى برجحان والكلام في هذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص ، وربما اعترضت (۱۳) في طريق المباح عوارض يقضى مجوعها برجحان اعتبارها ، ولا ن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح ، وان الحرج فيها اعظم منه في تركه وهذا أيضا مجال اجتهاد ، الا انه يقال : هل يبازي الحرج اللاحق بترك الأصل المحرج اللاحق بترك الأنه الما الله وهي مسألة ترسمها الآن بحول الله تمالي وهي:

(۱) اى اذا ترتب على النكاح دخول فى كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات قالوا ان هذا لا يمنع النكاح . ويعرض للمخالطه وقوع أو توقع سماع المنكرات ورؤيتها . ومع ذلك لم تمنع (۲) وعليه يكون خلافا في حال لا خـلافا حقيقيا فـلذا قال ظهر ببادى والرأى أى أن

هؤلاً، لُو بَنُوا عَلَى أَن فيه حَرجًا لقالوا بعدم اعتبار العوارض

(٣) سيد كر القسم الثالث أثناء المسألة الآتيه بعد أن يتكام في صدرها مايشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجع من فوت الاصل المحتاج اليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صنيع غير مناسب اذ أنه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحسكام القسم الثاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل احكامه. وكان الاجدر به أن يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقا لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به. لان ما ذكره بالنسبة الى القسم الثاني في المسأله التاليه ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة. وأيضا فانه مسع كونه فرض المسألة في تتديم هذا القسم كا قال هنا جاء فيها بالقسم الثاني. فالصنيع غير وجيه قال هنا جاء فيها بالقسم الثاني. فالصنيع غير وجيه

المسالة الثالث: عشرة

فنقول: لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة الى هذا الاصل من باب المكمل له في بابه ، أو من باب آخر هو أصل في نفسه . فان كان هذا الثاني فاما ان يكون واقعاً أو متوقعاً . فان كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج لان الحرج بالترك واقع وهو مفسدة ، ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلاتعارض الواقع ألبتة . واما ان كان واقعاً نهو محل الاجتهاد في الحقيقة . وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم التعارض والترجيح • وان كان الاول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين ع بل مفسدة فقد الاصل أعظم . والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » ان المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر^(۱) بيان ذلك في موضعه . واذا كان فقد الصغة لا يعود بفقد الموصوف على الاطلاق (٢) - بخلاف العكس - كان حانب الموصوف أقوى في الوجودوالعدم ، وفي المصلحة والمفسدة • فكذا ماكان مثل ذلك

« والثاني » ان الأصل مع مكملاته كالكلي مع الجزئي . وقد علم (٣) ان الكلى اذا عارضه الجزئي فلاأثر للجزئي . فكذلك هنا لأأثر لمفسدة فقد المكملِّل فى مقابلة وجود مصلحة المكمَّار

« والثالث » ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو مقو لأصل المصلحة ومؤكد لها . ففوته اتما هو فوت بعض المكملات . مع أن أصل المصلحة باق واذا

⁽۱) براجع (۲) أى وقد يعود اذاكانت سفة لازمة لتعتيق! الماهية (۳) وسيأتي في أول باب الأدلة فراجعه لتعرف ممنى عدم أثر الجزئي في مقابلة السكلى

كان باقيا لم يعارضه ماليس في مقابلته .كما ان فوت أصل المصلحة لا يعارضه مقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر

والقدم الثالث من القسم (۱) الاول وهو ان لا يضطر الى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج . فهو محل اجتهاده وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية . فان هذا الاصل متفق عليه فى الاعتبار . ومنه (۲) مافيه خلاف كالذرائع فى البيوع واشباه ما بوان كان أصل الذرائع أيضاً متفقا عليه . ويدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الاصل والغالب . والخلاف فيه شهير . ومجال النظر فى هذا القسم دائر بين طرفى ننى واثبات متفق عليهما . فان أصل التعاون على البر والتقوى أو الاثم والعدوان مكمل لما هوعون عليه . وكذلك أصل الذرائع . ويقابله فى الطرف الآخر أصل الاذن الذى هو مكمل لا مكمل .

ولمن يقول اعتبار الاصل من الاباحة ان يحتج بأن أصل الاذن راجع الى معنى ضرورى باذ قد تقرر ان حقيقة الاباحة التي مي تغيير، حقيقة تلحق بالضروريات وهي أصول المصالح. فهي عم الخادم لها ان لم تكن في الحقيقة اياها. فاعتبار المعارض في المباح اعتبار لمعارض الضرورى في الجلة ، وان لم يظهر في التفصيل كونه ضروريا واذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جنب معارضه الذي لا يكون مثله وهو خلاف الدليل . وأيضاً ان فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه "المكمل وأطلق هذا النظر ، أو شك أن يصار فيه الى الحرج الذي رفعه الشارع لانه مظنته . وأطلق هذا النظر ، أو شك أن يصار فيه الى الحرج الذي رفعه الشارع لانه مظنته . اذ عوارض المباح كثيرة . فاذا اعتبرت فريما ضاق المسلك و تعدر المخرج و فيصار الحرج الذي قبله وقد مر ما فيه (٤) . ولما كان إهال الأصل من الاباحة هو الى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه (٤) . ولما كان إهال الأصل من الاباحة هو

⁽١) لمله من التقسيم الاول أي التقسيم في أول المسألة السابقة

رُم) (۲) أي من فروعه ^ا

 ⁽٣) أى لا جل ممارضه فاللام للتعليل

⁽٤) وهُو قُولُهُ وَانْ كَانَ الْأُولُ فَلَايُصِيعَ السَّارِضُ الْحُ

المؤدى الى ذلك لم يسغ الميل البه ولا التعريج عليه . وأيضا فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليهم وتعارضا عليه لم يكن الميل الى أحدهما بأولى من الميل الى الآخر .ولا دليل في أحدهما إلا ويعارضه مثل ذلك الدليل • فيجب الوقوف إذاً · الا أنَّ لنا فوق ذلك أصلا أعم (١): وهوأن أصل الاشياء اما الاباحة واما العفو. وكلاهما يقتضي الرجوع الى مقتضى الادن • فكان هو الراجح

ولرجح (٢) جانب العارض أن يحتج أن مصلحة المباحمن حيث هو مباح، مخير في تحصيلها وعدم تعصيلها وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضروريات . وهي كذلك أبدا عِلانها متى بلغت ذلك المبلغ لمتبق مخيراً فيها. وقد فرضت كذلك • هذا خلف . واذا تخيرالككاف فيه فذلك قاض بعدم المفسدة في تحصيلها. وجانب المارض يقضى بوقوع المفسدة أوتوقعها • وكلاهما صادعن سبيل التخيير • فلا يصح والحالة هذه أن تكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الاباحة . وأيضا فان أصل المتشابهات داخل تحت هذا الاصل ؛ لأن التحقيق فيها انها راجعة الى أصل الاباحة . غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الاباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنعى عن ملابستها . وهو أصل قطعي مرجوع اليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الاباحة . وأيضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الاباحة اذا ثبت؛ فان المسألة مختلف فيها . فن قال ان الاشياء قبل ورود الشرائم على الحظر فلا نظر (٣)في اعتبار الموارض ، لانها ترد الاشياء إلى أصولها فجانبها أرجح • ومن قال الاصل الاباحة أوالعفو فليس ذلك على عمومه باتفاق؛ بل له مخصصات . ومن جلتها أن لا يعارضه طارىء ولا أصل . وليست مسألتنا بمفقودة المعارض . ولا يقال انهما يتعارضان الامكان تخصيص أحدما

 ⁽١) لايتم الدليل الثالت الا به
 (٢) حججه متينة أما الاول فغطابيات لاتثبت عند بحشها

⁽٣) أي ذلا تمتاج إلى نظر في ذلك بل لابد من اعتبارها

بالآخر ؛ كما لا يصح أن يقل ان قوله عليه السلام : « لا يوث المسلمُ الكافرَ » (1) معارض لقوله تعالى: (أيوصيكم الله في أولاد كمالله كر مثلُ حظ الانثيين). وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة ، والقصد التنبيه على انها اجتهادية كما تقدم ، والله أعلم * * *

٧ ﴿ القسم الثاني من قسمي الأحكام ﴾

وهو يرجع الى خطاب الوضع • وهو ينحصر (٢) فى الأسباب ، والسروط ، والموانع ، والصحة والبطلان ، والعرائم والرخص . فهذه خسة أنواع ، فالاول ينظر فيه فى مسائل

المسالة الاولى

الافعال الواقعة في الوجود. المقتضية لأمور تشرع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجلة ضربان: أحدها خارج عن مقدور المكلف، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالاول قديكونسبباً ، ويكون شرطاً ، ويكون مانعاً فالسبب مثل (٢) كون الاضطرار سببا في إباحة الميتة ، وحوف العنت سببا في إباحة نكاح الاماء ، والسلسسببا

(١) رواء في التيسير عن السنة الا النسائي

(۲) لم يحصره الآمدى فيها وان اقتصر فى بيانه عليها ، اما تحرير الكهال فقد زاد ورد الكهال فقد زاد عيها كثيرا فراجعه. وقال ابن الحاجب ان الصحة والبطلان أمر على لا حكم شرعى فنى أن يكونا حكمين وضعيين . وننى بعضهم أن يكون هناك احكام وضعية ورجعها الى الاحكام النكليفية ، لان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء أو التخيير ، اذ منى جمل الزنا سببالوجوب الحد وجوب الحداد الحصل الزناء وجعل الطهارة شرطا اسعة المبيع ، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة حرمته دونها . فالاقتضاء والتخيير اما صريح أو ضعى وفى الحقيقة هوخلاف لاتظهر له

مرد سيد (٧) ذكرى السبب أمثلة لما يشرع من أحله وما يوضع من أجله كالسلس . ولم يذكره ا يوضع من أجسله في الشرط والمانع الآ أن يقال أن الحيض مشلا مانع مسقط لحق الوطء ووجوبالصلاة . وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات في إسقاط وجوب الوضو الكل صلاة مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أوغروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات ، وما أشبه ذلك . والشرط ككون الحول شرطاً في إيجاب الزكاة ، والبلوغ شرطاً في التكايف مطلقاً ، والقدرة على النسلم شرطاً في صحة البيع ، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم اليه ، وارسال الرسل شرطاً في الثواب والمقاب ، وما كان نحوذلك. والمانع ككون الحيض مانعاً من الوط، والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات و إطلاق التصرفات ، وما أشبه ذلك

وأما الضرب الثانى فله نظران: نظر من حيث هو نما يدخل (١) تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أومأذونا فيه، من جهة اقتضائه المصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً عكالبيع (٢) والشراء للانتفاع، والنكاح النسل، والانقياد (٣) الطاعة لحصول الغوز، وما أشبه ذلك. وهو بين . ونظر من جهة ما يدخل ٤) تحت خطاب الوضع اما سبباً أو شرطاً أو مانعاً . أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين ونحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بين الزوجين ونحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً للقصاص ، بين الزوجين المنافر سبباً في إباحة القصر والفطر ، والقتل والجرح سبباً للقصاص ، والزني وشرب الخر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه والذي وشرب الخر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه ذلك . فان هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل ذلك . فان هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل

(۱)و(۲)أى بقطم النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أووضعه و بهذا الاعتبار لا يكون داخلاممنا في بحثنا لا يحتناخاص بالانمال من حيث كونها يشرع الحكم أويوضع لا جلها. فالبيع والشراء وضما سببا شرعيا في حل الانتفاع لالنفس الانتفاع. وكذا النكاح لم يكن سببا شرعيا أو شرط اللسل

(٣) أى فان الانقياد لفعل الطاعة الذى وان ترتب عليه مصلحة الفوز ق الآخرة الا أنه لا يعد حصول الفوز حكما شرعيا حق يكون مما دخل تحت النظرالثاني . ومثله يقال في الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعد من الطائمين

(٤) أي أنه في النظر الأولى لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكابف بقطع النظر عن كونه سببا أو شرطا مثلا أما الثابي فالنظر فيه الى جهة كونه شرطا النع مع كونه في كلمن النظرين داخلا تحت خطاب الشكليف كا ترشد اليه الامثاني كليمها والفرب الثابي أمثاته جميعها واضحة لانها أفعال داخلة تحت مقدور المكنف وشرع أو وضع لاجلها احكام أخرى. فكانت سببالها أو شرطا أو مانها

كون النكام شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والاحصان شرطاً في رجم الزاني ، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة ، والنيه شرطاً في صحة العبادات . فان هده الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات . وأما المانع فككون دكام الأحت مانهاً من نكام الأخرى، ونكام المرأة مانهاً من ذكام عنها وخالتها ، والإيمان منها من القصاص الكفر ، والكفر مانها من قبول الطاعات ، وما أشبه ذلك . وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانها ، كالإيمان هو سبب في الثواب ، ونسرط في وجوب الطاعات أو في صحتها . ومانه من القصاص منه للكافر ، ومثله كثير مغير أن هده الأمور الثلاثة لا تجتمع للسيء الواحد . فاذا وقع سبب لحكم شرعى فلا يكون شرط فيه نفسه ولا مانها له لم في ذلك من التدافع ، وانم يكون سبباً لحكم ونسرطاً لآخر ، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد ، ولا اجتماع المنين منها من جهة واحدة ، كا لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكايف

المدالة الثانية

مشروعية الأسباب (١) لا تسنازه مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة . ومعنى ذلك ان الاسباب اذا تعلق به حكم شرعى من اباحة أوندب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلايلزم أن تتعلق تلك الاحكام بمسبباتها.

(١) محص المسألة أن المسببات عن الامور التكليفية لا ينزم أن أحد حكمها من اباحة او محم مثلا بل قد تكون المسببات غير داخلة في مقدور المحد كازهاق الروح ونفس الاحراق وجود الرزق فهذه لا يعقل فيها عملق حكم شرعي بها فضلا عن منس الحسكم الذي تعلق يسببها ،وقد تكون و مقدوره و الكنها أخد حكما آخر كاكل لحم الحنزير المست عن دبح فذبحه ليس بحرام ولسكن مسببه وهو أكل لحم حرام، ومشترى الحيوان مماح ولكن مسببه وهو النافقة عليه واجبة ، وقد يكون المست مقدوره عليه وآخد حكم السدوذلك كتحريم الربو و تحريم ما است عنه وهو الا تفاع عالى الرباء والمكاقم احقولان مهاوهو الا كل من المذبوح مباح، وهكدا، فالذي يقرره هناهو أنه لا ستلزم بن حكم الست وحكم المسب بل قد لا يكون المسار عكم شرعي رأسا، فعليك شطيق ما مدكره في المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر بيادى الرأى مخالفاً له

فاذا أمر بالسبب لم يستازم الأمر بالسبب واذا نعى عنه لم يستازم النعى عن المسبب واذا خيرفيه لم يلزم أن يخير في مسببه مثال ذلك الامر بالبيع مثلا لا يستازم (۱) الأمر باباحة الانتفاع بالمبيع والامر بالنكاح لا يستازم الامر بالقتل في القصاص لا يستازم الأمر بازهاق الروح والنعي عن القتل العدوان لا يستازم النعى عن الازماق والنعى عن التردى في البر لا يستازم النعى عن تهتك المردى فيها والنعى عن جعل النوب في النار لا يستازم النعى عن نفس المردى فيها ومن ذلك كثير ومن ذلك

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي المكلف تعاطى الاسباب وانما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه المكلف. وهذا يتبين في علم آخر والقرآن والسنة دالان عليه. فما يدل على ذلك ما يقتضى ضمان الرزق كقوله تعالى (وأثمر أهلك بالصلاة واصطبر عليه الانسألك رزقائهن مرزقك) وقوله (ومامن دابة في الأرض إلا على الله رزقها) وقوله (وفي الساء رزقكم وما توعدون) الى آخر الآية. وقوله (ومن يتق الله يجمل له مخرجا) الآية الى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد نفس التسبب اليه الرزق بل الرزق بل الرزق المتسبب اليه ولوكان المراد نفس التسبب الماكان المكلف مطاوباً بتكسب فيه على حال عولو بجعل اللقمة في الله ومضغها أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة بهلكن ذلك بإطل باتفاق وأو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة بهلكن ذلك بإطل باتفاق في أنه المراد انما هو عين المسبب اليه وفي الحديث « لو توكلتم على الله عن توكله لو زقم كما ترزق الطير » الحديث (الا وفيه « اعقلها (۳) وتوكل »

الترمذي بلفظ (لو أنكم تتوكلون) وقال : حسن سحيح (٣) فقد جم بينطب عقل الناقة والاعماد على التفريف السبب عادة عن عقلها. ولو كان المفغل مأمور أ به كالسبب ماجم بين الدتل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضا أو يسكت عن التوكل على الاقل . فالجم كان بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية . والحديث دواه الترماسي وقال : غريب

⁽۱)أى فالبيع سبق حل الانتفاع بالمبيع وليس الاسر بالبيع سبباً في الامر بحل الانتفاع لان الحل المسبب ليس الاحكمالة فلا يتفاق به الحسكم الشرعى الذى فى السبب وهو الامر. ومثله يقال فى النكاح ليتم له أن هذه الامثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذى فى السبب أخذه المسبب بل لاحكم فى المسبب لانه ليس من كسب العبد الا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الثوب (۲) بقيته (تمدو خماصاو تروح بطاناً) في تفدوو تروح في طلب الرزق فالتسبب اليه. والله تتمال في الرزق فل يقل بترك كل سبب في عصل لها الرزق. والحديث رواه الكديث رواه من ما فغلاله أنكد تتمكله في) وقال : حسن سجح

فنى هذا ونحوه بيان لما تقدم . ونما يبيه قوله تعالى (أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) (أفرأيتم ما تحرثون (١)) (أفرأيتم الماء الذى تشربون) (أفرأيتم النار التى تورون) وأتى على ذلك كله : (والله خلقكم وما تعملون) (والله خالق كل شىء) وانما جعل اليهم العمل ليجززوا عليه ، ثم الحكم فيه لله وحده . واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به .واذا كان كذلك دخلت الاسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذى دل عليه العقل والسمع . فصارت الاسباب هى التى تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات فاذاً لا يتعلق التكليف وخطابه الا بمكتسب فخرجت المسببات (٢) عن خطاب التكليف ، لابها ليست من مقدورهم . ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق . وهو غير واقم كا تبين في الأصول . ولا يقال ان الاستازام موجود الا ترى أن

(۱) أأنم تزرعونه أم محنالزارعون أى تنبتونه أم نحن المنبتون المثمرون له . والآيات الثلاث الاولى واضحة في البيان هنا لان في كل منها نسبة التسبب للعبد وانكار أن يكون له ايجاد للمسبب بل الموجد هو الله . أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقا لا في تسبب ولا غيره لان الانزال من المزن وهو مجل الغرض لاشأن لنابه ولا تسببا . فلو كان الكلام في الري المسبب عن الشرب وكانت الآية التي بعدها أيضا وعليك بالتامل في صنيعه لكان الآية التي بعدها أيضا وعليك بالتامل في صنيعه لتمرف السبب في هذا الاسلوب : جعل الآيات الاولى دليلاوبدا بها وعلق عليها اولا ، م وخذ يموذ ما لعربي التامل مثلا: (الآية الاولى) فيها نفى التسكيف بالمسبب صراحة لا نسالك وزقا مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيره من الكتاب والسنه (الآية الثانية) حصر وزقا مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيره من الكتاب والسنه (الآية الثانية) حصر فلا هرها وليس في متناول العبد فلا يكاف به مع أنه طلم بالتسبب الى الرزق في الماء على ماهو الامرها وليس في متناول العبد فلا يكاف به مع أنه طلم بالتسبب الى الرزق في أنه لا يكاف به عمر بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فها ومطالبتهم بذلك التسبب به غيره معر بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فها ومطالبتهم بذلك التسبب يخلاف الآيات الآولى ففيها عدم المطالمة بالتسبب صريحة أو كالصر مجة

(۱) لو أخذهذا على عمومه لكر على المسألة النقض وكان الواجب أن يقال بدل لاتستلزم لا يترتب حكم شرعى على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقا لا نهاكلها خارجة عن مقدوره مم أن صنيعه الآتى يسلم فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام . والواقع ال المسببات كثيرة منها ماهو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ماليس كذلك والاول قد يأخذ حكما غيره

اباحة عقود البيوع والاجارات وغيرها تستازم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها . وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استازم تحريم الانتفاع المسبب عنها . وكا في التعدى والغصب والسرقة وتحوها . والذكاة في الحيوان اذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستازم اباحة الانتفاع . فاذا وقعت على غير المتروع كاست منوعة واستارمت منع الانتفاع .. الى أشياء من هذا النحوكثيرة . فكيف يقال ان الأمر بالاسباب والنهى عنها لايستازم الأمر بالمسببات ولا النهى عنها وكداك في الاباحة ?

لانا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين:

أحدها أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام وقام الاليل على حكم الالتزام الاليل على حكم الالتزام

الثانى أن ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره فى بعض تلك الامثلة. فقد يكور السبب مباحاً والمسبب مأمور به . فكا نقول فى الانتفاع بالمبيع انه مباح، نقول فى النقة عليه انها واجبة اذا كان حيواناً بوالنفقة من سببات العقد المباح . وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب . ومثل ذلك الذكاة فاتها لا توصف بالتحريم إذا وقعت فى غير الما كول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها ، مع أن الانتفاع محرم فى جميعها أو فى بعضها ومكرو، فى البعض . هذا فى الأسباب المشروعة . وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل (١) لأن معنى تحريمها انها فى الشرع ليست بأسباب . و إذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات . فبقى المسبب عنها على أصلها من المنع بالا أن (١) المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فالاصل ، مطرد والقاعدة تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فالاصل ، مطرد والقاعدة مستتبة و بالله التوفيق . وينبني على هذا الأصل :

(۱) تقدم انه يتفق فيهاان تكون مسبباتها ممنوعه كالغصب والسرقة. وقدتكون غير متعلق بها حكم شرعي كالقتل مع الموت مثلا. فلايظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام (۲) يقال مثله في المامور بها والمباحة مادام الجميع لا استلزام فيه وأنه امر اتفاق

السأان الثالثة

وهى أنه لا يلزم فى تعاطى الأسباب من جهة الكلف الالتفات الى المسببات ولا القصد اليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لاغبر ـ اسباباً كانت أو غير اسباب ، معللة كانت أو غير معللة

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة الى الحاكم المسبب، وانها ليست (١) من مقدور المكاف. فاذا لم تكن راجعة اليه فراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللارم ، وهو المطاوب

وأيضاً فان (٢) من المطاو بات الشرعية ما يكون النفس فية حظاء والى جهته ميل إنيمنع من لدخو بحت مقتصى الطلب. فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولى على العمل من طلبه، والولاية الشرعية كام امطاو به إماطلب الوجوب أو الندب، وأكن راعى عليه السلام فى ذلك مالعله يتسبب عن اعتبار الحظ. وشأن طلب الحظفى مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره كاسياتى بحول الله تعالى. بل قد راعى عليه السلام مثل هذا فى المباح ، فقال: « ماجاهك من هذا المال وأنت غير مشرف فخذه الحديث! (٣) فشرط فى قبوله عدم اشراف النفس، فعل على أن أخده باشراف على خلاف ذلك. وتفسير في الحديث الآخر (١٠): «من يأخذ مالاً بحقه يبارك فيه، ومن يأخذ مالاً بغير حقه فم أن لا ينسى حق بغير حقه فم أن لا ينسى حق بغير حقه فم أن لا ينسى حق الله فيه، وهو من آثار عدم اشراف النفس ، وأخذه بغير حقه خلاف ذلك . وبين

^{.....} (۱) نما سبق يعلم أنه لد بي مطرداً ، وان من المسببات ماهو من مقدور المسكاف ويتعلق به الحطاب المتعلق بنفس السبب كالانتفاع بالمبيع في عقد البيع

⁽٧) فالولاية الشرعية مثلا لها مبيات كثيرة، وقد يكون القصد الى بعض هذه المبيات مانها من التسبب فيها مع كونها مطلوبا شرعيا، كالقصد الى حظوظ نف ومنافعه المدبة عن الولاية، فلات كون الولاية مينا مطلوبة شرعاً. وجعل الشارع من أدلة قصد المسكف لحظوظه فيها طلبه لها، فلذلك منه من طلب الولاية منها، والذا كان النظر الى المسبب قد يكون قاضياً عبد المطلوب شرعا غيره طلوب بل وعجل المباح غير مباح، فأولى ألا ينزم القصد الى المسبب منه ان القصد الى المسبد على أنه لا ينزم القصد الى المسبد المسبد الى المسبد المسبد الى المسبد الى المسبد المسبد الى المسبد الى المسبد الى المسبد الى المسبد الى المسبد المسبد الى المسبد الى المسبد الى المسبد الى المسبد الى المسبد المسبد المسبد المسبد المسبد الى المسبد المسبد

⁽۲) بهيد المدين الترقيب والترهيب صدن حديث : (ياحكيم أن هذا المال خضر حلو ، فن أغذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، وكان كالذي ألهذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، وكان كالذي يأكل ولايشبم النع) عن الشيطين والترمذي والنسائي باختصار

الموافقات ج ١ - ١٣٠ -

هذا المعنى الرواية الأخرى: « نِعمَ صاحبُ المسلم هو (١) من أعطى منه المسكلين واليتيم وابن السبيل » ، أو كما قال: ﴿ وانه من يأخذ م بنير حقه كان كالذي يأ كل ولا يَشْبَع ويكونُ عليه شهيداً يومَ الْقيَامةِ (٢) ،

ووجه ثالث : وهوأن العباد من هذه الأمة من يعتبرُ مِثلهُ عَهنا أخذُ وا أنفسينم بتخليص الاعمال عن شوا يُب الحظوظ ، حتى عَدُّوا ميل النفوس إلى بمض الاعمال الصالحة من بعثلة مكائدها . وأسَّسُوها قاعدة تبنوا عليها . في تمارض الاعمال وتقديم بمضها على بمض _ أن يقدموا مالاحظالنفس فيه ، أو ما تَقُلَ عليها ؛ حتى لأيكون لم عمل إلا على مخاانة مَيْل النفس. وهم الحجة فياانتحلوا لأن إجماعهم إجماع . وذلك دليسل على صحة الإعشراض عن المسببات في الأسباب . وقالُ عليه السلام إذْ سأله جبريل عن الإحسان: وأنْ تَعْبُدُ (٣) الله كأنَّكَ تراهُ فَا إن لم تَكُنُّ تَرَاهُ فَا إِنَّهُ يَرَاكُ ، وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة ، والذي يعبدالله على المراقبة يَعْزُبعنه _ إذا تلبس بالعبادة _حَظُّ نفسُهِ فيها . هذا مَقْتَضَى العادة الجارية بان يعزُبعنه كلُّ ماسواها • وهو معنى بيَّنه أهلُهُ كالفرالي وغيره ف فاذاً ليسمن شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفات الى المسببات. وهذا أيضاً جار في الأسباب المنوعة كا يجرى في الأبسباب المشروعة . ولا يقدح عدم الالتفات الى المسبب ، في جريان الثواب والمقاب (٤) ، فان ذلك واجع إلى من اليه إبرازالمسبب عن سببه • والسبب هو المتضمن له • فلا يَفُو ُ تُهُ شيء إلا بغوت شرط أو جزء أصلى أو تحكيلٌ في السبب خاصةً

المسألة الرابعة

وضعُ الاسباب يستازمُ قصد الواضع إلى المسببات ، أعنى الشارع . والدليل على ذلك أمور:

⁽١) جزء مِن حديث طويل رواء في التيسير عن الشيخين والنسائي بلفظ (لمن أعطي)

⁽۲) بثية المديث المُتقدم (۲) بثية المديث المرادة كا انه بعض حديث آخر رواء الحسة الآ

البعناري كآ قال في التوسير (1) يعنى مع أنهما من السبيات فيجريان على العبد بدون قصد اليهما

﴿ أحدُها ﴾ أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تمكن أسبابا لا نفسها من حيث هي موجودات فقط ، بل من حيث ينشأ عنها أمور أخر . واذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً ، القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات ﴿ والثاني ﴾ ان الأحكام الشرعية انما شرعت بلبب المصالح أو در المفاسد وهي مسبباً نها قطعاً . فإذا كنا تعلم ان الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات

﴿ والثالث ﴾ (١) ان المسببات لولم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب؛ لكنها أفرضَت كذلك. فهى ولا بد موضوعة على انها أساب، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات . فواضع الأسباب قصد لوقوع المسببات من حهتها ، و إذا نبت هذا ، وكانت الأسباب مقصودة الوضع الشارع ، لزم أن تكون المسببات كذلك

فان قيل: فكيف هذا مع ماتقدم من أن المسببات غيرُ مقصودة الشارع من جهة الأمر بالأسباب ؟

فالجواب من وجهين: «أحدها» ان القصدين مُتَباينان . فما تقدم هو عدى أن الشارع لم يتصد في التكليف بالأسباب التكايف بالمسببات غير مقدورة المبادكا تقدم ، وهنا انما منى القصد اليها ان الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها ، ولذلك وضها أسباباً ، وليس في هذا ما يقتضى انها داخلة تحت خطاب التكايف، وانما فيهما يقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة ، فلا تناقض بين الأصلين

« والثاني » (٢) انه لو ُفرِض تواردُ القصدين على شيء واحد لم يكنُ محالاً

(١) تأمل في هذه المقدمات لتمرف والمحتاج اليه ونها في غرضه ووالا يحتاج اليه. وهل بقيت حاجة الى قوله واذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الاسباب قاصد لوقوع المسببات ون جهتها؟ أليس هذا هوالدعوى المطلوبة؟ المكتهجعها من المقدمات ورتب عليها قوله واذا ثبت هذا الخ. وهل ومن قصد وضعها وسببات والدعلى قصد وقوع المسببات ون جهتها؟!

(۲) هذا لازم لما قبله وابس شيئاً جديداً. فان تباينالقصدين عا جاء من عدم تواردها عتباً و واحد إذا كانا باعتبارين مختلفين ، كما توارد قصد الأمر والنهى معاً على الصلاة فى الدار المنصوبة باعتبارين ، والحاصل ان الاصلين غير متدافعين على الإطلاق

المسالة الخامسة

إذا ثبت انه لايلزم القصد إلى المسبب ، فلا مكلف ترك القصد اليه باطلاق ، وله القصد اليه ، أما الاول فما تقدم (١) يدل عليه

فاذا قيل لك: لم تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بنيرها ? قلت لأن الشارع ندبني إلى تلك الاعمال ، فانا أعمل على مقتضى ماأ مرت به • كما أنه أمر في أن أصلي وأصوم وأز كي وأحبج إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها • فان قيل لك إن الشارع أمر ونهي لأجل المصالح ، قلت: نع ، وذلك الى الله لا إلى مأجيل إلى فان الذي الى ما أجيل إلى مأجيل إلى أماليس لي إلى من هو له

(۴) بعض حديث رواء الشيخان. ولفظه كما في البعفاري : (لاعدوى ولا صفر ولا هامة . ذقال أعرابي : يارسول انقافها بال ابلي تكون في الرمل كانها الظباء فيأ تبي البعير الاجرب فيدخل بينها فيجربها ؟ قال : في أعدى الاول ؟!)

راكم) يعش حديثه روأه الترهذي وصععه . وفي الفاظه اسم المتلاف

وَعَلَىٰ أَ ۚ يَمْنَعُوٰكَ شَيْئًا كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقُدْرُوا عَلَيه »

والادلة علىهذا تنتهى الىالقطع · واذا كانكذلكفالالتفات الىالسبب فى فعل السبب لايزيد (١) على ترك الالتفات اليه ، فإن المسبب قد يكون ، وقد لايكون . هذا وان كانت مجاري العارات تقتضي انه يكوب ، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضي انه قد يكون وقد لا يكون ونقض (٢) مجاري العادات دليل على ذلك وأيضاً فليس في الشرع دليل ناص على طلب الفصد الى المسب

فان قيل (٣)قصد الشارع إلى المسببات والتفا ، اليها ، دليل على انها مطاوبةً القصدمن المكلف. والا فايس المراد بالتكليف الا مطابقة قصدالمكلف لقصد الشارع . إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه (١) من هذا الكتاب . فاذا طابقه صح • فاذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للسببات ،وقدفرضناها مقصودة الشارع ، كان بذلك مخالفاً له . وكل تكليف قد خالف (٥) القصد فيه قصد الشارع فباطل كاتبين. فهذا كذلك

فالجواب: أن هذا أنما يلزمُ أذا فرضْنَا أنَّ الشارعَ قصد وقوعَ المسببات **بالتكايف بهاكما قصدذلك بالأسباب. وليس كذلك . لما .ر أن المسببات غيرُ** مكلف بها. و إنما قصده وقوع المسببات محسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر ايقاع المـكلف للأســباب لِيَسُمَدَ ۖ مَنْ سعد و يَشْقَى من شقى . فاذاً قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط لهبالقصد

⁽١) أي من جهة ايجاد المسبب وعدمه

⁽٢) فكم وجهد السبب ولم يوجد المسبب ، وكم وجد المسبب بدون سببه العادى. ولله خرق العوائد

⁽٣) مِذا الاشكال مبنى على المسألة الرابعة. وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على

⁽٤) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد

⁽ه) ترويج لَاسؤالَ عِملَ أَن للمكلف قصدًا غير قصد الشارع، مع أَن الغرضأَن المُكلف لاقصد له في المسبب مظلمًا لا بموافقة ولا بمغالفة

التكليفى ، لا يلزم قصد المكاف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل . و لا دليل عليه • بل لايصح ذلك (١) ، لان القصد الى ذلك قصد الى ماهو فعل النير ، ولا يلزم أحداً أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير ، لانه غير مكلف بفعل الغير ، و إنما يكلف بما هو من فعله ، وهو السبب خاصة . فهو الذى يلزم القصد اليه ، أو يطلب القصد اليه . و يعتبر فيه موافقة قصد الشارع

حی فصل ہے۔

وأما أن المكلف القصد الى المسبب فكما اذا قيل اك: لم تكتسب ؟ قلت لاقيم صلبى، وأقوم في حياة نفيى وأهلى، أو لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب. فهذا القصد اذا قارن التسبب صحيح. لانه التفات الى العادات الجارية. وقد قال تعالى: (الله الذي سَخَر لَكُم الْبَحْر لتَجْري الفائكُ فِيهِ فِأَمْرِهِ ولِتَبْتَهُ وا مِن فَضله) وقال: (وَمِن آياته مَنا مُكُم اللَّيْل والنّهَار وابتغاف كُم مِن فَضله) وقال: (فَانتَشُرُوا فِي الأرض وابتغاف كُم مِن فَضله) وقال: (فَانتَشُرُوا فِي الأرض وابتغاف كم مِن فَضله) وقال: (فَانتَشُرُوا فِي الأرض وابتغاف كم مِن فَضله) وقال عن القصد الى السبب

(١) أى ازوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته . ولا يجوز أن يمود الضمـــير على نفس التصد لان مادلل به هنا عليه لا يفيده ، وأيضا يتابذ الادلة الآتية على سحة قصد السبب على أن قوله بعد فهو الذى يلزم القصد اليه يؤيد ما قررناه

(۲) كانه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأُخذكم في الاسباب من الانتشار في الارض مثلاوهوقصد المالمسبب السبب ، وحيث كان في مقام الامتنان فهو باق على ظاهر م لان الامتنان انما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه وانما يكون ذلك في المسبب لا في السبب لا في السبب

ولو قال : عبر بالقصد الى الفضل الذي هو المسبب مقارنا أو مرتباعلى السبب في مقام الامتنان فدل في المسبب بنفسه الامتنان فدل في المسبب بنفسه لا تقفد السبب على مقال المسبب المسبب على المسبب على المسبب على مقال المسبب المسبب على مدعاء ولو في مقام الامتنان أذا فرضنا انهيظهر مقام الامتنان هذه الحالة على مدعاء ولو في مقام الامتنان أذا فرضنا انهيظهر مقام الامتنان هذه الحالة

الذي هو الا كتساب، و سيق مساق الامتنان من غير انكار، أشعر بصحة ذاك القصد. وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا، كقوله تعالى: (وَ مَنْ يُوْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلُ صالحًا نَدْخِلْهُ (١) جَنَات) وأشباه ذلك بما يؤذن بصحة القصد الى المسبب بالسبب، وأيضا فاعا محصول هذا أن يَبْتَنَى ما يُهِي ما يُهِي الله له بهذا السبب، فهو راجع الى الاعماد على الله واللجأ اليه في أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله. وهذا لانكير فيه شرعاً، وذلك أن المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد. فالتكليف كله إما لدره مفسدة ، و إما لجلب مصلحة ، أو لهماماً . فالدا خِلْ تحته مقتض لما وضعت له فلا مخالفة في ذلك القصد الشارع ، والمحظور انما هو أن يقصد (٢) خلاف ماقصد، مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد معالن . فالنمل (٣) موافق ، والقصد موافق ، فالمجموع موافق .

فإن قيل: هل يستنب هذان (١) الوجهان في جميع الأحكام المادية والعبادية أم لا ؟ فان الذي يظهر لباديء الرأى أن قصد المسببات لازم في الماديات ، لظهور وجوء المصالح فيها . بخلاف العبادات ، فأنها مبنية على عدم معتولية المعنى . فهذالك يَسْتَتِب عدم الالنفات الى المسببات ، لأن المعانى المعالى بها راجعة الى جنس المصالح فيها أو المفاسد ، وهي ظاهرة في العاديات .

⁽۱) ليس فيه مايدل على القصد من الكان واكن آية انتشرواوا بتغوا وقوله ولتبتغوا مثلا ظاهرة فيها أراد. وقوله تمالى (ان الذين يتلون كتاب اللهوأقاموا الصلاة الخ)وقواه تمالى (أم من هو قانت أناء الليل ساجدا) الآية واضح الدلالة على صحة قصدالسبب في أمور الآخرة

⁽٢)هذا يؤيدماسبق لناتمليقه على توله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع لل (٣) يشير الى ما يأتى في موافقة ومخالفة قصد المكاف وعمله في المسألة السادسة من النوع الرابع

⁽٤) المراد بهاقصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم المزوم فيه بالانه سيبني سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات

وغير ظاهرة في العباديات ، وإذا كان كذلك فالالتفات الى المسببات والقصد اليها معتبر في العاديات . ولا سيا في المجتهد . فإن المجتهد انها يقسع مجال اجتهاده باجراء العلل والالتفات اليها . ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الأحكام على ونق المصالح إلا بنص أو اجماع ، فيبطل القياس ، وذلك غير صحيح ، فلا بد من الالتفات الى المماني التي شرعت لهما الأحكام ، والمعانى هي مسببات الاحكام ، أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعانى الخاصة بها، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها ، كلن ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها ، والأمر ان بالنسبة الى المناد سواء في أن حقه أن لا يلتفت الى المسببات، الا فيا كان من مدركاته ومعاوماته العادية في التصرفات الشرعية

فالجواب: أن الأمرين في الالتفات و عدمه سواء و وذلك أن المحتهد اذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها الى محل هي فيه لتقع المصلحة المتروع لها الحكم و هذا نظره خاصة (۱) و ويبقي قصد، الى حصولها بالعمل أو عدم القصد وسكوتاً عنه بالنسبة اليه و فتارة يقصد ادا كان هو العامل، و تارة لا يقصد وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاد، أمر ، كالمقلد سواء و فاذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام (۲): «لا يقضى القادى وهو غضبان » نظر الى علة منع القضاء فرآه الغصب ؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاه الحجاج بين الخصوم ؛ فرآه الغضب الجوع والشبع المفر طين والوجع ، وغير ذلك مما فيه تشويش ألذهن و فاذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك _ وكان قاضياً متنع من

(٢) قال المراق : متفق عليه من حديث أبى بكرة اه . ورواه في التيسير : (لا يحكم أحسد بين اثنين وهو تحفيلن) وقال أخرجه الحسة

⁽۱) أى فهو ينظر الم محلات العال ليتبت فيها مثل الحسكم في الاصل و حدًا أمر فظرى غير أخده هو بالعمل في حدالله على استنبطه و عند أخذه في العمل يستوى مع المقاد في مراعاته المسبب وعدم مراعاته

القضاء بمتتفى النهى • فإن قصد بالانتهاء مجرّد النهى فقط ، من غير النفت الى الحكمة التى لأجلها نُهني عن القضا ، حصل مقصودُ الشارع وان لم يقصده القاضى ؛ وانقصد به ماظهر قصد الشارع اليامن مفسدة عدم استيفاء الحجاج ، حصل مقصودُ الشارع أيضاً • فاستوى قصدُ القاضى الى المسببو عَدْمُ قصد . وهكذا المناد فيا فهم حكمته من الأعمال • وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة للى الجيع • وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجلة ، وان لم يعلم ذلك على التفصيل • ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجلة • فالقصد اليها أو عَدَمُ القصد كما تقدم

المسألز السادسة

اذا تقرر ماتقده م فللدخول في الاسباب مراتب تتفرع على القسمين • فالالتفات الى المسببات بالأسباب له ثلاث مراتب :

احداها أن يدخل فيها على انه فاعل للمسبب أو مولّد له • فهذا شرك أو مضاه له والعياد بالله • والسبب غير فاعل بنفسه (والله خالق كل شيء) (وَ الله خُلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) • وفي الحديث « أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر (١) » الحديث • فان لمؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه • وهذ، المسألة قد تولى النظر فيها أر باب الكلام والثانية : أن يدخل في السبب على أن المسبب يكون عنده عادة • وهذا

(۱) بقية الحديث كافى التبسير عاذياً له الى الستة الاالتروندى (فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فغلك وون بى كافر بالسكواكب ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فغلك كافر بى مؤمن بالسكواكب ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فغلك كافر بى مؤمن بالسكواكب و يبعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقظ كما اثبتناها فى صلب السكستاب هنا. وسيأتى للمؤلف (فى المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للافهام) روا بة فيها كلة بى فى الموضعين

هو المتكاتم على حكمه قيل • ومحصوله طلب المدبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال ، بل من جهة كونه موضوعاً على انه سبب لمسبب • فالسبب لا بدأن يكون سبباً لمسبب ؛ لانه معقوله ، والالم يكن سبباً ، فالالتفات الى المسبب من هــذا الوجه ليس بخارج عن مقتضي عادة الله في خلقه ، ولا هو مناف كون الشبب واقماً بقدرة الله تعالى ، فان قدرة الله تظهر عند وجود الساب وعند عدمه. فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمسبب. لكن هنا قد يغلب الالتفات اليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومذكراً ، وذلك لأن العادة غلمت على النظر في السبب بحكم كونه سرباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لامتتضيا بنفسه • وهذا هو غالبُ أحوال الخلق في الدخول في الاسباب

والثالثة: أن يدخل في السرب على أن المسابب من الله تمالي لانه المسبَّب . فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله . وارادته ، من غير تحكيم لكونه سبباً ؛ فانه لو صح كونه سبباً محققا لم يتخلف، كالأسباب العقلية. فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الرباني بدلبل السبب الأول • وهنايقال لمن حكمه (١): «فالسبب الأول عماذا تسبب وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: «فن أعدى الأول ١٤» (٢) فاذا كانت الأسباب مع الساببات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسابب لاهي ۽ اذ ليس له شريك في ملكه • وهذا كله مبين في علم الكلام . وحاصله يرجع الى عدم اعتبار السبب

سي فصل الله

وترك الالتفات الى المسبب له ثلاث مراتب: (إحداها) أن يدخل في السبب

⁽١) بأن اعتقد انه اذا وجه وجد المسب، واذا فقدفقد المسبب (٢) تقدم في المسألة الحامسة

من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون ، من غير النفات الى غير ذلك. وهذامبني على أن الاسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار التلاء للمباد وامتحانالهم، فأنها طريق الى السمادة أوالشقاوة . وهي على ضربين(أحدهما) ماوضع لابتلاء العقول وذلك العالم كله (١) من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدل بها على ما وراءها (والثاني) ما وضع لابتلاء النفوس • وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصل الى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقادلما يريدون فيه، لنظهر تصاريفهم الحت حكم القضاء والقدر، ولتجرى أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسمديها من سعدويشقى من شقى ، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء الحتم الذي لا مرد له ؛ فان الله غني عن المالمين، ومنزه عن الافتقار في صنع مايصنع الى الأسباب والوسائط؛ لكن وضعها للعباد ليبتليم فيها . والأ دلة على هذا المعنى شيرة ؛ كقوله سبحانه: (وهوالذي خلق السموات والأ رض في ستة أيام وكان عرشه على الما. ليَبْلُو كُو (٢) أيْكُم أحسنُ عملاً)(الذيخلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا)(إنا جعلنا ما على الأرضِ زينةً لها لنباوم أبهم أحسن عملا) (ثم جملناكم خلائف في الأرضِ من بعدهم لننظرَ كيف تعملون) (ثم بعنناهم (٣) لنعلمَ أَى الحزبين أحصى لما لبِثوا أمداً)(وتلك الأيامُ نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا الى قوله ويعلم الصابرين) (وليبتل الله ماف صدوركم وليحتُّم ما في قلوبِكم) ممصرفكم عنهم ليَبتليكم) الى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء . فاذا كانت كذلك و لآخذ لمامن هذ،

⁽۱) أى جلة وتفصيلا وكذا يقال فبها بعده وان كانت تصاربف كل شغس شخس لا تمس جبيع التفاصيل الا ان الجزئيات مرتبطة بالكليات

٢١) تصبح دليلا على الابتلاء للمقول والنفوس على مقتضى افرره
 (٣) ماقبل هذه الآية يرحم الى قوله لتظهر تصاريفهم تحتحكم القضاءوالقدر الغ.والآية وما بمدها عدا الآية الاخيرة يرجم إلى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ

الجهة آخذ لهامن حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها. وهذا صحيح . وصاحب هذا القصد متعبدلله بما تسبب به منها؛ لانه اذا تسبب بالاذن فيما أذن فيه انظهر عبوديته لله فيه ، لاملته الى مسبباتها وان امجرت معها ، فهو كالمقسب بسائر الممادات المحضة

ووائانية إلى أن يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات الى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، فضلاً عن الالتفات الى المسببات؛ بناء على أن تفريد المعبود بالمبادة أن لا ينسرك معه في قصده سواه ، واعتمادا على أن التشريات خروج عن خلص التوحيد بالمه بادة؛ لانبقاء الالنفات الى ذلك كله بقاء بع المحدثات ، وركون الى الأغيار . وهو تدقيق في في الشركة . وهذا أيضا في موضعه صحيح و يشهد له من الشريعة مادل على نني الشركة كقوله تعالى : (فَمنْ كَانَ بَرْجُو لَقَاءٌ رَبّه فلي همل عملاً ولا يُشرِكُ بعبادة ربّه أحداً) وقوله : (قاعبه الله فلي من الله الله ين ألا أله الله ين أنه الدين أنه الله ين أنه الله ين أنه الله ين أنه الله الله الله وكذلك علوص التوجه وصدق المبودية و فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالاسباب الموضوعة على آطراح النظر فيها من جهته ، فضلاً عن أن ينظر في وسباتها و فأنما يرجع اليها من حيث هي وسائل لى مسببها وواضعها ، وسائل الترق لمقام القرب برجع اليها من حيث هي وسائل لى مسببها وواضعها ، وسائل الترق لمقام القرب منه فه فه و إنما يلحظ فيها المسبب خاصة

﴿ والثالثة ﴾ أن يدخل في السبب بحكم الاذن (١) الشرعي مجرداً عن النظر في

⁽۱) هو وقوله بعد وعلى أنه أبتلاء أشارة للدمن الأول في هذا الفصل وقوله يقتضى صدق توجهه هو المدى الثانى في الفصل وقوله وقد تبين له أنه مسببه وأنه أجرى العادة به ولو شاء النخ أشارة للمعنى الثالث فيا فيه الالتفات للمسبب وقد صرح بهذه المعانى بعد فقال فهو طالبلامسبب الغ. فقوله شاء الالجميم ما تقدم أى من المرتبة الثالثة من القيم الاول والمرتبتين المذكور تين في هذا الفصل ويبقى السكلام معه في عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات الى المسبب، فإن هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرضت كما يبقى تصحيح الجم بين الالتفات الى المسبب، فإن عدم الالتفات اليه مما في حالة واحدة من شخص وأحد

غير ذلك؛ واتما نوجهه في القصد الى السبب تلبية للا مر لتحققه بمقام العبودية؛ لانه لما أذن له في السبب أو أمر به البّاه من حيث قصد الآمر في ذلك السبب وقد تبين له أنه مسبّه وأنه أجرى المادة به ، ولو شاء لم مجرها ؛ كما انه قد يخرقها إذا شاء ــ وعلى انه ابتلاه وتمحيص ، وعلى أنه يقتضى صدق التوجه به اليه و فدخل على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملاً لجيع ماتقدم و لانه توخى قصد الشارع من غير نظر في غيره، وقد علم قصده في لك لامور فحصل له كل مافي ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم و فهو طالب للمسبب من طريق السبب ، وعالم بأن الله هو المسبب وهو المبتلى به، ومتحتق في صدق التوجه به اليه و فقصد، مطلق وان دخل فيه قصد المسبب ؛ لكن ذلك كله منزه عن الأغيار ؛ مصنى من الأكدار

المسأنة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيا عنه أولا • فان كان منهيا عنه فلا إشكال في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيا عنه فلا إشكال في طلب رفع التسبب المسواء علينا أكان المتسبب قاصداً لوقوع المسبب أم لا ، فانه يتاتى منه الامران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع ، وقد يقصد بالغصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع ، وقد لا يقع ألبتة . وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات اليه ، لعارض يطرأ غير المارض المتقدم الذكر (1) ، ولا اعتبار به . وإن كان غير منهى عنه فلا يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها

أما الأولى فاذا فرضنا نفس التسبب مباحا أو مطاوبا على الجدلة ، فاعتقاد المعتقد لكون السبب هوالفاعل، معصية قارنت ماهو مباح أومطاوب ، فلا يبطله . المعتقد لكون السبب هوالفاعل، معصية قارنت ماهو مباح أومطاوب ، فلا يبطله إلا إن قيل ان مثل هذ . المقارنة مفسدة ، وان المقارن المعصية قصيره منهيا عنه ي كالصلاة في الدار المفصوبة ، والذبح بالمدية المفصوبة . وذلك مبين في الأصول وأما الثانية فظاهر ان انتسبب صحيح ، الان العامل فيها اذا اعتمد على جريان العادات ، وكان الغالب فيهاوقوع المسببات عن أسابها ، وغلب على الظن ذلك ، كان ترك التسبب كا لقاء باليد الى النهلكة أو هو هو . وكذلك اذا بلغ مبلغ القطع العادى فواجب عليه أن يتسبب . ولأجل هذا قالوا في المضطر انه اذا خاف الماكة وجب عليه السؤال ، أو الاستقراض ، أو أكل الميتة ونحوها ، ولا يجوز أن يترن نفسه حتى يموت ، واذلك قال مسروق : ومن اضطر الى شيء بما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات ، دخل النار

وأما الثالثة فالتسبب أيضا ظاهر ۽ الاانه يبقى فيها بحث: هليكون صاحبها بمنزلة (١٠ صاحب المرتبة الثانية أم لا ﴿ هـنا ثما ينظر فيه واطلاق كلام الفقهاء يقتضى عدم التفرقة وأحوال المتوكاين بمن دخل تحت ترجمة التصوف لاتقتضى ذلك و هذا وان كان ظاهر كلام الفزالي تسلوى المرتبتين في هسذا المحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك و فالذي يظهر في المسألة نظر آخر: وذلك ان هذه المرتبة تكون علمية ، وتكون حالية والفرق بين العلم والحال معروف عند أهله و فاذا كانت علمية فعي المرتبة الثانية (٢٠) ، اذ كان واجبا على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بانفسها ، وانما الفاعل فيها مسببها سبحانه ، لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى الموائد المطردة ، وقد بخرقها اذا

⁽۱) لان الغرق بينها لايترنب عليه فرق فى غلبةالظن بوقوع السبب عندالسبب، فيجيء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه (۲) أى في منز لئها وتشترك ممها فى الماك، فحكمها حكمها

شاء لمن شاء • فن حيث كانت عادة ، اقتضت الدخول في الاسباب ، ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خلق المسببات، اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها و بدونها ؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين . فان غلب الطرف الأول وهو العادي، فهو ماتقدم (١). وإن غلب الثاني فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة . فانه اذا جاع مثلا فاصابته مخمصة فسوا، عليه اتسبب أم لا؛ اذ هو على بينة انالسبب كالمسبب بيدالله تعالى. فلم يغلب عنى ظنه. والحال هذه. ان تركه السبب القاء باليد الى التهلكة؛ بل عقده في كلت الحالتين واحد ، فلا يدخسل نحت قوله : (وَلاَ تُلْقُوا با أَيْدِيكُمْ إلى النَّهُلُكَةِ) فلا بجب عليه التسبب في رفع ذلك علان علمه (الله عليه السبب في يد المسبب أغناد عن تطلب المسبب من جهته على التعيين • بل السبب وعدم في ذلك سواء • فكما ان أخذه السبب لا يعد القاء باليداذا كان اعتماده على المسب ، كداك في الترك . ولو فرض أن آخذ السبب أخده باسقاط الاعتماد على المسبب لكان القاء باليد الى التهلكة ؛ لانه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه مايِّعتمد عليه ، واتما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعا سببا • فكذلك اذا ترك السبب لالشيء (٣)؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عقدالا يمان وحة ئق الايقان . وكل أحد فقيه نفسه . وقد مر الدليل على ذلك ^(١) • وقد قال في الحديث:^(٥) ﴿ رَجِفَ القَلْمُ بِمَا هُو كَاتُن فَاوِ اجْتُمْمِ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعْطُوكُ شَيْئًا لَمْ يَكْتُبُهُ الله لك لم يقدروا عليه » وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية إن ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر: يا أنت اشتر طعاما فإنى أرى السعر قد غلا.

⁽١) أي ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية الى التحقق بها وصيرورتها صنة له كالطبعية بجرى في أنساله على مقتضَّاها دون كلفة ولا حل لنفسه عليماً

⁽۲) أى الذي سار حالة له كالاوساف الطبيعية

⁽٣) أي لا لسبب آخر (٤) في المسألة الحامسة (٥) تقدم في المسألة الحامسة أيضا

خَأْمَرَ بَبِيعِ مَا كَانِفِ دَارِهِ مِن الطَّمَامِ ، ثَمْ قَلَ لَا بِنَهُ :لَسَّتَ مِن الْمُتَوَكَايِنَ عَلَى اللهُ وانت قليل اليقيز في كأن القمح اذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك! من توكل على الله كفاه الله

ونظير مسألتنا فىالفقه ، الغازى اذا حمل وحده على جيشالكفار فالفقها، يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع با حداها • فالذي اعتقد السلامة جائز له مافعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلاَ 'تُلْقُو ُ بِأْ يَدِيكُمْ الِلَّ التَّهْأَكُمْ ۗ ﴾ وكذلك داخل المفازة بزاد أو بنير زاد ،اذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام، وان غلب على ظنه الهلكة لم يجز . وكذلك اذا غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت ، أمر بالتأخير ولا يتيم · وكذلك را كبالبحر (١). وعلي هذا يباح له التيم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وان غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت (٢٠) . واذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر .. الى غير ذلكمن المسائل المنية على غلبات الظنون ، وان كانت موجبات القاعدة . فمن تحتق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تمالى الرزق، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه ، ولذلك تجد أصحاب الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمون الأخطار، ويلقون بأيديهم الى ماهوعند غيرهم تهلكة ، فلا يكون كذلك ؛ بناء على انماهم فيه منمواطن الغرر وأسباب الهلكة ، يستوى مع ماهو عندنا من مواطن الأمن وأسبل النجاة • وقد حكى عياض عن أبي المباس الايبالي إنه دخل عليه عطية الجزري المابد فقال له :

⁽١) أذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها ، و إلا منع من وكوبها (٧) يتظر في هذا

أتيتك زائراً ومودّعاً الىمكة • فقالله أبوالعباس: لاتخلنامن بركة دعائك وبكي ؛ وليس مع عطية ركوة ولا مزود . فخرج مع أصحابه ، ثم أتاه بأنر ذلك رجل فقال له : أصلحك الذ1 عندى خسون مثقالاً ولى بغل، فهل ترى لى الخروج إلى مكة ? فقال له : لاته على حتى توفر هذه الدنانير • قال الراوى : فعجبنامن اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالمها . فقال أبوالعباس :عطية جاءني مودعاغير مستشير ، وقد وثق بالله . وجاءني هذا يستشيرني ، ويذكر ماعنده ، فعلمت ضعف نيته فامرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها ، وسلم لقوى اليفين في طرح الاسباب ؛ بناء والله أعلم على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغلبات الظنون في السلامةوالهلكة . وهي مظان النظر الفقهي ، ولذلك بختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة كما تقدم

فإنقيل فصاحب هذ المرتبة أي الأمرين أفضل له؟ الدخول في السبب أم تركه فالجواب من وجهبن : «أحدها» أن الأسباب في حقه لا بدمها ، كما انها كذلك في حق غيره ۽ فإن خوارق العادات وان قامت له مقام الاسباب في حقه ، فعى في أنفسها أسباب إلكنها أسباب غريبة ، والتسبب غير منحصر في الأسباب المشهورة ، فالخارج مثلا للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لايحتسب : إما من نبات الارض، و إما من جهة من يلقي من الناس في البادية وفي الصحراء، و إما من حيوان الصحراء، أو من غير ذلك، ولو أن ينزل عليه من الساء، أو يخرجه من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصـوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب. ومنها الصلاة ؛ لقوله تعالى: (وأ أمر أُهِلَّكَ بِالصَّلَاةِ واصْطَبِرْ عليها) الآية . وروى أنه عليه الصلاة والسلام (كان يَأْمُر أَهُلَهُ بِالصَّلَاةِ إِذَا لَمْ يَجِدُوا قُوْتًا (١)، وإذَا كَانَ كَذَلْكُ فَالسَّوَالَ غَيرُ وارد.

(١) اخرج أبو عيد وسعيد بن منصور وابن المندر والطبراني في الاوسط وأبو نعم في المية والبهق في شعب الايمان بسند صَعَيْع عَن عِبد الله بن سلام رضي الله عله قال: (كان النبي صنى الله عليه وسلم اذا زلت فأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة وتلا: وأمر اهك بالصلاة) وأخرج أحمد في الزهد وغيرًد عن ثابت قال: (كان الني سلى الله عليه وسلم اذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صـــلوا) اله من تفــير الالوسى ج • – ص ٢١٩

الموافقات ج ١ ــ م ــ ١٤

«والثانى» _ على تسليم ورود، _أن أصحاب رسول الله عليه يعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالا وعلماً » ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول فى الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا ، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدل ذلك على أن الأفضل مادكم عليه . ولأن هذه الحالة لايعتد بها مقاما يقوم فيه . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قيدها وتوكل (۱) » . وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها النسر ب تأدياً بآداب رسول الله على في وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليتركوا الأ فضل إلى غيره

وأما المرتبة الرابعة وهي مرتبة الابتلاء فالتسبّب فيها أيضا ظاهر . فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق ، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العادية . فكا أن الأسباب العبادية لايصح فيهاالترك عنهاداً على الذي سببها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الاسباب العادية ومن هنا لما قال عليه السلام : «ما منكم من نفس منفوسة إلا وقد علم منزهُ من الجنة والنار» قالوا يارسول الله في نعمل ? أفلا نتكل اقال : «لا . اعموا ، فكل ميسر كما خلق له » . ثم قرأ : « فأما من أعطى واتق » الى آخرها (المنه فيكل ميسر كما خلق له » . ثم قرأ : « فأما من أعطى واتق » الى آخرها (المنه فيكا العاديات لأنها عبادات . فهي عنده جارية على الأحكام الموضوعة . ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات ؛ يعتبر فيها مجرد الأسباب و يدع المسببات لمسبها

⁽۱) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة ... ورواه البهبي بلفظ قيد وتوكل (۲) هذه الرواية احدى روايات مسلم حزره ... ورواه البهبي بلفظ قيد وتوكل (۲) هذه الرواية احدى روايات مسلم تحتلف الفخل بقير لفظ منفوسه. وقدوردت هذه الفقظة في رواية أخرى طويلة للبخارى ومسلم تختلف في التيسير عن الحسة الا النسائي عثنافا في كثير من الفاظم حما هنا

وأما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح أيضاً ۽ لا نصاحبها وان لم يلتفت الى السبب من حيث هو سبب ، ولا الى المسبب من باب أحرى ، فلا بد منه من جهة ماهو راق به وملاحظ للمسبب من جهته ، بدليل الاسباب العبادية ، ولا نها إنما صارت قرة عينه لكونها سلّماً الى المتعبّد اليه بها ۽ فلا فارق بين العاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الحلة . فريما رَمى من الاسباب بما ليس بضرورى ، واقتصر على ماهو ضرورى، وضيّق على نفسه المجال فيها ، فراراً من تكاثرها على قلبه ، حتى يصح له اتحاد الوجهة ، و إذا كانت الاسباب موصّلة إلى المطلوب ، فلا شك في أخذها في هذه الرتبة ، إذ من جهنها يصح المطلوب

وأما السادسة فلم الكانت جامعة لا شتات ماذكر قبلها ، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها . غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الا مر الامن جهة أمر آخر . فسواء عليه أكان التكايف ظلهر المصلحة أمغير ظاهرها ، كل ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله . فا إن كان المكلف به مما يرتبط به بمض الوجود أو جميعه ، كان قصده في امتثال الأمر شاملا له . والله أعلم

المسانز الثامئة

إيقاع السبب عنزلة إيقاع المسبب ، قصد ذلك المسبّب أو لا . لأنه لما حمل مسبباعنه في عرى المادات ، عد كأنه فاعل له مبأشرة ، ويشهد لهذا قاعدة مجارى العادات ، إذ أجرى قيها نسبة المسببات الى أسبابها ، كنسبة الشبع الى العلمام ، والإرواء الى الماء ، والإحراق الى النار ، والإسهال الى السقمونيا، وسائر المسببات الى أسبابها . فكذلك الأضال التى تقسبب عن كسبنا ، منسوبة

الينا و إن لم تكن من كسبنا . و إذ كان هذا معهودا معلوما ، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان

وأدلته في الشرع كثيرة ، بالنسبة الى الأسباب المشررعة أو الممنوعة ، كقول الله تعالى : (من أجل ذلك كمت بناعلى بني إسرائيل أنه من قتل نفسا في تغير نفس _ الى قوله _ ومن أحياها فكأ نما أحيا الناس جميعاً (1) وفي الحديث : « ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها لأنه أوّل من سن القتل (٢) . » وفيه : « من سن سنة سيئة كان له أجرها وأجر من عرب سن سنة سيئة » . وفيه : (٤) وأجر من عرب أسنة سيئة » . وفيه : (٤) من له الولد لوالديه ستر من النار . وان من غرس غرساً كان ما أكل منه له صدقة ، وما سرق منه له صدقة ، وما أكل السبع فهو له صدقة ، وما أكل منه له الطير فهو له صدقة ، ولا برزوه أحد إلا كان له صدقة (٥) » وكذلك الزرع ، والمالم يبث العلم فيكون له أجركل من انتفع به . ومن ذلك مالا يحصى ، مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب

فإذا كان كذلك ، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمسببه ، فإذا كان كذلك ، فالداخل في الجملة والتفصيل ، وان كان غير محيط بجميع

⁽١) هذا مبنى غلى أن السراد بالقتل والاحياء المسبب. وهو فى الآيتسين زهوق الروح والحياة . وكلون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموتالى المتسبب . وقد سبق له فى المسألة الثانية جمل القتل سبباً لا مسبباً . ويمكن أرادته هنا فلا يكون فيه دليل

⁽٣) تقدم في ص ١٤٠

⁽٣) بمضحديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والترمذي وأبن ماجه يلفظ (من سن في الاسلام) في الموضعين

⁽⁴⁾ من هنا الى آخر البسألة واضعفيه نسبة المسببالى المنسبب . وهو يدل على مدعاه (٩) في معلم بتامه الا صديره (ال الوقداوالديه ستر من التار) ظريد كر فيه

التفاصيل ؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجاة لا على التفصيل . وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله ؛ وما نعى عنه فإنما نعى عنه لفسدة يقتضيها فعله • فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيا تحت السبب من المصالح أو المفاسد • ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بتقاديرها ؛ فإن الامرقد تضمن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها الله ولأجلها أمر به . والنعى قد تضمن أن في إيقاع المنعى عنه مفسدة علمها الله ولاجلها نعى عنه . فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد ، وان جهل تفاصيل ذلك

فإن قيل: أيثاب أو يعاقب على مالم يفعل؟

فالجواب أن الثواب والمقاب إنما ترتب على مافعله وتعاطاه ، لا على ما لم يغمل و لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد . وقد بين الشرع ذلك ، وميَّز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً ، أو مفسد ته فجعله كبيرة ، و بين ماليس كذلك فساه فى المصالح إحسانا ، وفى المفاسد صغيرة . وبهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله ، وما هو من فروعه من فوعه وفصوله ، و يعرف ماهو من الذبوب كبائر ، وما هو منها صغائر . فا عظمه الشرع فى المأمورات فهو من أصول الدين ، وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكيلاته . وما عظم أمره فى المنهيات فهو من الكبائر ، وما كان دون ذلك فهو من الجيئائر ، وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة

المساكز الثاسعز

ما ذكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف، وأن السبب هو المكلف به ، إذا اعتبر ينبني عليه أمور:

﴿أحدها﴾ أن متعاطى السبب إذا أتى به بكال شروطه (١) وانتفاء موانعه ، م قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً ، وتكلّف رفع ماليس له رفعه ، ومنع ما لم يجعل له منعه . فهن عقد نكاحاً على ماوضع له فى الشرع ، أو بيماً أو شيئاً من العقود ، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذى أوقع سببه . وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه فى الشرع ، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك ، فهو قصد باطل . ومثه فى العبادات اذا صلى ، أو صام ، أو حج كما أمر ، ثم قصد فى نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قر بة وما أشبه ذلك ، فهو لغو . وهكذا الأمر فى الأسباب الممنوعة ، وفيه جاء : (يأيهم الذين آمنوا لا يحرّ م ما أحل الله عبثاً ، من المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير نا كح فى الحال ولا قاصد المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير نا كح فى الحال ولا قاصد

⁽۱) وضع الاصلمن أول الامر على انه تماطى السبب كهال شروطه ثم قصد ألا يقع النع. وفي عشلاته ا يضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الاصل من الاشكالات الآتية . نأت تراه جمل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لهام العمل لا مقارنا . الاا نه يبقى السكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه في الشرع) أن كان مراده ا نه لم يغلط و لم يسبق السانه فواضع ، وان كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعنى فالفقه عند المالكية غير ذلك ، بل لو كان هازلا لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه

 ⁽۲) فقوله وكاوا مها رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهى
 عنه لغوكأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذي حرمتموه

المعليق في خاص (١) _ بخلاف العام _ ، وما أشبه ذلك ، فجميع ذلك لغو ؛ لأن ما توتَّى الله حلَّيته بغير سبب من المكاف ظاهر مثل ماتعاطي المكتَّف السبب فيه . ومثله قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الوَلاء ^(٢) لِمَن أَ عتق ^(٣) » وقوله : « مَن اشترَط شر طاً ليس في كتابِ الله فهو باطل و إن كان مائة شرط (١٠) » الحديث . وأيضا فإن الشارع قاصد الوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع. وكل قصد ناقض قصد الشارع فباطل. فهذا القصد باطل • والمسألة واضعة

فان قيل: هـذا مشكل من وجهين: (أحـدهما) أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب (٥)، فإذا كان اختياره منافيا لاقتضاء الأسباب لمسبراتها ، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطماالمكلف على كالها؛ بل مفتودة الشرط وهو الاختيار . فلم تصح منجهة فقد الشرط . فيلزم أن تكون المببات الناشئة عن الأسباب غيرواقعة ، لفقد الاختيار

(والثاني)أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل ، حسمًا هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب؛ وتعاطى الأسباب المبيحة مثلا بقصد أث لاتكون مبيحة ، منا قضة القصد الشارع ظاهرة ؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هـذه الأسباب • فيكون اذاً تعاطى هذه الاسباب باطلاً

(۱) احتاج اليه على مذهب ماك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كله لغو (۲) فالشارع جمل الولاء لمن أعتق سيباعن عتقه فن وقعالمتق منه ثبت له الولاء .فمن اراد رفعه قصد مجالا وتكلف رفع ماليس لهرفعه . وهو دليل على أسل المسألة وان كان في موضوع خاس بالولاء

(٣) جزء من حديث بربرة رواءق التبسير عنالستة بلفظ (فانماالولاء لمنأعتق)وق.رواية: (الولاء) بنير انما

(٤) هو أيضا جزء من حديث بريرة السابق ولفظه حكما في التيسير مدامن اشترط شرطا ليس ف كتاب الله فليس له ، وأن اشترط مائة شرط . شرط الله أحق وأوثق) - وهو وما قبله دليل على ان ماجعله الله مسبباً عن شيء فقعه العبد رفع هذا المسبب لغو . الا أن الاول خاص وهذا عام في الولاء وغيره

(٥) فان الأفعال والتروك اذا عريت عن القصدكانت لغواً كما تقرر في المسألة السادسة من كتأب الأحكام وثمنوعاً وكالمصلى قاصداً بصلاته مالا تجزئه لاجله ،والمتطهر يقصد أن لا يكون مستبيحاً الصلاة ،وما أشبه ذلك . فالجمع بين هدا الأصل والأصل المذكور جمع بين متنافيين . وهو باطل

فالجواب عن الأول أن الفرض انما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسبابًا ، لكن مع عدم اختياره المسبب وليس الكلامق وقعها إذير اختيار والجمع بينهما ممكن عقلا ، لأن أحدها سابق على الآخر فلا يتنافيان ؟ كا افا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد ، أو اختار وضع البذر في الأرض وكره نباته ،أو رمى بسهم صوبه على رجل ثم كره أن يصيبه ، وما أشبه ذلك ، فكما يمكن اجماعها (١) في العاديات فكذلك في الشرعيات

والجواب عن الثانى أن فاعل السبب فى مسألتنا قاصد أن يكون ماوضعه الشارع منتجاً غير منتج و ماوضمه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لا يكون له سبب وهذا ليس له . فتصده فيه عبث ، بخلاف ماهو مذكور فى قاعدة مقاصد الشارع وهذا ليس له . فتصده فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له . كنكاح المحلّل عند القائل بمنعه ، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لنيره ، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب . فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً ، فلم يكن عمللا لا للناكح ولا المحلّ له لا نه باطل

وحاصل الأمر أن أحدها أخذ السبب على أنه ليس بسبب (٢) ، والآخر أخذه على أنه سبب لا ينتبج . فالأوللا ينتبج اشبئاً ، والآخر ينتبج له إلانه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه . فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب ، واحدا كذب أو طمع في غير مطبع . هو سبب ، واحدا كذب أو طمع في غير مطبع . (١) أي اختيار السبب و نصده ليكول سبباً ، و نصده عدم السبب . وقوله : (الماديات) أي الاثمية الطلاقة

⁽۲) أى مع انه ليس يسبب ، أى قصد به ما لم يجسل سببا له والثاني يعد ما تعاطى السبب كاملا قصد ألا يتع مسببه وطلب رض الواقع كا يقولون

والأول تعاطاء على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع فاعرف الفرق بينهمافهو دقيق و يوضحه (١) أن القصد في أحدها مقارن للعمل فيؤتر فيه ، والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه

فان قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات ? فإنه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً • فالطهارة مثلا سبب في رفع الحدث ، فاذا قصد أنها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه • وقد قالوا إن رفض النية يذهض سبباً في إبطال العبادة . فرجع البحث الى أن ذلك كله إبطال لا نفس الاسباب (٢)

فالجواب أن الأمرليس كذلك بواتما يصح الرفض في أثناء العبادة اذا كان قاصداً بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غيرذلك، بل بنية أخرى ليست بمبادته التي شرع فيها با كالمتطهر ينوى رفع الحدث ثمينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية و وأما بعد ماتمت العبادة وكملت على شروطها مفقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد و فالفرق بينهما ظاهر

ولا يمارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال انه بؤثر ولم يفصل (٣٠) القول في ذلك . فإن كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل يمن جهة أن الطهارة هنا لها وجهان في النظر: فمن نظر (٤) الى فعلها على ما ينبغي، قال ان استباحة الصلاة بها لازء ومسبب عن ذلك الفعل، فلا يصح

١١) أي يوضع المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم

⁽٢) أي فيمود الاشكال الاول

⁽٣) بل جُعلٌ رفض الوضوء ولو يعد عامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له

⁽ع) مَا لَى الفرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطه النظر عن الصلاة وان كانت شرطاً فيها ،قال لا يؤثر الرفض بعدما تمت.ومن نظرالى أن الوضوء شرط فى صحةالصلاة وكأنه جزء منها ، لم يجمل تمامه الاباداء الصلاة . فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه ، فيؤثر فيه

رفعه الا بناقض طارى ، ومن نظر الى حكمها أعنى حكم استباخة الصلاة مستصحباً الى أن يصلى وذلك أمر مستقبل ، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة ، وهى بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها ، لأن ذلك كالرفض المقارن الفعل ولو قارن الفعل لأ تر ، فكذلك هنا ، فار رفض نية الطهارة بعده أدى بها الصلاة وتم حكمها ، ليصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة ، فكذلك من صلى ثمرفض تلك الصلاة بعدالسلام منها ، وقد الطهارة والله أمر به ، فإن قال به في مثل هذا (١١) ، ف لقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال ، والله أعلم و به التوفيق

هذا حكم الأسباب اذا فعلت باستكال شرائطها وانتفاء موافعها

وأما اذا لم تفعل الأسباب على ما ينبنى ، ولا استكلت سرائطها ولم تنتف موافعها ، فلا تقع مسبباتها شاء المكف أو أبى ؛ لأن المسببات ليس وتوعها أو عدم وقوعها لاختياره ، وأيضاً فان الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موافعها ، فاذا لم تتوفر لم يستكمل السببأن يكون سبباً شرعيا ، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموافع أجزاء أسباب أم لا ؛ فالنمرة واحدة . وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها ومى غير كاملة بمشيئة المكاف ، أو ارتفعت اقتضا آنها ومى تامة ، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة ، ولكان وضعه لما عبثاً ؛ لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسببانها شرعاً ، ومدنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسببانها شرعاً ، ومدنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسببانها شرعاً ، فاذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً ، لم يكن لما وضع معلوم فى الشرع ، وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على شرعاً ، لم يكن لما وضع معلوم فى الشرع ، وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على

⁽١) أى فان قال ان الوضوء يبطل حتى اذاكان رفضه بمد تمامالصلاة به ، فيكون مخالفا للمة اعددة

وصع معاوم . هدا خلف محال؛ فما يؤدى اليه مثله . وبه يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية

فال قيل: كيف هذا مع القول بأن النهى لا يدل على الفساد ءأو بأنه يدل على الصحة ءأو بأنه يفرق بين ما يدل على النهى لذاته أو لوصفه ? فإن هذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهى عنه وهو الذى لم يستكمل الشروط ولا انتفت موافعه يفيد حصول المسبب . وفي مذهب مالك (۱) ما يدل على ذلك : فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أو لها شبهة ملك عند قبض المبيع . وأيضا فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغيير ذلك من الأمور التي لاتفيت المين . وكذلك الغصب وفيحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المفصوب في مسائل . والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله وفيظهر أن السبب المنهى عنه يحصل به المسبب الاعلى القول بأن النهى يدل على الفساد مطلقاً

فالجواب أن القاعدة، عامة و إفادة الملك في هذه الأشياء انما هو لأمور أخر خارجة عن نفس العقد الا ولى وبيان ذلك لايسع همنا ، و إنما يذكر فيا بعد هذا ان شاء الله

حيرٌ فصل ﴾

ومن الأمور التى تنبنى على ماتقدم ﴾ أن الفاعل السبب عالماً بأن المسبب اليه ،اذا وكلم الله فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب الى الإخلاص ، والتفويض والتوكل على الله تعالى ، والصبر على الدخول فى الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة ، والشكر ، وغير ذلك من المقامات السنية ، والأحوال المرضية . ويتبين ذلك بذكر البعض ؛ على أنه ظاهر

(١) أى وكما قاله ابو حنيفة وغيرمق عدم الحد ،وق تبوتالنسب، قانكاح الحمارم .فتألوا ان هذا كيس حكم العقد وانماهو شىء آخر ،وهو حكم الشبهة بصورة العقد ·ولم يقل به الائمة الطلاقة بل أوجبوا الحدوعدم ثبوت النسب أما الإخلاص فلأن المكلف. إذا لبتى الأمروالنهى في السبب من غير نظر الى ما سوى الأمر والنهى _ خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه ، واقف موقف العبودية ، بخلاف ما اذا التفت الى المسبب وراعاه، فانه عند الالتفات اليه متوجه شطره، فصار توجهه الى ربه بالسبب، بواسطة التوجه الى المسبب. ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص

وأما التفويض فلا نه اذا علم أن السببليس بداخل تحتما كف به عولا هو من عمط مقدوراته كانراجماً بقلبه الى من اليه ذلك، وهو الله سبحانه عمار متوكلا ومفوضا هذا في عوم التكاليف العادية والعبادية . ويزيد بالنسبة الى العبادية أنه لايزال بعد التسبب خاتفا وراجيا (۱) و فان كان عمن (۲) يلتفت لى المسبب بالدخول في السبب عصار مترقبا له ناظرا الى مايؤول اليه تسببه . ور بما كان ذلك سببا الى إعراضه عن تكيل السبب، استعجالا لما ينتجه و فيصير توجهه الى ماليس له وقد ترك التوجه الى ماطلب بالتوجه اليه . وهنا تقع حكاية من سمع (أن من أخلص لله أر بعين صباحا ظهرت ينابيع الحكة من قلبه على السانه) فأخذ برعمه في الإخلاص لينال الحكة ، فتم الأمدولم تأته الحكة . في ملاحظات المسببات في الأسباب، و بذلك يصير العابد مستكثرا لعدادته ، والمالم مفترا و بين مراعاة الأسباب . و بذلك يصير العابد مستكثرا لعدادته ، والمالم مفترا بعن مراعاة الأسباب . و بذلك يصير العابد مستكثرا لعدادته ، والمالم مفترا

(١) اى جامعا بيته الامرين، بخلافه اذا تظر المالمسبب دائما فانه يغلب عليه جانب الرجاء.
 ولا يختى ما يترتب على ذلك م تضميع هنه وفتور نفسه عن الاعمال التكليفية

⁽۱) هر هذا فيرما شرحه في الفصل التالي؟ ولا يخبى أن قوله (فان كان) مقابل لقوله (اذاعلم أن المسبب الح) فالكلام هنا شامل العادى والسبادى كما هوشامل لهما في الفصل التالى. فكان يمكن الاستفناء بما ياتى عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التقويض على ماسبق في ذكر الاحراض عن بمكميل السبب. بل هذا شأن آخر يترتب على النظر المسبب . ونسبته لموضوع التقويض كسبته لمقام العبر والشكر والاخلاس، وهي الامور التي بناها على قطم النظر عن المسبب

وأما الصبر والشكر فلأنه اذا كان ملفتا الى أ. الآمر وحده ، منيقنا أن بيده ملاك السببات وأسبابها، وأنه عبد مأمور ، وقف مع أمر الآمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال ، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة ، ومن عبد الله كأنه براه وفاذا وقع المسبب كانمن أشكر الشاكرين، اذ لم يرلتسببه في ذلك المسبب وردا ولا صدرا ، ولا اقتضى منه في نفسه نغما ولا ضرا ، وان كال علامة وسببا عاديا، فهو سبب بالتسبب ومعتبر في عادي الترتيب . ولوكان ملتفتا الى المسبب، فالسبب قد ينتج وقد يعقم • فاذا أنتج فرح، واذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه ؛ وعدُّ السبب كلا شيء ؛وربماملَّه فتركه، وربما سمُّ منه فتقل عليه . وهذا يشبه من يعبا الله على ،حرف وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية . ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات الى المسببات موريما كان هذا أعظم نفعا في أصحاب الكرامات والخوارق

منتني فصل المسام

﴿ وَمَنْهَا ﴾ أَن تَارَكُ النظر في المسبب بناء على أن أمره لله ، انما همُّه السبب الذي دخل فيه • فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه ، والنصيحة فيه ؛ لان غيره ليس اليه ، ولو كان قصده السبب من السبب ، لكان مظنة لأخذ السبب على غير اصالته ، وعلى غير قصد التعبد فيه ؛ فر بما أدَّى الى الاخلال به وهو لايشعر . وربما شعر به ولم يفكر فها عليه فيه . ومن هنا تنجرًّ مفاسد كثيرة . وهو أصل النش في الأعمال العادية ، نم بوالعبادية ؛ بل هو أصل في الخصال المهلكة . أما في العاديات فظاهر ، فانه لاينش الا استعجالا للربح الذي يأمله في تجارته ، أو للنَّفاق الذي ينتظره في صناعته ، أو ماأشبه ذلك . وأما في العبادات فان مِن شأن مَن أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض ، بعد ما يحبه أهل الساء • فالتقرب بالنوافل سبب للحبة من الله تعالى ،

ثم من الملائكة، ثم بوضع القبول فى الأرض · فر بمالتفت العابد لهذا المسبب بالدى هو النوافل، ثم يستعجل و يداخله طلب ماليس له . فيظهر ذلك السبب · وهو از يا. . وهكذا فى سائر الهلكات · وكفى بذلك فساداً

الله فصل إليب

﴿ وَمَنْهَا﴾ أن صاحب هذه الحالة مستريج النفس ، ساكن البال ، مجتمع الشمل ، فارغ القلب من تعب الدنيا ، متوحد الوجهة . فيو بذلك طيب المحيا ، مجازى في الآخرة ، قال تعالى : (مَن عَمِل صالحاً مِن ذَكَر أو أنى وهو مؤمِن فَلَنَحْيْبَنَهُ حياة طيبة) الآية (١) . وروى عن جعفر الصادق أنه قال فى الحياة الطيبة : هى للعرفة بالله ، وصدق المقام مع الله ، وصدق الوقوف على أمر الله ، وقال ابن عطاء : العيش مع الله ، والإعراض عما سوى الله

وأيضاً ففيه كفاية جميع المهرم بجعل همه هما واحدا ، بخلاف من كان فاظرا الى المسبب بالسبب ، فانه ناظر الى كل مسبب في كل سبب يتناوله ، وذلك مكثر ومشتت . وأيضاً فني النظر الى كون السبب منتجا .أو غير منتج تفرق بال . واذا أنتج فليس على وجه واحد ، فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح مما كان ، فتراء يعود قارة باللوم على السبب ، وتارة بعدم الرذى بالمسبب ، وتارة على غيرهذه الوجوه . والى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام (٢) : «لا تسبب والدهر فإن الله هو الدهر (٣) ، وأما المشتغل بالسبب معرضا عن النظر في غيره ، في أمرواحد، وهو التعبد بالسبب أى سبب كان . ولا

⁽۱) عمل شاهده فيها ذكره منهاكاسيائي في بيان،معنى الحياة الطيبة · أما بقية الآية فراجع الى قوله (مجازى في الآخرة) ولايتماق به غرضه هنا

⁽۲) في مسلمين ابي هريره

⁽٣) أي لاتسبوا الدهر لمدم مؤاتاتكم بمطالبكم ومسببات أعمالكم على ماتشتهونه، فان الله بعدد القاعل السببات الرائمة من الدهر

شك أن همنًا واحدا خفيف على النفس جدا بالنسبة لي هموم متعدّدة ، بل همّ واحد ثابت ،خفيف بالنسبة الى هم واحدمتغير متشتت في نفسه . وقدجاء «ان مَن جَمَلِ همَّه همَّا واحداً كفاه اللهُ سائرَ الهموم • ومن جعلَ جمَّـه أخراه كفاه الله أمرَ دنياه (١) » ويقرب من هذا المعنى قول من قال : من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه (٢) مومن طلبه للناس فوأنج الناس كثيرة . وقد لهج الزهاد في هذا الميدان ، وفرحوا بالاستباق فيه ، حتى قال بعضهم : لو علم الملوك ما تعن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف. وروى في الحديث: « الزُّهدُ في الدنيا يُريح القلب. والبدن (٣) » والزهد ليس عدم ذات اليد؛ بل هو حال لاقلب يعبر عنهاـ ان شدَّت .. بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب، من غير مراعاة للسببات التماتا اليها في الأسباب، فهذا أعوذج ينبهك على جملة هذه القاعدة

* فصل *

ومنها أن النظر (٤) في المسببقد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى • وذلك اذا أخذه من حيث مجارى العادات • وهو أسلم لمن التفت.

(١) روى ابن ماجه و الحكيم والشاشي والبيهق عن ابن مسمود (من جعل الهموم هاواحدا، هم الماد، كفا دانة سائر همومه. ومن تشعبت بالهدوم من أحوال الدنيالمبيال الله في أيّ أوديتها هلك) وروى الحا كمعن ابن عمر (من جمل الهموم ما واحداكفاً ما أهم من أمرالدنيا والآخرة ومن تشاغبت به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنياله الله

(٢) أي من طلبه ليعمل هوبه فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه باله

(٣) دوىمن طرق ثلاثة. وتمامه في الرواية الأولى: (والرغبة فيها تعليل الهم والحزن) عن أحمد في الرهد، والبيهق في الشعب مرسلا .وأسنده الطبراني لا بي هريرة

وتمامه في الرواية الثانية: (والرغبة فها تنمب الغلب والبدن) عن الطبر الى في الاوسط، وا ين عدى واليهتي والشَّمب عن إلى هر يرة مرذوعاً ، والبيهق عن عمر موقوفًا . قال المناوي اسناده مقارب وتمامه في الرواية الثالثة: (والرغبة فيها تكثر الهم والمزن والبطالة تقبي القلب) عن القضاعي عن عمر . قال المناوئي: ورواء أبضا أبن لا ل والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم

(٤) أى ويما يبنى على أن المسبب ليس من مقدور المسكلف ولا هُو مُكلف 4 أنه اذا أتفق المكاف نظره المسبب فيحسن به أن يكون تظرمهلي التوسط والاعتدال ، ولا يجهدنفسه ف المناية به، حتى أذا زاد عن ذلك نبه على القصدوالاعتدال ، وأن كان ذلك ناشئاً من مقام اللعبد من لمقامات السنية . كالشفقة على عباد الله وكثرة الحوف من عدم قيامه الواجبهم عليه الى المسبب وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر، فيحصل بذاك امتسبب إما شدة التعب، وإما الخروج عما هو له الى ماليس له

أما شدة التعب فكثيرا ما يتفق لا رباب الا حوال في السلاك. وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف. وأصل هذا تنبيه الله نبيه على في الكتاب العزيز ـ حالة دعائه الخلق بشدة الحرص ـ على أن الأولى به الرجوع الى التوسط بقوله تعالى: (قد أمام أيّة لَيَحْوُنُكُ اللّه يقولون ـ الى قوله: وإنْ كان كُبْرَ عليك إعراضهم فإن استطعت أن يقولون ـ الى قوله: وإنْ كان كُبْرَ عليك إعراضهم فإن استطعت أن تستغي نققا في الأرض أو سلّما في الساء فتأتيهم بآية ولوشا، الله كجنمهم على المدى الآية. وقوله: (الملك باخع نفسك أن لايكونوا مؤمنين) وقوله: (العبا الرسول لا يحوز أنك الذين يسارعون في الكفر) الآية. وقوله: (فلملك تارك بيض ما يوحى اليك وضا بق به صدرك ـ الآية. الى قوله ولا تكن في ضيق على المهنى على لله غير ذلك عما هو في هذا المعنى عما يشير الى الحض على الأقصار عما كان يكابد، والرجوع الى الوقوف مع ما أمر به عما هو، تسبب والله بهدى من يشاء الى صراطمستقيم بقوله (الإ أنت نذير والله على كل شيء وكيل) وأشباه ذلك.

⁽۱) أفرد هذه الآيات مما قبلها وعلى عليها بأن المطلوب منك التسبب . وليس في هذه الآيات الحسن على الاقصار مما يكابدكما كان ذلك في الآيات السابقة . وهو وجيه . إلا أنه ببقى الكلام في الآيين الائتير تبن : ظل آية ليس لك الخرج في المهنى الى مثل آية ابحا أنت نذير ، ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حدوظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فبها ما كلف به من ديه . والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عمار يده منها إذ أنهاليس فيها منا فيهم منه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه الى السبب

وجيعه يشير الى أن المطاوب منك التسبب ، والله هو المسبب (1) وخالق المسبب (ليس لك من الأمر شي الوية أو يتوب عليهم او يحد برام) الآية . وهو ينبهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم ، ومبالغته في التبليغ ، طمعاً في أن تقع نقيجة الدعوة ، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من العداب . حتى جاء في القرآن : (عزيز عليه ما عنم ما عنم ، حريص عليكم ، والمونين رؤوف رحيم) . ومع هذا فقد نبب عليه الصلاة والسلام الى أمر هو المؤمنين رؤوف رحيم) . ومع هذا فقد نبب عليه الصلاة والسلام الى أمر هو التعب والمشقة ، وأجرى في سائر الرتب التي دون النبوة . هذا وان كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المذرة التي لايدانيه فيها أحد ، فلا يقدح ذاك في صحة الاستدلال بأحكامه فيها دونها من المراتب اللائقة بالأمة . كا تقرر عدل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته ، ما لم يعدل دليل على اختصاصه دون أمته

ونما الخروج عما هو له الى ماليس له عفلاً نه إذا قصد عين المسبب أن يكون أولا يكون ، كان مخالفاً لمقصود الشارع. إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكاف ، ولم يكاف به عبل هو لله وحده . فمن قصده فالغالب عليه بحسب افراطه أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين ، وهو انما يجرى على مقتضى ارادة الله تعالى ، لا على وفق غرض العبد المدين من كل وجه ، فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به ، وذلك خارج عن مقتضى الأدب ، ومعارضة للقدر ، أو ماهو ينحو ذلك النحو . وقد جاء فى الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه ماهو ينحو ذلك النحو . وقد جاء فى الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام : «المؤمن القوى شغير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف .

⁽٦)وليس هذا مما فيه أن الالتفات الى المسبب التفاتالى حظوط ــوهو عليه الـــلام برىء من مثله ــ لائن ذلك منه غاية الرحة لعباد الله ، لانظر الى حظه فى ذلك الموافقات ج ١ ــ م ١٥ ــ

وفي كلُّ خيرٌ . إحرص على ما ينفعُك ، واستَمِنْ بالله . ولا تعجز . وان أصابك شي؛ فلا تقل: لو أنَّى فعلت كان كذا ! ولكن قل: قدَّر الله ، وما شــاء الله فعل ، فإن (لو) تَفتح عمل الشيطان (١) ، فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشيطان ، لأنه التفات الى المسبب في السبب ، كأنه متواد عنه أو لازم عقــلا . بل ذلك قدر الله وما شاء فعل . اذ لا يُعينه وجود السبب ، ولا يعجزه فقدانه

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر . ويبقى السبب . إن كان مكافاً به عمل فيه بمقتضى التكليف ؛ و إن كان غير مكلف به لكونه غير داخل في مقدوره، استسلم استسلام من يعلم أن الأمركله بيد الله . فلا ينفتح عليه باب الشيطان. وكثيراً مايبالغ الانسان في هذا المعنى حتى يصير منه الى ما هو مكروه شرعاً ، من تشويش الشيطان ، ومعارضة القدر ، وغير ذلك

معلم فصل اللهم

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر في المساب أعلى مرتبة وأذكى علاً ، اذا كان عاملاً في المبادات ، وأوفر أجراً في العادات ، لأ نه عامل على اسقاط حظه مخلاف من كان ملتنتاً الى المسببات ، فإنه عامل على الالتفات الى الحظوظ ، لأن نتائج الأعمال راجعة الى العباد مع أنها خلق الله ۽ فانها مصالح أو مفاسم تعود عليهم ؛ كا في حديث أبي ذر : ﴿ إنَّمَا هِي أَعَمَالُكُم أَحْصِبِهَا لَكُم ، ثم أُوَّ فَيْكُمُ إِيَّاهًا (٢٠)، • وأصله في القرآن : (من عَمِلَ صالحاً فَلْيَغُدِه) فالملتغت اليها

ر۱) أخرجه مسلم واحد والنسائي (۲) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذي

عامل بحظه ؛ ومن رجع الى مجرد الأمر والنهى عامل على إسقاط الحظوظ ، وهو مذهب أر باب الأحوال . ولهذا بسط فى موضع آخر

فان قيل على أى معنى يفهم اسقاط النظر في المسببات ? وكيف ينضبط ما يمد كذلك ما لا يعد كدلك ؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب اليها جملة . وهذا قليل . وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية . فهو يقوم بالسبب وطلقاً ، من غير أن يتظرهل له مسبب أم لا . وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب ؛ إلا أنه التفت اليه من وراء الامر أو الذهى . ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات ، مع عله بأن الله مجريها كيف شاء . ويكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبب ، أى يطلب من المسبب مقتضى السبب و فكأنه يسأل المسبب بالسبب ، أى يطلب من المسبب بالسطاً يد السبب ، كما يسأله الشيء بالسطاً يد السبب ، كما يسأله الشيء بالسطاً يد الضراعة و أو يكون مفوضاً في المسبب إلى من هو إليه و فهؤلاء قد أسقطوا النظر في المسبب بالسبب و وانما الالتفات المسبب بعني الجريان مع السبب ، كالطالب للمسبب من نفس السبب ، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب ، فهذا هو المخوف الذي هو حو بتلك المفاسد المذكورة . و بين المولد للمسبب ، فهذا هو المخوف الذي هو حو بتلك المفاسد المذكورة . و بين المؤين وسائط هي مجال نظر المجتهدين . فإلى أيهما كان أقرب كان الحرك له . ومثل هذا مقرر أيضاً في مسألة الحظوظ

المسألة العاشرة

ماذكر من أن المسببات مرتبة (١) على فعل الاسباب شرعاً ، وأن الشارع

⁽١) كا تقدم و المسألة الرابعة

يعتبر المسببات في الخطاب بالأسباب ، يترتب عليه بالنسبة الى المكلف اذا اعتبره أمور:

(منها) أن المسبب اذا كان منسوباً الى المسبب شرعاً ، اقتضى أن يكون المكلف فى تعاطى السبب ملتفتاً الى جهة المسبب أن يقع منه ماليس فى حسابه فانه كما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه • وَكما يكون التسبب فى الطاعة منتجا ماليس فى ظنه من الخير ، لقوله تعالى : (ومَن أَحياها فكأ نّما أحيا الناس جميعاً) وقوله عليه السلام : « من سنّ سنة حسنة كان له أجر ها وأجر من عمل بها (۱) » وقوله : « إنّ الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لايظن أنها تبلغ مابلغت (۲) » الحديث (۱) • كذلك يكون التسبب فى المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى : (فكأ تما قتل الناس جميعاً) . وقوله عليه الصلاة والسلام : « ما من نفس تقتل ظلما الناس جميعاً) . وقوله عليه الصلاة والسلام : « ما من سن سنة سيئة الخديث (۱) » وقوله : « ومن سن سنة سيئة كان عليه وزر ها (۱) » وقوله « إنّ الرجل ليتكلم بالكان على ابن آدم الأول كفل منها (۱) » وقوله : « ومن سن سنة سيئة الحديث (۱) • الى أشباه ذلك

وقد قرر الغزالي من هذا المعني في كتاب الاحياء وفي غيره مافيه كفاية .

⁽۱) تقسهم ن ۱٤٩

⁽۲) جزء من حدیث رواه مالك، والترمذی وقال حسن صحیح ، والنسائی، وا بن ماجه ، وا بن حبان فی صحیحه، والحا کموقال صحیح الاسناد

⁽٣)الدليل فيقيته وهو:(برفعه الله بهافي الجنة) . ولفظ الحديث في التيسير _ بدل لايظن الح _ (لا يلقي لها بالا)

⁽٤) تقدم ن ١٤٩

^{(ُ}هُ) الدَّلِيلِ في بِقيةِ الحديث

⁽٦) هو بقية حديث (أن الرجل ليتكام بالسكام من وضوان الله الخ)الانف الذكر

⁽٧) بقيته كما في التيسير (لا يلقي لها بالا يهوى بها في النار سبمين خريفاً)

وقد قال في كتاب الكسب: ترويج الدرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم ؛ اذ به يستضر المُعامل إن لم يعرف وان عرف فيروّجه على غيره ، وكذلك الثانى ، والثالث ، ولا يزال يتردد في الأيدى ، ويعم الضرر ، ويتسع الفساد ، ويكون وزر الكل وو باله راجعا اليه . فانه الذي فتح ذلك الباب . ثم استدل بحديث : «من سن سنة حسنة (1)» الخ .

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشد من سرقة مائة درهم . قل: الأن السرقة معصية واحدة ، وقد تمت وانقطعت . وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين ، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده ، فيكون عليه وزرها بعد موته ، الى مائة سنة ، ومائتى سنة ، الى أن يغنى ذلك الدرهم ، ويكون عليه مافسد ونقص من أموال الناس بسببه . وطوبى لمن مات وماتت معه ذنو به . والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنو به مائة سنة ومائتى سنة ، يعذب بها فى قبره ويسأل عنها الى انقراضها . وقال تعالى : (ونكتُبُ ماقد موا وآنار مم) أى نكتب أيضاً ماأخروه من آثار أعمالم كما نكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (ينبأ أيضاً ماأخروه من آثار أعمالم كما نكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (ينبأ أيضاً عالم غيره . هذا ما قاله هناك . وقاعدة ايقاع السبب، أنه عنزلة ايقاع السبب قد مدينة على المدين سن سنة سيئة على مدينة على المدين من سن سنة سيئة على ما غيره . هذا ما قاله هناك . وقاعدة ايقاع السبب، أنه عنزلة ايقاع السبب قد مدينة المنا

وله في كتاب الشكر ماهو أشد من هذا ؛ حيث قدر النم أجناساً وأنواعاً ، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال: بل أقول من عصى الله ولو في نظرة واحدة ، بأن فتح بصره حيث يجب غض البصر ، فقد كقر نعمة الله في السموات والأرضين وما بينهما ؛ فان كل ماخلق الله حتى الملائكة ، والسموات، والحيوانات ، والنبات ، بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه. ثم قرر شيئا من النعم العائدة الى البصر من الأجفان . ثم قال قد كفر نعمة

⁽۱) تقدم ن۱٤٩

الله في الأجفان ، ولا نقوم الأجفان الا بعين ، ولا العين الا بالرأس ، ولا الرأس الا بجميع البدن ، ولا البدن الا بالفذاء ، ولا الفذاء الا بالماء والأرض والمواء والمطر والغيم والشمس والقمر ، ولا يقوم شيء من ذلك الا بالسموات ، ولا السموات الا بالملائكة ، فان الكل كالشيء الواحد برتبط البعض منه بالبعض ، ارتباط أعناء البدن بعضها ببعض ، قال : وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس اما أن تلعنهم اذا تفرقوا ، أو تستغفر لم ، وذلك ورد « أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر (١) » وذلك الشارة الى أن العاصى بتعلريفة واحدة جني على جميع مافي الملك والملكوت . وقد أهلك نفسه الى أن يتبع السيئة بحسنة بمحوها ، فيتبدل اللمن بالاستغفار ، فسمى الله أن يتوب عليه و يتجاوز عنه ، ثم حكى غيرذلك ومضى في كلامه . فاذا فضى الله أن يتوب عليه و يتجاوز عنه ، ثم حكى غيرذلك ومضى في كلامه . فاذا نظر المتسبب الى مآ لات الأسباب ، فر بما كان باعثا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء ، إذ يبدو له يوم الدين من ذلك مالم يكن يحتسب والمياذ بالله

الله فصل کی

(ومنها) أنه اذا التفت الى المسببات مع أسبابها ، ربما ارخمت عنه إشكالات ترد في الشريعة ، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب أخر حاضرة . وذلك أن متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه ، وان رجع عرف ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ولا يكون كذلك

⁽۱) جاء متمن حدیث رواء أبو داود والترمذی : (وان العالم لیستنفر له من فی السدوات ومن فیالازش والحیتان فیجوف الما الخ) (۲) أی مع احکام أسباب

مثاله: من توسط أرضا مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها ، فالظاهر الآن أنه لم أمر بالخروج فأخذ في الامتثال ، غير عاص ولا مؤاخذ ، لأنه لم يمكه أن يكون ممتثلاً عاصياً في حالة واحدة ، ولا مأموراً منهياً من جهة واحدة ، لأن ذلك تكنيف مالا يطاق . فلابد أن يكون في وسطه مكافاً بالخروج على وجه يمكنه ولا يمكن مع بقاء حكم النهى في نفس الخروج ، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهى في الخروج

وقال أبوهاشم: (۱) هو على حكم المعصية ، ولا يخرج عن ذلك الا بانتصاله عن الأرض المغصوبة ، ورد الناس عليه قديماً وحديثاً . والامام أشار فى البرهان الى تصور هذاوصحته ، باعتبار أصل السبب الذى هو عصيان ، فانسحب عليه حكم التسبب و إن ارتفع بالتو بة (۲) ، ونظر ذلك بمسائل . وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم . فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظر ، فاو نظر الجهور البها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب (۳) حكم المعصيه الى الانفصال عن الأرض المغصوبة . وهذا أيضا ينبني على الالتفات الى أن المسبب خارج عن نظره (٤) ، فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : المسبب خارج عن نظره (٤) ، فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : أحدها وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدى بالدخول في الأرض . وهو من كسبه ، والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء . وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة عن الدكف عنه

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمى السهم عن القوس، وقبل وصوله الى الرمية . ومن تاب من بدعة بعد ما بثها فى الناس وقبل أخذهم بها، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها . ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل

⁽۱) براجع المقام فى كتب الاصول كالتحرير وابن الحاجب ف مألة: يستحيل كون الذيء

الواحُدُ وَاجْبَا حَرَاءَامَنَ جَهَةُ وَاحْدَةَالِجُ (٧) أَى وَلَا تُمَ التَّوْبَةُ اللَّا بِعَدُ الْحُرُوجِ فَعَلَا ،لأَنْ مِن شرط قبولِهَا وَدُ التَّبَعَاتُ وَالْمُظَالَمُ

 ⁽٣) لا أن النهى حاصل مع الامر حتى يرد ماتقدم

⁽٤) كا تقدم انه ليس له رقعه وليس من تمط مقدوراته

ملاقير فصل الكراء

(ومنها) أن الله عز وجل جعل المسببات فى العادة تجرى على وزان الاسباب فى الاستقامة أو الاعوجاج . فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ما ينبنى ، كان المسبب كذلك . و بالضد .

ومن همنا اذا وقع خلل فى المسبب نظر الفقهاء الى التسبب: هل كان على عامه أم لا ? فان كان على عامه لم يقع على المتسبب لوم ؛ وان لم يكن على عامه رجع اللوم والمؤآخذة عليه . ألا برى أنهم يضمنون الطبيب والحجام والطباخ وغيرهم من الصناع اذا ثبت التفريط من أحدهم ؛ إما بكونه غر من نفسه وليس بصانع، وإما بتفريط . بخلاف مااذا لم يفرط فانه لاخهان عليه ؛ لأن الفلط فى المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل ؛ فلا يؤآخذ ، بخلاف ما إذا

⁽١) بل هو باق من اثر التسكليف في السبب وهو الدخول. وايقاع السبب بمنزلة ايقاع المسبب فيو وواخذ بالمسبب وان لم يكن مقدوراً له

⁽٢) أَى بخَلَاف ما اذا قيل ال النهى يتوجه عليه حين الخروج، كايتو يهمليه الأمربه. لانه يكون تكليفاً بمالا يطاق كما قال والذي رفع الاشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة: ان المسببات معتبرة شرعاً بقمل الاسباب، ومرتبة عليها . فيبنى عليه ان المسببات مادا و موددة تأخذ حكم الاسباب وان عدمت. وهو ما أشار اليه العضد شارح ان الحاجب

لم يبذل الجهد، فان الغلط فيها كثير . فلابد من لمؤآخدة

فن التفت الى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد ، لامن جهة أخرى (1) ، فقد حصل على قانون عظيم يضبطبه جريان الأسباب على وزان ماشرع أو على خلاف ذلك ، ومن هنا جملت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلا على مافي الباطن ، فأن كان الظاهر منخرماً حكم على الباطن بذلك ، أو مستقما حكم على الباطن بذلك أيضاً ، وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتحريبيات ، بل الالتفات انهامن هذا الوجه نافه في حملة الشريعة جدا ، والأدلة على صحته كثيرة جداً ، وكنى بذلك عدة أنه الحل كم با عان المؤمن ، وكفر الكافر ، وطاعة المطيع ، وعصيان العامى ، وعدالة العدل ، وجرح المجرّح ، و بدلك تنعقد العقود وترتبط لمواثيق ، الى غير ذلك من الأمور ، بل هو كلية التشريع ، وعدة التكليف ، بالنسبة الى إقامة حدود الشعائر الاسلامية الخاصة والعامة ،

حلائي فصل آليجه

﴿ ومنها ﴾ أن المس بات (١) قد تكون خاصة ، وقد تكون عامة ومعنى كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب ، كالبيع المتسبّب به الى إباحـة

(٣) أى من الجهات السابق ابطال النظر البهاء ككومها من مقدور المسكم أو كسبه م وكذا الجهات التي أشار الى ان الافضل عدم النطر الى المسبب باعتبارها. وهي كثيرة فيها تقدم. أى فالنظر في المسببات هنا ليس مقصودا لذاته ، بل لا كتشاف حال السبب: هل أخده العبد على طريق السكمال ؟ لتبنى عليه أحكام شرعية

(۱) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدرالمسألة الى دقة نظر ، لان المغرض من كل منهما ان المتسبب اذا نظر الى المسبب وانه يجر خيرا كثيرا ،أو شرا اه آثار كبيرة ، فانه يزداد إقداما على فعلالسبب وا تقانا له ، أو مخاف من السبب فلا يدخل فيه ، ألا انه في الاول من طريق انه سن سنة اتبعه فيهاغيره، فوزر فعل غيره لاحق له . فالشرال كثيرليس من فعله مباشرة . أما هنا فان فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الارض أوخير كثيره ن اقامة العدل اذاكان عاكما مثلا وان لم يكن اقتدى به غيره فيه ، فهذا نوع آخر من العظر الى المسبب غاير الاول باعتبار تنوع آثار المسبب

الانتفاع بالمبيع ، والذكاح الذي يحصل به حلّم قا الاستمتاع ؛ والذكاة التي بها محصل حل الأكل ، وما أشبه ذلك . وكذلك جانب النهى ؛ كالسكر الناشى، عن شرب الحر، و إزهاق الروح المسبب عن حز الرقبة

وأما العامة فكالطاء التي هي سب في الفوز بالنعبم ، والمعاصى التي هي سبب في دخول الجعبم ، وكذلك أنواع المعاصى التي يتسبب عنها فساد في الارض ؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق⁽¹⁾ ، والحكم بنير الحق الفاشى عنه الدم ، وختر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو ، والغلول الذي يكون عنه قذف الرعب ، وما أشبه ذلك ، ولا شك أن اصداد هذه الأمور يتسبب عنها أصداد ، سببانها ، فإذا نظر العامل فها يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد في اجتناب المنهيات وامتقال عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد في اجتناب المنهيات وامتقال المأمورات ، رجاء في الله و سوقاً منه ، ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال ، و عسببات الأسب . ، والله أعلم عصالح عباده ، والفوائد التي تنبني على هذه الاصول كثيرة

حني فصل ١١٣٣

فان قيل: تقرر في المسألة التي قبل هذه أن النظر في المسببات يستجلب مفاسد • والجارى على مقتضى هذا أن لا يلتفت الى المسبب في التسبب • وتبين الآن أن النظر في المسببات يستجر مصالح • والجارى على مقتضى هذا أن يلتفت

(۱) هو وما يعدم اشارة الى ما ورد فى الحديث الجامع الذى رواء مالك وهو: (ماظهر المغلول فى قوم الا التى الله تمالى الرعب فى الموبهم، ولا فشا الزنا فى قوم الا تحشر فيهم الموت لا نقس المسكيال والمسيزان الا قطع عنهم الرزق، ولا حكمةوم بنسير حتى الا فشافيهم المدم، ولا ختر قوم بالعهدالا سلط عليهم العدو"

اليها • فان كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً ؛ وان لم يكن على الاطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح ، من الالتفات الذي يجر المفاسد، بعلامة يوقف عندها ، أرضا بط يرجع اليه

فالجواب أن هذا المعنى مبسوط فى غير هذا الموضع (1) ، ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية السبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة فى إ كاله ، فهو الذى يجلب المصلحة ، و إن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإ بطال ، أو بالإضماف ، أو بالتهاون به ، فهو الذى يجلب المفسدة

وهذان القسمان على ضربين : أحدها ماشأنه ذلك باط لاق ، يمه في أه يقوى السبب أو يضعفه ، بالنسبة الى كل مكاف ، وبالنسبة الى كل زمان ، وبانسبة الى كل حال يكون عليها المكاف ، والثمانى ماشأنه ذلك لا بإطلاق ، بل بالنسبة الى بعض المكلفين دُون بعض ، أوبالنسبة الى بعض الأزمنة دون بعض ، أوبالنسبة الى بعض المكلفين دُون بعض ، أوبالنسبة الى بعض المكلفين دُون بعض .

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين: أحدها مايكون في التقوية أو التضميف مقطوعاً به. والثانى مظنونا أو مشكوكا فيه، فيكون موضع نظر وتأمل. فيُحكم بمقتضى الظن، ويوقّف عند تمارض الظنون. وهذه جملة مجلة غير مفسرة ، ولكن إذا روجع ماتقدموما يأتى، ظهر مغزاد، وتبين ممناه بحول الله ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين. فان على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها ، لما يذبني على ذلك من الأحكام الشرعية. وما تهم من التقسيم راجع الى أصحاب الأعمال من المكلّفين. وبالله التوفيق

⁽١) أى فى تفاصيل المسائل والقصولالسابقة ، لائه بيّن النظر فى المسبب بالاعتبار الذي يجر الى المفاسد، وبالاعتبار الذي يجرّ الى الممالح

حر فصل الله

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين ، فيميل كل واحد إلى ماغلب على ظنه :

فقد قالوا في السكران اذا طلتى ، أو أعتق ، أو فعل مايجب عليه الحد فيه او القصاص ، عومل معاملة من فعلها عاقلا ؛ اعتباراً بالأصل الثاني (1) . وقالت طائفة بأنه كالمجنون ، اعتباراً بالأصل الأول ... على تفصيل لهم في ذلك مذكور في الفقه واختلفوا أيضاً في ترخص (1) العاصي فسفره ، بناء على الأصلين أيضا . واختلفوا في قضاء صوم التطوع (٣) وفي قطع انتتابع (١) بالسفر الاختياري ، إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجلد . وكذلك اختلفوا في أكل الميتة (٥) إذا اضعلر فيبب السفر الذي عصى فيهمه . وعليهما يجرى الخلاف

(1) وهو اعتبار السببات في الحطار. بالا سباب. وهو المدكور في صدر هذه المسألة. والا صلى الأول هو أن المسببات غير مقدور قلمكف ولا هو مخاطب بها . وأيضا الاصل القائل : ايقاع السبب عنزلة ايقاع المسبب ـ وهي المسألة الثامنية ـ يتمارض مع ظاهر الا صلى الاول. على المجتهد

(٢)أى فاعتبار السبب مرتبا على السبب آخدا حكمه يقتضى ألارخصة. واذا اعتبرالسبب منفصلا عن السبب فع تحقق السفر المدة المشترطة يرخص له ، لا أنه مسافر . وعصيا نه في قصده السفر الى عصيانه بالتسبب لا اثر في الترخص

(٣)أى فاذا اعتبر أنه صائم بالغمل وقد أبطل عمله ، فيجب عليه القضاء . بقطم النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجبا . لانا لانمنبر المسبب مرتبا على السبب حتى يأخذ حكمه . واذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب ، فيبقى المسبب كذلك . فلا يجب القضاء

(٤)حيث كان مسافرا بدون ضرورة ولكن طرأت علميه ضروره تلجئه للفطر . فهل تعتبر الفرورة ولا ينقطع النتابع لا لان المسبب له شأن آخر غيرشأن السبب فيعتبر منفصلافي أحكامه عن السبب . أو أن له حكمه وقد كان مسافرا بدون عدر فينجر عليه حكمه ولا يعتبر عدره الذي طرأ ، فينقطع النتابع

(٥)على النحو الذي قررناً، في ترخمن العاصي بسفره

أيضاً من المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره - فيمن توسط (١) أرضا منصوبة

المسالة الحادية عشرة

الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لاللمصالح ، كما أن الأسباب المسروعة أسباب للمصالح لاللمفاسد

مثال ذلك: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإنه أمر مشروع، لأنه سبب لإقامة الدين؛ وإظهار شعائر الاسلام، وإخماد الباطل على أى وجه كان، وليس بسبب في الوضع التبرعي لإ تلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وإن أدى إلى ذلك في الطريق، وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلة الله، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس، ودفع المحارب مشروع لإقامة ذلك والقتال، وإن أدى الى القتل والقتال، والطلب بالزكاة مشروع لإقامة ذلك الركن من أركان الاسلام، وإن أدى الى القتال كا فعله أبو بكر رضى الله عنه وأجم عليه الصحابة رضى الله عنهم، وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد، وإن أدى الى إتلاف النفوس، وإهراق الدماء، وهو في الزجر عن الفساد، وإن أدى الى إتلاف النفوس، وإهراق الدماء، وهو في أدى إلى الحكم عاليس عشروع

هذا في الأسباب المشروعة • وأما في الأسباب المنوعة ، فالأنكحة الفاسدة ممنوعة ، وإن أدت الى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك •ن

⁽١)فاذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطم النظر عن السبب ، فلا اثم عليه بالحروج عن الارض وان قلنا ان السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبب ، فالاثم باق حتى يخرج (٣) أى عدم تقضه ولوكان خطأ. فلا ينقض الااذا خالف اجماعاً و فصاأ وخالف القواعد الشرعية

الأحكام • وهى مصالح (1) • والغصب ممنوع المفسدة اللاحقة المفصوب مينه (٢) و إن أدى الى مصلحة الملك عند تغيّر المفصوب في يد الفاصب ، أو غيره من وجوه الفوت

فالذي يجب أن يعلم أن هذا المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة و إنما هي فاشئة عن أسباب أخر مناسبة لها (٣) و والدليل على ذلك ظاهر و إنما هي فاشئة عن أسباب أخر مناسبة لها (٣) و والدليل على ذلك ظاهر و أن كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح ، أو للمفاسد ، أو للمفاسد ، أو لمها معا ، أو انبر شيء من ذلك و فلا يصح أن تشرع للمفاسد ، لأ وامر نبها جلباً للمصالح، فقد ثبت الدليل السرع على أن الشريعة إنما جي الله وامر نبها جلباً للمصالح، و إن كان ذلك غير واجب في المقول فقد ثبت في السمع و وكذلك لا يصح أن تشرع لها مما بعين ذلك الدليل و ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضا و فظهر أنها شرعت للمصالح

وهذا المعنى يستمر فيا منع ؛ اما أن يمنع لأن فعله مؤدّ الى مفسدة ، أو إلى مصلحة ، أو البهما ، أو لغير شيء ، والدليل جار الى آخره ، فإذاً لاسبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع ، وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه

(۱)أى هسام السببات التي أدن اليها الأسباب الممنوعة ، هى فى الحقيقة مصالح . والمراد بالمصالح مايستد به الشارع فيبنى عليه الحكم الشرعى المترتب على الصحيح من لوعه ، كالملك فى النصب يرتب عليه اثره من صحة تصرفات المالك، وكميراث الولاد الملحق بالشكاح القاسد، وكالاحكام الاخرى للاولاد من ولايات ومن حقوق الاولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا. فلا يقال: كيف يعتبرانتقال الملك من المنصوب الى الغاصب مصلحة كلم أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعه

(٣)بل ومفسدة في الارض من حيث عدم استقرار الأملاك والتعدى المترتب عليه مفاسد جمّاعية عظمي

(٣)أى حدَّلت لاحقة لها وجاءت تمما

(1) أي الاسباب مطلقا

(ه) أي من أن التكاليف لم تكن عبثا

مفسدة لأجلها منع • فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيها يظهر ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع • وإنما ينشأ عن كل واحد منها موضع له فى الشرع ان كان مشروعاً ،وما منع لا جله إن كان ممنوعاً

و بيان ذلك أن الأمر المعروف والنهى عن المنكر مثلا لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال ع و إعام هو أمر يتبع السدب المشروع لرفع الحق و إخاد الباطل و كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس على إعلاء الكامة على يتبعه في الطريق الا تلاف عمن حهة نصب الإيسان نفسه في محل يتنفى تنازع الفريقين ع وشهر السلاح ع وتناول القتال والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإتلاف عمن جهة أمه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك و وحكم الحاكم سب لدفع التشاجر ع وفصل الخصومات بحسب الظاهر، حتى تكون المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئا راجع إلى أسباب أخر من تقصير في النظرة أوكون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل وليس بمقصود (۱) في أمر الحاكم. ولا ينقض الحكم (۱) اذا كان لهمساغ ما ع بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدي الى ضد مانصب له الحاكم من الفصل بنن الخصوم ودفع التشاجر عان الفسخ ضد الفصل

وأما قسم الممنوع فان ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع ، لامن جهة كرنه فاسداً • حسباً هو مبين في

(٧) هدمفائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التي شرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر

⁽۱) أى وليس بمقصودق توليته الحكم أن يخطى، ولكن الخطأجاء تابعا ولاحقا، وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهام الأمرعليه، فقد يصادنه أن ظاهر الامرالذي يمكنه الاطلاع عليه غيراطنه الذي يسر الاطلاع عليه و فلا يكلف به

وضعه (۱) والبيوع الفاسدة من هذا النوع ؛ لأن اليد القابضة هنا حكم الضان شرعا ، فصار القابض كالمالك السلعة ، بسبب الضان لا بسبب العقد و فاذا فاتت عينها تعين المثل أو القيمة ؛ و إن بقيت على غير تغير ولا وجه من وجوه الفوت ، فالواجب ما يقتضيه النهى من الفساد و فإذا حصل فيها تغير أو غيره على الفوت ، فالواجب العمن ، تواردت أنظار المجتهدين : هل يكون ذلك في حكم الفوت جملة بسبب التغير أم لا 9 فبقى حكم المطالبة بالفسخ و إلا أن في المطالبة بالفسخ حلا على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة (۱) مثلا ؛ كما أن فيها النفسخ حلا على المشترى ، حيث أعطى ثمنا ولم يحصل له ماتمنى فيه من وجوه التصرفات التى حصلت في المبيع و فكان العدل النظر فيا بين هذين ؛ فاعتبر في المنوت حوالة الأسواق ، والتغير الذي لم يفت العين ، وانتقال الملك ، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء وحاصالها أن عدم الفسخ ، وتسليط المشترى على الانتفاع ، ليس سببه العقد المنهى عنه بل الطوارى المترتبة بعده

(٣) أَى بِنَفُس.أَمَا بَزِيادةٌ فَيكُونَ أَلْحُلُ الْوَ رَدَّت على المشترى ، من هذه الجهة ، ومن الجهة الجهة الم

(٣) لايظهر فيا أذاكان التنبربار تفاع الاسواق ، ولاق كل ماكانت زياد تهالا ترجم الى تكاليقه أوصنمه ، بل كان ناشئا عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلا فيزيد تمنها كثيرا . فهذاو أمثاله لا يظهر أن يقال فيها نه تغير يعتد به مفوتا ، ويلزم الفاصب بخصوص القيمة يوم النصب ، لازهذا حل على خصوص صاحبها ولذك جرى الحلاف في مثله

المنصوب منه لا يظلم بنقص حقه و فكان فى ذلك الاجتهاد بين هذين و فالسبب فى تملك الناصب المنصوب ايس نفس النصب إبل التضمين أولاً و منضماً الى ماحدث بعد فى المنصوب و فعلى هذا النوع أو شبهه يجرى النظر فى هذه الأمور

والمقصود أن الأسباب المشروعة لاتكون أسباباً للمفاسد، والأسباب المنوعة لاتكون أسباباً للمصالح. إذ لا يصح ذلك بحال

عظیٰ فصل اللہ

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضي فلانا حقه الى زمان كذا ، ثم خاف الحنث بعدم القضاء ، فعالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنث وليست بزوجة ، ثم راجعها _ أن الحنث لايقع عليه ، وان كان قصده مذموماً وفعله مذموماً ، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقاً . فكانت المخالعة منوعة و إن أثمرت عدم الحنث ؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة ، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له . فلم يصادف الحنث محلا

وكذلك قول اللخمى فيمن تصد بسفره الترحص بالفطر فى رمضان ، أن له أن يفطر و إن كره له هذا القصد ، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة السفر الا بسبب نفس السفر المكروه ، وإن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة لا لنفس السفر ، ويحقق ذلك أن الذى كره له ، السفر الذى هومن كسبه ، والمشقة خارجة عن كسبه ، فليست المشقة هى عين المكروه له ، بل سببها ، والمسبب هو السبب فى الفطر

الموافقات ج ١ - م - ١٦

فأما لو فرضنا (١) أن السبب المنوع لم يشمر ما ينهض سبباً لمصلحة ، أو السبب المشروع لم يشمر ما ينهض سبباً لمفسدة ، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ، ولا عن المنوع ، صلحة تقصد شرعاً ، وذلك كحيل (٢) أهل العيمة في جعل السلمة واسطة في بيع الدينار بالدينار بن الى أجل . فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سبباً ثابتا على حال ، كالحيلة المذكورة ، وطرف تضمن سببا قطعا أو ظنا ؛ كتفيير المفصوب في يد الغاصب ، فيملكه على التفصيل المعلوم . وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبتة ، ولا ثبت قطعا (٢) . فهو محل أنظار المجتهدين

حنيني فصل آهيه

هذا كلّه اذا نظرنه الى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر و فان تؤمّلت من جهة أخرى كان الحسكم آخر ، وتردد الناظرون فيه ، لا نه يصير محلا للتردد . وذلك أنه قدتقرر أن إيقاع المسكلف الأسباب في حكم إيقاع المسببات، و إذا كان كذلك اقتضى أن المسبب في حكم الواقع باختياره ، فلا يكون سببا شرعيا ، فلا يقع له مقتضي : فالعاصى بسفره لا يقصر ولا يفطر ، لأن المشقة كأنها واقعلة بفعله ، لأنها ناشئة عن سببه . والمحتال للحنث بمخالعة امرأته ، لا يخلصه احتياله من الحنث ، بل يقع عليه اذا راجعها وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحلل . وما أشبه ذلك . فهنا اذا روجع الأصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد . فهن ترجح عنده أصل قال بمقتضاء والله أعلم

⁽١) أى فالامثلة المتقدمة جميعها مشرة لذلك

⁽٢) فالحيلةمدخول فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين . فليس هناك شيئان احدما يعتسب سببا ممنوعا أنسج مسبب هو سبب في مصاحة يعتد بها . بخلاف سائر الائمشسلة السابقة فتأمل

⁽٣) يحسن مراعاة الظن أيضا ، ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه ، حتى تصبح المقابلة

مهر فصل^(۱) پیسم

ماتقدم في هذا الأصل نظر في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة ، أى من حه ما هى داخلة تحت نظر الشرع ، الا من جهة ما هى أسباب عاديا لمسببات عادية ، فإنها إذا نظر اليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر . فان قاصد التشفى بقصد القتل متسبب فيا هو عنده مصلحة أو دمع مفسدة . وكذلك تارك العبادات الواحبة ، إنما تركها فراراً من اتعاب النفس ، وقصداً الى الذّ عة والراحة بتركها ، فهو من جهة ماهو فاعل بإطلاق ، أو تارك بإطلاق ، متسبب في درء المفاسد عن نفسه ، أو جلب الصالح بإطلاق ، أو تارك بإطلاق ، متسبب في درء المفاسد عن نفسه ، أو جلب الصالح علائمة الطبع ومنافرته . فلا كلام هنا في مثل هذا

المسأكة الثانية عشرة

الأسباب من حيث هي أسباب شرعية لمسببات _إما شرعت لنحصيل مسبباتها ، وهي المصالح المجتلبة ، أو المفاسد المستدفعة

والمسببات بالنظر الى أسبابها ضربان أحدها ماشرعت الأسباب (٢) لها ، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية (٣) أو المقاصد الأول

⁽۱) يقصديه ايضاحاللا صل السابق في المسألة ،ويدفع به مايقال: كيف لا تكون الاسباب الممنوعة سببا للمصالح ،والماقل لايفعلها الا وحي سبب في مصالحه وأغراضه ؟ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ماحي ملائمة لطبعه أو منافرة . بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها (۲) أي علها أو ظنا بدليل متابليه وما جاء له في بيانه لهذا القسم

⁽٢) سيأتي أنها مالم بكن فيها حظ المكلف بالقصد الاثول ، وانها هي الواجبات المينية والكفائية . ومقابلها ما كان فيه حظ المكف ولم يؤكد الشارع في طلبها احالة على ماجبل عليه طباعه من سد الحلات ونيل الشهوات . وبيانه في الميألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الذرعة

⁽١) منابرة ف العبارة

أيضاء وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة وكلا الضربين مبيّن في كتاب المقاصد. والثاني ماسوى ذلك بما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها، فتجيء الاقدام ثلاثة: علم أحدها به مايعلم أو يظن أن السبب شرع لا جله فتسبب المتسبب فيه صحيح به لأنه أتى الأمر من بابه، وتوسل اليه بما أذن الشارع في التوسل به الى مأذن أيضا في التوسل اليه به لأنا (١١) فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلا التناسل أولا به (٢) ثم يتبعه انخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو الممتم عا أحل الله من النساء، أو التجدل عال المرأة أو الرغبة في جمالها، أو الفبطة بدينها، أو التعفف عما حرم الله، أو نحو ذلك، حسما دلت عليه الشريعة. فصار إذاً ماقصده هذا التسبب مقصود الشارع على الجلة. وهذا كاف. وقد تبين في ماقول بفساد هذا التسبب مقصود الشارع على الجلة. وهذا كاف. وقد تبين في القول بفساد هذا التسبب

لايقال: إن القصد الى الانتفاع مجرداً ، لايغنى دون قصد حلّ البضم بالعقد أوّلا ، فإنه الذى ينبنى عليه ذلك القصد. والشارع إنما قصد، بالعقد أوّلا الحلّ ، ثم يترتب عليه الانتفاع . فإدا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع ، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع ، فيكون مجرد القصد الى الانتفاع غير صحيح .

(١) لعله سناط هنا كلة(اذا) . وبعدةوله دلت عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقعد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار اذاً النخ . وبهذا ياتشم الكلام

(٢) فالتناسل و تصد أسلى ، كما في الحديث: (تزوجوا الولود الودود فاني مكاثر بكم الامم)فجاء بصيغة الآمر على طريقة مالم يكن من حظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب المقاضد . وبقيتها تبع : فالسكن كما في آية (ومن آياته أن خلق لكم من أنفكم) والمال والمجال النخ كما في الحديث (تنكح المرأة لاربع خصال لمالها ولحسبها ولجالها ولدينها) والقيام على المحالج كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوجه المرأة الثيب للقيام على مصالح اخواته . ومكله المباقى . فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع

و يتبيّن هذا عا إذ أراد التمتع بفلانة كيف اتفق ، بحلّ أو غيرد ، فلم مكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع ، وقصدُه أنه لو أمكنه طصل مقصود. • فإذا عقد عليها _والحال هذه _ فلم يكن قاصداً لحله . وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد ، فكان باطلا . والحكم في كل فعل أو نرك جار هذا المجرى

لاً نا نقول : هو (١) على مافرض في السؤال صحيح ، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد، أنه لم يقدر على ما قصد من وجه غير حائز، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصَّلا اليه . ولم يكن قصده بالمقدأنه ليس بعقد ؛ بل قصدا نعقاد النكاح بإذن من اليه الاذن ، وأدى ماالواجب أن يؤدي فيه ، لكن مُلجأ الى ذلك • فله _ بهذا التسبب الجائز _مةتضاه . ويبقى النظر في قصده الى المحظور الذي لم يقدر عليه. فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها ، أثم عند المحققين و إن كان خاطراً على غير عر عة ، فغ فركسائر الخواطر. فـلم يقترن إذاً بالعقــــــ ما يصيره باطلا ؛ لوقوعه كامل الأركان ، حاصل الشروط ، منتنى الموانع . وقصدُ القاصد للمصيان لو قدر عليه ، خارج عن قصده (٢) الاستباحة بالوجه المقصود للشارع. وهذا القصد الثاني موجود (٣) عنده لامحالة. وهو موافق لقصدالشارع بوضع السبب. فصح التسبب. وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم، بل يكنى القصد إلى إيفاعالسبب المشروع و إن غفَّل عن وقورَ الحل به ؛ لأن الحل الناشيء عن السبب ليس بداخل (٤) نعت التكايف كما تقدم

﴿ والثانى ﴾ مايملم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء (٥٠) . فالدليل

⁽١) أي المقد

⁽٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه

⁽٣) أي حكماكما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير اليه قوله وأما الزام قصد الحل الخ

⁽٤) فهو مسبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لا نه فعل غيره

⁽٥) أي أنه ليس من مقاصدالشرع بهذاالسب ، وأن كان قد يترسعلي مسببه، كالطلاق والمتق بالنسبة لمقد النكاح والبيع . فالطلاق لا يكون الا عن نكاح . والمتق لا يكون الا عن ملك . كما لا يكون مدم البيت الا عن بناء يهدم . و لكن الطلاق ، والمتق وهدم البيت ، لم تقصدبالنكاح ،والبيم ،وبناء البيت

يقتضى أن ذلك التسبب غير صحيح ، لأن السبب لم يشرع أولا لهذا المسبب المغروض ، و إذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكت فى جلب مصلحة ولا دفع مفسدة ، بالنسبة الى ماقصد بالسبب . فهو إذا باطل . هذا وجه

ووجه ثمان : وهو أن هذا السبب بالنسبة الى هذا المقصود المفروض غير مشروع ، قصار كالسبب الذى لم يشرع أصلا . و إذا كان التسبب غير المشروع أصلا لا يصح ، فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرح له

ووجه ثالث: أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين ، دليل على أن فى ذاك التسبب مفسدة لامصاحة ، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب ، فيصير السبب بالنسبه اليه عبثا ، فإن كان الشارغ قد نهى عن ذلك التسبب الخاص ، فالأمر واضح ، فاذا قصد بالكاح مثلا التوصل الى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلّل، أو بالبيع التوصل الى الربا مع إبطال البيع ، وما أشبه ذلك من الأمور التى يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها ، كان هذا العمل باطلا لمخالفته لقصد الشارع فى شرع النكاح والبيع ، وعكذا سائر الأعمال والتسببات العادية والعبادية

فإن قيل : كيف هذا الوالناكح في المثال المذكور وأن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحل للأول ، فما قصده إلا ثانيا عن قصد النكاح ، لأن الطلاق لا يحصل الا في ملك نكاح . فهو قصد نكاحا يرتفع بالطلاق . والنكاح من شأنه ووضعه الشرعي أن يرتفع بالطلاق ، وهو مباح في نفسه ، فيصح ؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمر آخر ، و إن كان مذموما . فإنه اذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما فلا تأثير لأحدهما في الآخر ، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقا ، كالصلاة في الدار المفصوعة (1)

وفي الفقه مايدل على هذا:

(١) أي فهو نما يتوجه فيه النهى لوصف منفك ،لا للذات ولا لوصف الازم . ومعروف أن فيه علاقاً في فساده وعدمه

دقد اتفق مالك وأبوحنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك، وفيقول للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد أن أشتر يتك فأنت حر ، ويلزمه الطلاق إن تزوج ، والمتق إذا اشترى وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان (1) له أن يتزوج المرأة وأن يشتري العبد وفي المسوطة عن مالك _ فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها الى ثلاثين سنة ثميخاف العنت. قال : أرى له جائزا ان يتروج ولكن ان تزوج طلقت عليه . مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهماشيء مما قصده الشارع بالقصد الأولولا بالقصد الثانىء إلا الطا؛ ق والعنق ؛ ولم يشرع النكاح للطلاق ، ولا الشراء للخروج عن اليد ، و إيما شرعا لأمور أخر، والطلاق والعتاق من التوابع غير المقصودة في مشروعيتهما. فما جاز هذا إلا لأنوقوع الطلاق أو العتق ثان عن حصول النكاح أو الملكوعن القصد اليه ، فالناكح قاصد بنكاحه الطلاق ، والمشترى قاصد بشرائه العتق . وظاهر هذا القصد المنافاة لقصد الشارع، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين . وإذا كان كذاك فأحدالاً مرتن حائز إما جواز التسبب بالمشروع الى مالم يشرع له السبب، وإما بطلان هذه السائل

وفي مذهب مالك من هذا كثير جدا ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يغارق (٢) أنه ليس من نكاح المتعة. فا ذا أروج المرأة ليمين لزمته أن يتروج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك : إن النكاح حال ، فإنشاء أن يقيم عليه أقام، و إن شاء أن يفارق فارق؛ وقال ابن القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سممنا . قال وهو عندما نكاح ثابت الذي ^(٣) يتزوج يريد أن يبر في يمينه .وهو بمنزلة من ينزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها علايريد حبسها ولا ينوى ذلك عطى ذلك نيته واضاره في يزويجها . فأمرهما

⁽۱) أى فيحكمان بصحة التسبب مع أنه بما علم أن السبب لم يشرع له (۲) ليكنه لم يحدد مدة ، على ماياً في لمالك

⁽٣) أي نكاح الذي الخ

واحد . فان شاءآ أن يقيما أقارا لأن أصل النكاح حلال • ذكر هذه في المبسوطة . وفي الكافى ــ في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر ... أن قول الجمهور جوازه

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتمة ، وأنه لا يجيزه بالنية ، كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك . ثم قال : وأجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافر بن . قال : وعندى أن النية لا تؤثر في ذلك ، فإنا لو ألزمنه أن ينوى (١) بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصرانياً وفإذا سلم لفظه لم تضرق نيته و ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن المشرة رجاء الأبدية ، فإذا سلم لفظه لم تضرق ، وهذا كذلك يتزوج على تحصيل المصمة ، فان اغتبطار تبط، وإن كره فارق ، وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوح . وحكى اللخمي عن مالك فمن نكح لغربة أو لهوى ليقضى أربه ويفارق ، فلا بأس

فهذ، مسائل دلت على خلاف ما تقدم فى القاعدة المستدل عليها. وأشدُها (٢) مسألة حل اليمين ، لا نه لم يقصد النكاح رغبة فيه ، و إنما قصد أن يبر في عينه ، ولم يشرع النكاح لمثل هذا . ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع ، وما ذلك إلا لا نه قاصد للنكاح أولا ثم الفراق ثانيا ،

⁽۱) فرق بين أن ينوى النكاح الابدى وبين الا ينوى النكاح لمدة وهو ما يشترطه مالك . والتنظير أيضا ناب ، لا نه متزوج على الابدية ان حسنت عشرتها . فليس فيه دخول على التوقيت القطمي وهو نكاح المتمة

⁽۲) وانماكان هذا أشدها لانه قصد الا يدخل بها ولا يرتب المسببات مطلقا على سببها وهو المقد . ولكنه في الامئلة الاخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلا . وظاهر أن الكلام في الأمئلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا كثير)ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمملق حريته على مشتراه ، فلا تنظير الافضلية في الشدة . بل قد يقال العكس ، لان النكاح المقصود به بر الجين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها . بخلاف المحلوف بطلاقها

وها قصدان غير متلازمين . فإن جملتهما متلازمين في المسألة الأولى (1) بحيث يؤثر أحدها في الآخر ، فليكن كذلك في هذه المسائل ، وحينئذ يبطل جميع ماتقدم (٢) فعلى الجلة يلزم: إما بطلان هذا كله ، وإما بطلان ماتقدم

فالجواب من وجهن: أحدها إجالى ، والآخر تفصيلى ، فأما الاجالى فهو أن نقول: أصل المسألة صحيح لما تقد ممن الأدلة . وما اعترض به ليس بداخل محتها ولا هى منها ؛ بدليل قولم بالجواز والصحة فيها . فما اتفتوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة . وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين محتها ، ولسلامته عند المجنزين ؛ لأن العلماء لا يتناقض كلامهم ، ولا ينبغى أن محمل على ذلك ماوجد الى غيره سبيل . وهذا جواب يكفى المقلد فى الفقه وأصوله ، ويورد على العالم (٣) من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح ، ليتوقف و يتأمل و يلتمس الخرج ولا يتعسف بإطلاق الرد

وأما التفصيلي فنقول: إن هذه لمسائل لاتقدح فها تقدم ؛ أمامسألة التعليق فقد قال القرافي: إنها من المشكلات على الإمامين، وإن من قال بشرعيدة النكاح في صورة التعليق قبل الملك ، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكة المعتبرة فيه شرعا. قال: وكان يلزم أن لا يصح العقد على المرأة ألبنة ؛ لكن العقد صحيح إجماعاً ، فدل على عدم لزوم الطلاق تحصيلا لحكمة العقد. قل: فيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته ، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده . قال: وهذا موضع مشكل على أصحابنا . انتهى قوله ، وهو عاضد (٢)

⁽١) • سألة نكاح الحلل

⁽٢) من هذا الآصل وهو أن الدليل ينتفى أن هذا النسب غير صحيح

⁽٣) أي الجبتهد ، أي يعرض عليه ليتنبه • وذلك.ن تحسين الظن به أ

لما تقدّم • ولكن النظر فيه راجع الى أصل آخر ندرجه أثناء هذي المسألة للضرورة اليه . وهي :

المدائع الثالثة عشرة

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يُعلم أو يظن وقوع الحكمة به ، أوْلا . فإن علم أوظن ذلك فلا إشكال في المشروعية ، و إن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين : أحدهما ان يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة . أو لأ مر خارجي

فان كان الأول ارتفعت المشروعية أصلا ، فلا أثر السبب شرعاً البنسة المن ذلك المحل عمل الزجر بالنسبة الى غير العاقل إذا جنى ، والعقد على الخر والخبر بر ، والطلاق بالنسبة الى الأجنبية (١) ، والعتق بالنسبة الى ملك الغير (٢) وكذلك العباد ت و إطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل ، وما أشبه ذلك ، والدليل على ذلك أمران : «الأول» ان أصل السببقد فرض أنه لحكمة ، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبها هو مبين في موضعه . فلو ساغ شرعه مع فقد آنها على قاعدة إثبات المصالح حسبها هو مبين في موضعة . فلو ساغ شرعه مع فقد آنها جلة لم يصح أن يكون مشروعاً ، وقد فرضناه مشروعاً • هذا خلف . «والثنائي» أنه فوكان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر ، والعبادات لغير قصد الخضوع لله ، وكذلك سائر الأحكام . وذلك باطل با تفاق القائلين بتعليل الأحكام .

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الاسباب وهى المسببات لأمرخارجى ، مع قبول المحل من حيث نفسه ، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب ؟

⁽۱) ، (۲) أي بدون تبايع

أم يجرى السبب على أصل مشروعيته ? هذا محتمل ؛ والخلاف فيه سأنغ وللمجيز أن يستدل على ذلك بأمور:

﴿ أحدها ﴾ أن القاعدة الكاتية لاتقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف • وسيأتي (١) لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله

﴿ والثانى ﴾ وهو الخاص بهذا المكان أن الحكمة إما أن تعنبر بمحلّها وكونه قابلا لها فقط، وإما أن تعنبر بوجودها فيه و فإن اعتبرت بقبول المحل فقط فهو المدّعى والمحلوف بطلاقها فى مألة التعليق قابلة للمقد عليها من الحالف وغيره و فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص فى المنع وهو غير موجود. وإن اعتبرت بوجودها فى المحلل (٢) لزم أن يعنبر فى المنع فقدانها مطلقاً لمانع أو لغيرمانع كسفر الملك المترفه فإنه لامشقة له فى السفر أو هو مظنة لعذم وجود المشقة وكان القصر والفطر فى حقه ممتنعين و وكذلك إبدال الدرهم بمثله وإبدال الدينار بمناه ، مع أنه لافائدة فى هذا العقد ، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد الحكم فيها جاريا على أصل مشروعيته ، والحكمة غير موجودة

ولا يقال(٣): إن السفر مظنة المشقة بإطلاق، و إبدال الدرم بالدرم مظنة

⁽۱) في كتاب المقاصد في المسالة العاشرة • أى فعيث ان الهل قابل في ذاته ، فتخلف المحكمة في هذا الفرد بخصوصه لامرخارج لايضر في اطراد الحبكم، كالملك المترفه • ثلا لامشقة في سفره ومع ذلك يطرد ممه حكم السفر من قصر وفطر ، ولذلك يقال فيمن على الطلاق على النكاح : المحل قابل للحكمة والمائم خارج ، فيجرى التسبب على أصله

وَهَذَا الدَّلِيلَ عَامَ فَى الْمُسَائِلُ ٱلْفَقْهِيةَ لَا يَخْسُ مُوضَعَ تَخْلَفُ الْحَكَمَةُ عَنَ سَبِبِهَا

⁽۲) ای نیلا

⁽٣) أي ردا على اعتبار مجرد قابلية الهجل ، وعلى الاستناد في ذلك الى أن الحكمة غير موجودة فعلا في مسالة الملك المترفة المسافر ، وكذا في مسألة ابدال الدينار بمثله، وأمثال ذلك. أي لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفة بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها . بل انما يلزم أن نقارن السفر مطلقا بنكاح المحلوف بطلاقها . يمنى والسفر في ذاته مظنة المشقة واللم توجد في بعض الافراد النادرة كالملك مثلا. أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها ظليست مظة .

لاختلاف الأغراض باطلاق، وكذلك سائر المسائل التي في معناها. فليجز التسبب باطلاق ، بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق ، فإنها ليست بمظنة الحكمة، ولا توجد فيها على حال

لأنّا نقول: (١) اتما نظير الدفر بإطلاق ، نكاح الأجنبية باطلاق . فإن قلتم باطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة ، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها ؛ لأنهاصورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبيات . يخلاف نكاح القوابة المحرّمة كالأم والبنت مثلا، فإنها محرّمة بإطلا: فالمحل غير قابل بإطلاق . فهذا من الضرب الأول . وإذا لم يكن ذلك (٢) فلابد من القول به في تلك المسائل . وإذ ذاك يكون بعض الأسباب مشروعا وان لم توجد المحكمة وإن لم توجد وقوعاً . وهذا معقول

﴿ والثالث ﴾ أن اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط ، لأن تلك المحكمة لا توجد الا ثانياً عن وقوع السبب و فنحن قبل وقوع السبب جاهاون بوقوعها أو عدم وقوعها و فكم من طلق على أثر ايقاع النكاح ، وكم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارى ، طرأ أو مانع منع واذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح

وجود الحسكمة في أى فرد فضلا عن الفرد النادر .وعلى ذلك لا يصبح أن تجمل هذه المسألة من هذا الباب ويعنى فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذمني صرف لا يحتمل تحققه وبخلاف مسألة الملك والدينار ،فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق . لان المقيس عليه السفر باطلاق و وغالبه تتحقق فيه الحسكمة ، أما هنا فسلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف.

(١) أى فالمقارنة على ماصورتم نمير مستقيمة ، لانه يسازم أن يقارن المطلق بالمطلق والمطلق ممنا نكاح الاجنبية حلف بطلاقها أولا . هذا هو الذي يتارن بالسفر مطلقا . فاذا قاتم باطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك ، فلتقولوا باطلاق الجواز في زواج الاجنبية وان لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها

(٣) اى اذأ لم يكن الحل غير قابل ، بل كان قابلاو ان منع منه مانع خارج، صح التسبب . وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكاما القراق . فينحل الاشكال

توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة ؛ لأن الحكمة لاتوجد الا بعد وقوع السبب . وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة . وهو دور محال . فاذاً لابد من الانتقال الى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجلة (١) كافياً

والمانع أيصا أن يستدل على ماذهب اليه بأوجه ثلاثة:

(أحدها) أن قبول الحمل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلافي الذهن خاصة (٢) وان فرض غير قابل في الخمارج؛ فما لايقبل (٣) لايشر عالتسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج، فمالا توجد حكمته في الخارج لايشرع أصلاكان في نفسه قابلا لها ذهنسا أو لا. فان كان الأول فهو غير صحيح؛ لان الأسباب المشروعة الما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعية ؛ فما ليس فيه مصلحة ولا

(١) إنماقال على الجملة ليصبح السكلام فتدخل مسألة الملك مثلاو نسكاح الا عجنبية المحلوف بطلاقها . أما على التفصيل فان اعتباره ينقض كثيرا من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي مالم توجدهما مظنته في خصوص المحل مها كان قابلًا وجاء المانع من أمر خارج الكن يبقى الكلام في تحديد المن الذي أفاده هذا الدليل الثالث . وبالتأمل فيه تجده دليلا تمانيا على عدمِصْعة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقداستدل عليه أولا بأنه يلزمه باطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قصر وفطر الملك وابدال الدرهم بالدرهم باطلة مع انها متفق عليها .ثم استدل عليه هنا بأمر عتلي وهو ان الحكمة لا توجد الا بعد وتوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور باطل. فما أدى اليه وهو اعتبار وجودها في المحل بإطل فلا بدَّمَن اعتباره ظنة قبول المحل الجالا . وعليه فهو وان كان دليلا ثالثاً على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمر خارج، الآ أنه يشترك مــم الدليل الثاني في الغرض الذي بنيا عليه وهو أعتبار الحكمة بوجودها في المحل .وهذا الغرض كان أحد فر منين أدرجها تحت قولة (والدليل الثاني) معصل بهذا الصنيع شيء من النموض في وضع هذا الدليلَ الثالثُورُوجِهِ . فما حمله الدُّليل الثاني في الحقيقة تحتُّهُ الدُّليلان الثاني والثاَّث يقي شيء آخر وهوقوله(وقدفر صناوةوع السبب مدوَّجود الحسكمة هذاغيرطاهر فإن المفروض هوان اعتبارااسب بمد وجود الحكمة لا وحوده ولا محصل الدور الابناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الإخر لان توقفوجود الحكمةعلى وقوع السبُّم توقف بهتبارالسبب ومشروعيته على وجود الحكمة لادور فيه فلايتم هذا الدَّايل آذا الوحظ فيسه مسألة الدور ولكنه بمكن تمامه بما فاله فبالا كلام في مقدمات الدور

(٢)كَنْكَاحُ الْمُعَاوِفُ بِطَلاقَهَا مثلاً فَارَوْرَضَ حَصُولُ الْمُسَكَمَةُ فَيُهَا عَلَمُا مِعَ وَجَوِدُ هَدَاالتَّمَايِقَ قُمْرُ عَالَ

(٣) أي ذهنا . وأما مايقل ولو ذهنا فقط فيشرع فيه التساب

هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج ، فقد ساوي مالا يقبل (١) المصلحة لافي الذهن. ولا في الخارج؛ من حيث المقصد الشرعي . واذا استويا امتنعاأ و جازا ؛ لكن جوازها يؤدي الى جواز مااتفق على منعه و فلابد من القول عنعهما وطلقا . وهو المطلوب

(والثاني) أنا لو أعملها السبب هنا ، مع العلم بأن المصلحة لاتنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به ، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم ، لأن التسبب هما يصير عبثاً . والعبث لايشرع ، بناء على القول بالمصالح. فلا فرق بين هذا و بين القسم الأول. وهذا هو معنى كلام القرافي (٢)

(والتالث) أن جواز ما أجيز من تلك المسائل ، إنما هو باعتبار (٣) وجود الحكمة؛ فان انتفاء المشــقة بالنسبة إلى الملك المترفه غير متحقق، بل الظر· _ بوجو دها غالب؛ غير أن المشقة تختلف باختملاف الناس ولا تنضبط، فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ، ضبطاً للقوانين الشرعية : كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة، وان لم يكن الماء عنه ؛ لأنه مظنته . وجمل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكيف؛ لانه غير منضبط في نفسه . الى أشياء من ذلك كثيرة . وأما ابدال الدرهم بمثله ، فالماثلة من كل وجه قد لاتتصور عقلاً ۽ فإنه ما من ممانلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعيينهما ، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة ولو في نفي ماسواهما عنهما . ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً .والغالب المطّرداختلاف الدرهمين و الدينارين ولو بجهة الكسب (٤). فأطلق الجواز لذلك. واذا كان ذلك

⁽۱) وذلك كنكاح القرآ بةالمحرمة المتفق على منمه (۲) إي ف.قوله: (وكان يلزم ألا يصح المقد ألبتة)

⁽٣) أي فلا بد من وجود مظنة الحسكمة تفصيلا . وهي، وجودة كـذلك في. سألة الملك. والمشغات تناوتة في الآشخاص والأحوال ، حتى المنك المترفه يحصل له مشقة في السفر تناسبه. واذا فرضَّأَنه لم يحصل له مشقة فلا يضر ، لاَّن الضابط هو المَطَنة وهي متعققة فيه ، دون مسائل النكاح والعتق المتقدمة لا"نه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقا بل مقطوع فيها بعدم ترتد الحسكة علمها

⁽٤) اى البرىء من الشبهة وغير البرىء، أى فأن لم يوجد اختسلاف فات الدينارين وأوصافها اللازمة وفقد بوجد بأوصاف أخرى لاحقبة ايها كاأشار اليه

كذلك ، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا

ستنتميز فصل آپيست

مسألة النكاح للبر في اليمين وما ذكر مها(٢)، فإنه موضع فيه احمال للاختلاف، و إن كان وجه الصحة هو الأفوى فمن نظر إلى أنه نكاح صدر من أهله في محله القابل له كما تقدم بسطه ، لم يمنع . ومن نظر الى أنه ـ لمّا كان له نية المفارقة أو كان مظنَّة لذلك _ أشبه النكاح المؤقت ، لم يُجِزْ . هذا وان كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البر خلافًا ، فقد غيزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان. وهذا كاف فيما فيه من الشبهة. فالموضع مجال نظر المجتهدين. واذا نظرنا الى مذهب مالك، وجدنا :كاح البر :كَاحاً مقصوداً لغرضه المقصود، لكن على أن يرفع حكم اليمين وكونه مقصودا به رفع اليمين ، يكفى بأنه قصد للسكاح المشروع لذي تحل به المرأة للاستمناع وغيره من مقاصده؛ إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح . وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود أيضاً ؛ لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجلة . ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج الى مابيده من الطلاق الذي جعل الشارع له . وقد يبدوله فلا يفارق . وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة . فإنه في نكاح المتعة بان على شرط التوقيت

وكذلك ذكاح التحليل لم يقصد به مايةصد بالنكاح ؛ انما قصد به تعليلها

⁽۱) بناء على القول باجراء السبب على اصله ولو لم توجد الحكمة بالغمل متى كان المحل قابلا في ذاته وكان اللهانير خارجا عنه
(۲) هذه البسائل أيسر كثيرا من مسألة التعليق ، لأن التعليق لا يتأتى فيمه تحقق الحكمة بوجه. أما هذه فلها لامانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية ، غايته أنه لا بسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بهاء أوجل اليمين يعني والغالب الدراء المدراء أَنهُ لَا يَتْمَسُكُ بِهَا ءَأُو قضاءً شهوته مدة اقامت حتى آذا عافر فارق ،وهَكذامن المقاصد التي لا تناسب الزوجية أولًا تتفق مع المعتبرفيها، وكاما لا تنافي تحقق المقاصدالمشروعة بالنكاح . فصار الفرق أن كلا من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لمصول الحكمة لكن يوجد في الاولى مآنم من الحصول وفي همذه البسائل لا مآنع منه

للمطلق الأول، بصورة نكاح زوج غير، الابحقيقته . فلم يتضمن غرضا من أغراضه التي شرع لها . وأيضًا فن حيث كان لأجل الغير، لا يمكن فيه البقاء معها عرفًا أو شرطا ، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره . وأيضا فالنص (۱) يمنعه عتيد؛ فيوقف عنده . على أنه لو لم يكن في نكاح المحلّل تراوض ولإشرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك ، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح ؛ اعتباراً ، فأنه قاصد للاستمتاع على الجلة ، ثم الطلاق . فقد قصد على الجلة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة ، ويتضمن (۲) ذلك العود الى الأول ان اتفق ، على المرجوحة ، فلا يخلو من وجه من النظر

ومما يدار على أن حل اليمين اذا قصد بالنكاح لا يقدح فيه ، أنه لو نذر أو حلف على فعل قربة من صلاة أو حج أو عرة ، أو صيام أو ماأشبه ذلك من العبادات ، أنه يفعله و يصحمنه قربة . وهذامثله فلو كان هذامن اليمين وشبهه قادحا في أصل العبادة ، لكان قادحا في أصل العبادة ، لان شرط العبادة التوجه بها الى

(۲) أى يتضمن نكاح التعليل سمع مقاصد الشكاح الاملية _قصده أن تعود إلى الزوج الاول الذكان هناك الثانى وشرط نوقل بعظهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط عوانما هو أبس تبعى وليس مقصودا أصليا فلا يمنع جنعة المعد

⁽١) (لمن الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجيه . والا فالتعليق أشد منه بعدا عن صحة النسب ، لانه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح . بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كا حصل كثير افيكون كقضاء الوطر ، والكن ورد النس فيه بخصوصه لمعن خاص و مفسدة أخلاقية رأى الشارع دفها بتحريمه وأنت إذا تمامة قوله بعد (اذا لم يكن تراوض رلا شرط وكان الزوج هو القاصد فان بعض العام يصحح النكاح المتبارا بأنه الحى تعلم وجود منافع النكاح الشرعية، لا تها حاصلة على الجاة ولا الى القصد ، لا ته مع حصول التصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح . فال كلام في هذا التراوض المهين للزوج والزوجة والمحلل المؤدى الى انحفاط الاخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزيامين متبر زوجة للاول وحرما له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم . وهذا أمر يصمح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يسبب الكرامة وعزة النفس من جرائه

المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه . فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها و إن لم يقصد بها إلا حل اليمين _ و إلا لم يبر فيه فكذلك هنا ، بل أؤلى ، وكذلك من حلف أن يبيع سلعة بملكها ، فالعقد ببيعها صحيح و إن لم يقصد بذلك إلا حل اليمين . وكذلك ان حلف أن يصيداً و يذبح هذه الشاة ، أو ماأشيه ذلك

وهذا كله راجع إلى أصلين :

(أحدهما) أن الأحكام المشروعة للمصالح لايشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالمًا ، و إنما يعتبر أن يكون مظنة (١) لها خاصة .

(والثماني) أن الأمور العادية انما يعتبر في صحتها أن لاتكون مناقضة لقصد الشارع • ولا يشترط ظهورالموافقة • وكلاالا صلين سيأتي ان شاء الله تعالى

منه رتير فصل السن

والقسم الثالث (٢) من القسم الأولهو أن يقصد بالسبب مسبباً لايعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصودله وهذا موضع نظر، وهو محل إشكال واشتباه . وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض ؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره و فعلى الأولى يكون التسبب غير مشروع وعلى الثانى يكون مشروعاً . و إذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً . و إذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع ، كان الإقدام على التسبب غير مشروع لايقال : إن السبب قد فرض مشروعاً على الجلة ؛ فلم لا يتسبب به ؟

⁽۱) أى على الجملة . والا فنكاح حل اليمين، ظنة الا يترتب عليه شى، من مقاصد النكاح المذكورة فيهاسبق وأمثالها ،وان كان قد يترتب . وفلنا على الجملة أى باعتبار أنه مطلق نكاح أجنسية مستوف للائركان والشروط .وقوله حاصة توكيد للحصر المستفادمن انما (۲) يظهر أن هدا الموضع يدخل تحتقاعدة الامور المشتبهات

⁾ يظهر أن هدا الموضيع يدخل محتقاعدة الأمور المتتبهات الموافقات ج 1 ــ م ١٧ ــ

لأنا نقول: أنما فرض مشروعاً بالنسبة الى شيء معين مفروض معلوم ، لا مطلقاً و إنماكان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل مايتسبب عنه على الإطلاق والعموم ، وليس مافرضنا الكلام فيه من هذا . بل علمنا أن كثيراً من الأسباب شرعت لأمور تنشأ عنها ، ولم تشرع لأمور و إن كانت تنشأ عنها وتم تشرع لأمور كالتناسل وتوابعه ، ولم يشرع عند الجهور للنحليل ولا ماأشبهه ، فلما علمنا أنه مشروع لأمور محصوصة يشرع عند الجهور للنحليل ولا ماأشبهه ، فلما علمنا أنه مشروع لأمور محصوصة كان ماجهل كونه مشروعاً له مجهول الحكم ، فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم

ولا يقالُ : الأصل الجواز

لأن ذلك ليس على الإطلاق. فالأصل في الأبضاع المنع الا بأسباب مشروعة . والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة ، الى غبر ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء ، لا مطلقاً . فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لاندرى : أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده وجب التوقف حتى يعرف الحسكم فيه . ولهذا قاعدة يتبين بها ماهو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع . وهى مذكورة في كتاب المقاصد

المسأكة الرابعة عشرة

كا أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا ، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضا أحكام ضمنا ، كالقتل يترتب عليه القصاص ، والدية في مال الجانى أو العاقلة ، وغرم القيمة ان كان المقتول عبدا ، والكفارة . وكذلك المتعدى يترتب عليه الضمان والعقوبة ، والسرقة يترتب عليها الضمان والعقوبة ، والسرقة يترتب عليها الضمان والعقوبة ،

وماأشبه ذلك من الأسباب المنوعة في خطاب التكايف ، المسببة لهذه الأسباب في خطاب الوضع

وقد يكون هذاالسبب الممنوع يسبب مصلحه (۱) من جهة أخرى ليس ذلك سببا فيها على كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة ، و إنفاذ الوصايا ، وعتق المدبّرين ، وحريّة أمهات الأولاد والأولاد . وكذلك الإتلاف بالتعدى يترتب عليه ملك المتعدى للمتلف، تبعا لتضمينه القيمة والغصب يترتب عليه ملك المغصوب اذا تغير في يديه ، على التفصيل المعلوم ، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فالعاقل لايقصد التسبب اليه ؛ لأنه عين مفسدة عليه ، لا مصلحة فيها ، وهو إذا قصد للمصلحة فيها ، واثما الذي من شأنه أن يقصد ، الضرب الثاني . وهو إذا قصد فالقصد اليه على وجهين :

(أحدها) أن يقصد به المسبب الذي مع لأجله لاغبر ذلك بكالتشني (٢) في القتل ، والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق ، فهذا القصد غبر قادح في في ترتب الاحكام التبعية المصلحية ، لأن أسبابها اذا كانت حاصلة حصلت

(۱) أى يترتب عليه أمر معتد به شرعا له أحكاه وه ستتبعاته ، وان كان السب الممنوع لم يقصد به ذاك في نظر الشارع ، كاتقدم في النكاح بترتب عليه الطلاق وان لم يكن من مقاصده لانه لاطلاق الافي ملك عصمة . الا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الاسباب الممنوعة لا نها غير مقصودة بالتسبب . بخلاف المشروعة فبعض ما ينبني عليها مقصود بالتسبب (۲) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصاحة ؟ وكذا مطاق الانتفاع بالمسروق والمنصوب بقطع النظر عمايترتب عابهما من الملك . الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مساحة أعى أمرا معتدا به شرعا له أحكام ، كالمنك فهو مصلحة لها توابع كثيرة . وعليه فلا يظهر وجه لا دراج هذا في الفربين ألفر بين يترتب عليه مصلحة . وكان يجمل به أن يجمله أمرا انالنا غير الفربين المذكورين . يرشدك المي أن التشفى وما معه ليس مصلحة بالمني المقصودة وله (فهذا القصد غير قادح في ترتب الاحكام المصلحية) يعني كمك المفصوب ، فيؤخذ منه أن التشفى ليس حكما عداما

مسبباتها ، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما في حرمان الفاتل و إن كان لم يقصد إلا التشفّي ، أو كان القتل خطأ ، عند من قال بحرمانه . ولكن (1) قالوا اذا تغير المفصوب في يد الغاصب أو أتلفه ، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيرا فصاحبه غير مختيرفيه ، ويجوز للغاصب الانتفاع به على ضمان القيمة ، على كراهية عند بعض العلماء ، وعلى غير كراهية عند آخرين

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام ؛ لأنها ترتبت على ضان القيمة أو التغير أو مجموعهما • و إنما ناقضه في إيقاع السبب المنهى عنه • والفصد كلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق ، غير القصد الى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشىء عن الضان أو القيمة أو مجموعهما . و بينهما فرق . وذلك أن الفصب يتبعه لزوم الضان على فرض تغيره • فتجب القيمة بسبب التغير الناشىء عن الفصب . وحين وجبت القيمة وتعينت صار المفصوب لجهة الفاصب ملك له ؛ حفظا لمال الفاصب أن يذهب باطلا بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لإ يجاب القيمة عليه ، لا بسبب الغصب • فانفك بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لإ يجاب القيمة عليه ، لا بسبب الغصب • فانفك

(۱) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والنصب ،حيث أخروا قاعدة سد الذرائع في الاول دون الثانى . فرتبة النفس في حيث أخروا قاعدة سد الذرائع في الاول دون الثانى . فرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال. وأيضافي النفس بعدالقتل . ويمكن المنصوب منه شيء ، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة ، ولايتأتى ذلك في النفس بعدالقتل . ويمكن مكل قاتل ادعاء قصدالتش ولو كان قاصداللتو ابع كالميراث ، لأنه أمر مستور عنا . فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد التشفى فقط

(۲) أى فقصد الغاصب بالغصب الى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من المناصب بالغصب الى الملك . وحيث ان الاخير لم يحصل منه فلايقال: كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سببا في الملك ؟ فانه إنما ناقض في فعل السبب المنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع ، بل السبب التغير والفمان وان ترتبا عليه ، فلم ينبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع ويبق الكلام فيما لوقصد بالغصب المتلك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه ، وحب فوت المفصوب بدون ارادته ، همل يكون حكمه صحه تملكه بالقيمة أم لا ؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصدين وحيل ، وجب الفوت، كاأنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدين التشفى وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تمود على القاتل بالمصلحة

التصدان • فقصد القاتل التشفّى، غير قصده لحصول الميراث. وقصد الناصب الانتناع ، غير قصده لضمان القيمة و إخراج المنصوب عن ملك المنصوب منه • و إذا كان كذلك ، جرى الحمكم التابع الذى لم يقصده القاتل والناصب على مجراه ، وترتب نقيض مقصوده (١) فيما قصد مخالفته . وذلك عقابُه وأُخذُ المنصوب من يده أو قيمته • وهذا ظاهر إلا ما سُدّت فيه الذريعة

(والثانى) أن يقصد توابع السبب، وهى التى تعود عليه بالمصلحة ضمنا ؟ كالوارث يقتل الموروث ليحصل له الميراث ، والموصى له يقتل الموري ليحصل له المورى به ، والفاصب يقصد ملك المفصوب فيغيره ليضمن قيمته و يتملكه ، وأشباه ذلك ، فهذا التسبب باطل ؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء في خطاب التكايف ليحصل بها في خطاب الوضع مصاحة . فليست إذا يمشروعة في ذلك التسبب المخصوص كونه مناقضا في القصد لقصد الشارع عينا (٢) ، حتى لا يترتب عليه ماقصده المتسبب ، فتنشأ من هنا قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) و يطلق الحكم باعتبارها إذا تمين ذلك القصد المفروض ? وهو مقتضى (٢) المديث في حرمان القاتل الميراث ، ومقتضى الفقه في حديث (١) المنعمن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ؛

⁽١) وهو مطلق الانتفاع بلامقابل

⁽٢) فقد قصد بالسبب بعينه المالسب بعينه الذي لم يجعله الشارع من أسبا به فليس الغصب والسرقة مثلا من أسباب الملك في نظر الشارع، ولكنه قصد الم ذلك، فيكون قصده بعينه مناقضاً القصد الشارع بعينه الشارع بعينه الشارع بعينه الشارع بعينه

⁽٣) وان كان الحديث لم يفرق في القصد، بل قال (القاتل لا يرث) فاذا كان قاصداً الميراث بالقتل فظاهر . وان لم يظهر قصده عومل بذاك أيضا سداً للذريعة . ولو قال مقتضى الفقه في الحديثين كان أحسن

ل المدين الطويل الذي كتبه أبو بكر رضى الله عنه الى أنس حينوجهه الى المسحدين وفيه الى المسحدين وفيه الى المحمد بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) أخرجة البخارى وأبو داود والنسائي. فيؤخذ منة المعاملة بنقيض المقصود فيها قصد فيه مخالفة النسبب الشرعى

وكذلك ميراث الم توته في المرض ، أو تأبيد التحريم على من نكح في العدة . الى كثير من هذا ، أو يعتبر جعل الشارع ذلك سببا للمصلحة المنرتبة ، ولا يؤثر في ذلك قصدهذا القاصد ، فيستوى في الحكم مع الأول ؟ هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحدالامرين ، فلنقبض عنان الكلامفيه فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحدالامرين ، فلنقبض عنان الكلامفيه في مسائل ﴾

المسألة الأولى

ان المرادبالشرط في هذا الكتاب ما كانوصفا مكم لا لمشروطه فيما افتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاء الحكم فيه يكما نقول ان الحول أو امكان النماء

(٧) يؤخذ من شراح ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا الشرط شرط السبب وشرط المحكم .وأن الشرط مطاقا في الحقيقة برجم الى أنه مانع ، لكن بجهة عدمه ، والحسمي مانعا منعه محهة وجوده، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمرينا وحكمة السبب . مثاله البيعسب في ثيوت الملك، وحكمته حل الانتفاع ، وشرطه القدرة على تسايم المبيع، وعدم القدرة يقتضي المجز عن الانتفاع، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع . وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه : فمن قائل المعدمه يقتضي حكمة ثناني حكمة الحكم. وعند تطبيقه يتمير وجود حُكْمَتِينَ مُطْرِدَتَيِنَ مَنَافِيتِينَ. فلذلك قال غيره : شُرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي نفس الحكم، ومثَّاوه بالصلاة فهي سبب الحكم وهو ترتب الثواب وعِدم المقاب، وحكمة الصلاة التوجه لجناب القدس ، وشرطها الطهارة ، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جعله الطهارة شرطا للثواب، وهذاينا في الحكم وهو حصول الثَّواب وعدم المقاب، وانكَّانت حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجنابالقدسموجودةفيما هومسمىالصلاةولوبدون الطهارة . وعليه فصرط السبب عدمه بخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضا. وشرط الحكم يخل بالعكم وان كانت حكمة السبب موجودة، فلنمد الى بيان كلام المؤلفومقارنته بما قالوه: يقول ان الشرط ما كان مكملا للمشروط فيما اقتضاه المشروط. اى فيما ترتب على المشروط من الحكمة ، أي واذا كان مكملاً له في حكمته فعمدم الشرط مخمل بحكمته . ولا يخلى أن هذا هو شرط السبب . ثم قال أو فيها اقتضاه الحكم فيه ،أي يكون الشرط مكملا للمشروط لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هذا المشروط ، وإذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة تخل محكمة الحبكم ، ولا يخلق أنهذاهو شرط الحكم على الرأى الأول الذي أعترض بأنه يتمسر تطبيقه على كل شرط للحكم؛ لاستدعائه حكمتين متنافيتين : احداما في عسدم الشرط والاخرى في الحكم ، وهو مالم يذكروا له مثالا فغبلا عنواطراده مكمر لمقتضى الملك أو لحسكمة الغنى ، والإحصان مكمسل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم ، والتساوى فى الحرمة مكمسل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفمل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفا

وقد علمت مثاله على الرأى الثانى . وهو يربد بادماج النوعين في تعريف واحد جمل الشرط نوعا واحداكم سيأتى له ذلك في المانع أيضا ويجمل ذلك اصطلاحه . أماأمثلته : فالمثال الاً ول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، وحكمته التي اقتضاها وصف الغني،وشرط هذا السبب المكمل لهفيهذه الحكمة الحول وسيارة أخرى امكان النماء،لأن استُقرأرحُّكم الملك أنمأ يكون بالتمكنُّ من الانتفاع به في وجوء المصالح فقدر له حول جمل مناطالهذا التمكن الذي يظهر به وجه كونهغنيا، فعدم الشرط وهو التمكّن ينافي حكمة السبب وهي الغني ، وعليه فتي اختلت حكمة السبب لعــدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضا. فقوله أو لحكمة النبي تنويع والعبارة أي أن مايتتميه الملك هو الحكمة التي هيوصف النبي. وكذا يقال في امثاله الآتية بعد#ومثاله الثاني لشرط الحبكم فالزنا سبب لحبكهُمو الرج ،وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الانساني أي حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عندمحفظ النسل، وشرطه الاحصان فاذآ عدم الاحصان كان ممذورا فمدم المككم وهو الرجم مم بقاء حكمة السبب وهي حفظ النســل لائن حفظ النسل يحمــل برجم المحصن وغير المحصن. ولا يخلى عليكُ أَنَّهُ لايظهر في مثاله هذا تطبيقُ على مأجرَىٰ عليه من أن شرط الحكمُّ مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لانه لايوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم. أماعلي الرأي الثاني فظاهر كما صورناه ﴿ومثاله الثالث نشرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب فالقصاص، وحكمته ألمترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الاثمن وشرطه التكافؤ محبث لايقتل الاعلى بالأدبى فاذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمةالسبب وهي الزجر واستتباب الامن لامه يترتب على قتل الاعلى بالادبى منسدة ونزاع وهرج لانه لاتقبله النفوس،فعدم الشرط مخل بحكمةالسبب فلا حكم أيضا* ومثاله الرابع من شرط السبب أيضا فالصلاة سبب للثواب ،وحكمتها الانتصاب للمناجأة بالحضوعوالادب،والطهارة شرطما، وعدم الطهارة ينأق حكمة الحضوع والادب فلا يترتب الحبكم وهو التواب

وقوله سوامعلينا الخ يشير به الى ماقالوه فى تقسيم الحكم الومندى الى ماجعه الشارع عاة وما جمله سبباوه المجملة علامة وما جمله ركنا الخ كا جاء فى تحرير الكهال وشرحه أن الذى وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفا عليه ان كانت المناسبة ظاهرة بين ماوضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يمنى بحيث تتلقاه المقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يتر تبعله عند المقل الحكم فيسمى وضع العاة كالقتل العمد العدوان الموجب لا نتشار العدوان وجمله الشارع عالم المنال انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لان المدينة فاهرة وأما ان كانت المناسبة غير ظاهرة الا بوسائطوفي الجلة بحيث يقال

للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعلول ، أولمحالها، أو لغير ذلك بما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعى • فانما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط • و يلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط ، و إن لم ينعكس • كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتبارا . ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح

ان هذا الموقوف عليه يففي الى الحكم في الجلة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فانه يغضي الى النني في الجلة وهو ينفي الى طلب الزكاة. وان كان جملة الشارع دلالة على الحكم وليسّ فيه مناسبة ظاهرة ولا افضاء فهو وضع العلامة كالا وقات للصلاة الح ماقال. فالمؤلف يقول إن المنظور اليه في الشرط أنما هو أن يَكُون مكملا للمشروط سواءً أكان الشرط وصفها لما يسمونه سببا يعنى كالمشال الشابى وهو ملكالنصاب فالشرطوه والتمكن من النماءو صف له فتقول يشترطفي النصاب أن يكون متمكنا من نمائه وكما تقول يشترط والملك أن يكون تاما، أم كان الشرط وصفا لما يسمونه علة كما في شرطالتكافئ والقتل الممدنتقول يشترط في القتل الممد لترتب القصاص أَن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصِفاً لما يسمى مسبباكما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيسم كوَّ به برضي المتعاقدين، أم كان وصفا لما يسمى معلولاً كما تقول يشترط في القصاص المعلول القتل الممند أن يكون من الحاكم أو جاعة المسلمين، أم وصفا لمحالها كما تقول بشترط و القتل الذي يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة، أم وصفالمحلُّ المسببُكَاتَقُول يشترطني مَلك المبيع بالعقدأن يكونِ منتفمابه فكونه منتفما به قائمً بالمبيم الذَّى تعلقُ به الَّملَكُ يعني فالدَّار على أنَّ يكون الشرطمكىلاللمشروط في حكمته أو حكمة الحكمالذي ترتب عليه وهذا شامل اكل الشروط مهما نظرت البها بكونها وسفالاي شيء بماذكروه من هذه الانواع. كما أنه شامل أيضا المشروط التي مي أوصاف حقيقية كما تقول يشترط في وجوب الصلاة العقبل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصعتها طهارة الحدث ولصعة الشهادة الحرية. فالأولان وصفان حقيقيان والأخيراناعتباريان ثبوتهها بمجرداعتبارالشارع وبهذا البيآن تعلمأنه لمبخالف اصطلاحهم الافى العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين تى عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجمل الشرط شرطاللسبب مطلقاً الا أنه تأرةيكونمكملالحكمته هو ،أو مكملالحكمة المكم المترتب عليهوا لمآل واحد. وسيأتى له في المائم جمله قسما واحداوهو مائع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وادراجه الأُمْثَةَ التي ذ كروها للنوعين تحته وسيأتي السكلام ممه فيه الا يقال انه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي وانما اعتبركونه مكملا وهم قد اعتبروا فيه المنافاة . فاصطلاحِه بميد عن اصطلاحهم . لا نا تقول أولا أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواءاً كان سببا أم حكما الا أن هذا ماله بجهة عدمه وقد صرح في المائع بالتنافي بين مقتفي المائع وعلة المسكم كما بأتى ولا معنى لاعتبار التناق فيأحـــد آلمانيين دّون الآخر. وبالجــــة فقد أواد أن يخيـــالف ألاصطلاح كمآ يقول وأوجز حتى صار الكلام النازا فاضطرنا الى هذا الاطناب والله أعلم

المسألز الثانيز

واذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط، فليذكراصطلاحه في السبب والعآة، والمانع

فأما السبب فالمراد به ماوضع (١) شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ؛ كا كان حصول النصاب سببا في وجوب الزكاة ، والزوال سببا في وجوب الصلاة ، والسرقة سبب في وجوب القطع ، والعقود أسبابا في اباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك عوما أشمه دلك

وأما العلة فالمراد بهاا لح . كم والمصالح التي تعلقت (٢) بها الأوامر أوالا باحة، والمفاسدالتي تعلقت بها النواهي ؛ فالمشقة علة في إباحة القصرِ والفطرِ في الــفر. والسفرُ عو السبب الموضوع سبباً للا باحة • فعلى الجلة ، العلةُ هي المصلحة نفها أو المفسدة ، لا مظنَّم الله علم كانت ظاهرة أوغير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿ لَا يَقْضِي القَّاضِي وَهُو تحضيان (٤) » فالغضب سبب · وتشويش الخياطر عن استيفاء الحجج هو العلة (٥) • على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ِ ما بينهما. ولا مشاحّة في الاصطلاح

وأما المانع فهو السبب المقتضى لعلة ِ تنافى علة مامنع (٦) ؛ لأنه إنما يطلق

(۱) أي وصف ظاهر منفسط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كاسيقول . وقوله لحكم أى وضعي أي وضعي أي أو تكليني . فاناحة الانتفاع حكم تكيني ، وانتقال الاملاك حكم وضعي (۲) أى شرعت عندها . وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليني ، مع أن الواقع

أن الملة اعم . فدفع حاجة المتماقدين في البيوع مثلا حكمة تملق بها انتقالَ الملك

(٣) أما المظنة فهي التي جملها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلا

٤٤) تقدم (س ٢٠٠٠) (٥) ولما كَانَ النَّشُويش وصْغًا غير منضط وكان الغضب مظنته وكان وصفا ظاهراً ضبط

رد) جرى على أن المانع مطلقا يقتضى علة تنانى علة السبب حتى ميما يسميه الاصوليوز مانع الحكم كما تراه في تعريفه وسائر بيانه .وهو اصطلاح له كما صدربه المسألة ،ولامشاحة في الاصطلاح ، لكن اذا كان مبنيا على أمر معقول . وستأتى مناقشته في هذا الامر

بالنسبة الى سبب مقتض لحكم لعلة فيه . فإذا حضر المانع وهو مقتض علة تنافى الله العلة ، ارتفع ذلك الحكم و بطلت تلك العلة . لكن من شرط كونه مانماً أن يكون مخلا بعملة السبب الذى نسب له المانع ، فيكون رفعاً لحكمه ، فإنه إن لم يكن كذلك ، كان حضوره مع ماهو مانع له من باب تعارض سببين أوحكمين متقابلين . وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح . فاذا قلنا الدّين مانع من الزكاة فعناه أنه سبب يقتضى افتقار المديان الى مايؤدى به دينه وقد تمين فيا بيده من النصاب ، في تعلقت به حقوق الغرماء ، انتفت حكمة وجود النصاب ، وهى الغنى الذى هو علة وجوب الزكاة فسقطت ، وهكذا نقول في الأبورة المانعة من القصاص ، فانها ضمنت علة تُخل بحكمة القتل (١) العمد العدوان . وما أشبه ذلك ماهو كثير فانها ضمنت علة تُخل بحكمة القتل (١) العمد العدوان . وما أشبه ذلك ماهو كثير

المسألزالثاك:

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها) المقلية في كالحياة فى العلم ، والتكايف . (والثانى) العادية في كلاصقة النار الجسم المحرق في الإحراق ، ومقابلة الرائى المحرفي وتوسط الجسم الشفاف في الإبصار ، وأشباه ذلك . (والثالث) الشرعية ، كالطهارة في الصلاة ، والحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى . وهذا الثالث هو

⁽۱) جرى في المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافى علة السبب، وجعله نوعاوا حدا، وأدرج ما يسمونه ما في الحكم في مانع السبب، ومثل لمانع السبب بالمثالين اللذين جعلوا الاول منها مثالا لمانع السبب والثانى مثالا لمانع الحكم ، وظاهر أن مثال الابوة الذي جعلوه مثالا لمانع الحكم ، فيه حكمة المانم وهي كون الأب سببا لوجود الابن هذه لا تخل بتحتق حكمة السبب وهي الزجر، اذ الرجر والانكفاف وضرورة استتباب الاثمن لا تز ال قائمة اذا انتص من الوالد، ظم يخل بها حكمة الأبوة حتى يكون في هذا ما يخل محكمة السبب كما يريد ، بل فيه تعارض سببين . فكان مقتفى تقريره في المانع ألا تعد الابوة مانها فانت ترى فيه تعارض سببين . فكان مقتفى تقريره في المانع أخرج هذا النوع من المانع وصيرتمريف أن قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصيرتمريف المانع قامرا. وعليه فاصطلاحه وميني على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافى علة السبب .فعليه المانع قديد ذلك . ومالم يتحتق لا يكون هناك وجه العدول عن كلام الاصوارين في جعلهم المانع في عن

المقصود بالذكر . فإن حدث التمرض لشرط من شروط القسمين الأوّلين ، فمن حيث تعلّق به حكم شرعى في خطاب الوضع أو خطاب التكايف . ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار ؛ فيدخل تحت الفسم الثالث

المسأاة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، وليس مجزء. والمستند فيه الاستقراء فى الشروط الشرعية. ألا ترى أن الحول هوالمكل لحكمة حصول النصاب وهى الغنى ؛ فإنه إذا ملك فقط، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به فى وجوه المصالح. فجعل الشارع الحول مناطا لهذا التمكن الذى ظهر به وجه الغنى. والحنث فى اليمين مكمل لمقتضاها ؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفى الإقدام عليها جناية ما على اسم الله ، وان اختلفوا فى تقريرها ، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية الاعند الحنث ، فعند ذلك كمل مقتضى المين ، والزهوق أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب (١) لا لقصاص أو الدية ، ومكمل لتقرر حقوق الورثة فى مال المريض مرضا مخوفاً (٢). والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزفى الموجبة لارجم . وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكايف، و لا بمان شرط في صحة العبادات والتقربات؛ فإن العقل إن لم يكن فالتكيف محال عقلاً أو سمماً ؛ كتكليف العجاوات والجادات. فكيف يقال إنه مكل أبل هو العمدة في صحة التكايف وكذلك لا يصح أن يقال أن الإ بمان مكل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لاحقيقة لها يصح أن يكلها الإ بمان وكثير من هذا

(۱) إن اعتبر الزهوق مكملا لحبكمة المشروطوهو القتل كان من النوع الاول للشرط. وان كان مكملا لحبكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الناني (٣) فجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم. واكن شرطه الموت ويرتفع هذا الاشكال (۱) بأمرين : (أحدها) أن هذا من الشروط المقلية لا الشرعية (۲) وكلا منا في الشروط الشرعية و (والثاني) أن العقل في المقيقة شرط مكل لمحل التكايين (۱) وهو الانسان ، لا في نفس التكليف ومعلوم أنه بالنسبة الى الانسان مكل ، وأما الا يمان فلا نسل أنه شرط ، لا ن العبادات مبنية عليه و ألا ترى أن معنى العبادات التوجه الى المعبود بالخصوع والتعظيم بالقلب والجوارح ؟ وهذا فرع الا يمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته الى ينبنى عليها شرطاً فيه ? هذا غير معقول ، ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة و وأيضاً فإن سلّم في الايمان أنه شرط ، فني المكلف فعلى التوسع في العبارة و وأيضاً فإن سلّم في الايمان أنه شرط ، فني المكلف عند بعض عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض عنا التكليف ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض عنا التكليف بالا يمان حسها ذكرد الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع

امسألتر الخامسة

الأصل المعلوم فى الأصول: أن السبب اذا كان متوقف التأثير على شرط قلا يصحأن يقع المسبب دونه و يستوى فى ذلك شرط السكال ، وشرط الاجزاء، فلا يمكن الحكم بالاكال مع فرض توقفه على شرط ، كما لا يصح الحكم بالاجزاء مع فرض توقفه على شرط. وهذا من كلامهم ظاهر و فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضا لو صح بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضا لو صح

⁽۱) أى فى العقل خاصة . أما الايمان فجوابه يأتى بعده بعدم التسليم بشرطيته (۲) ولكنا قلنا اذا اعتبرها السرع من حيث تعلق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل محت قسم الشروط الشرعية وتنالها أحكامها . الا أن يقال إن كلامنا فى الشرعية الصرفة التى ليست فى الاصل عادية ولا عقلية ، ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق. شرطا. وقد سلمه شرطا. وقد سلمه (٣) أى فيكون فى التمبير بشرط التكيف تساه لى . والغرض هو، إذ كر

ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معا . وذلك محال وأيضا فإن الشرط من حيث هو، يقتضى أنه لايقع المشروط الا عند حضوره . فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا . وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر ، وعُرى الى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا ? قولان ؛ اعتباراً باقتضاء السبب ، أو بتخلف الشرط . فن راعى السبب وهو مقتض لمسببه ، غلّب اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط . ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه ، لم يراع حضور السبب بمجرده ، الا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضائه ورعا أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقا

وعناون ذلك بأمثلة :منها أن حصول النصاب سبب فى وجوب الزكاة ، ودوران الحول شرطه و يجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف * والهين سبب فى الكفارة ، والحنث شرطها ، و يجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين * وإنفاذ المقاتل سبب فى الكفارة ، القصاص أوالدية ، والزهوق شرط ، و يجوز العفو قبل الزهوق و بعد السبب ولم يحكوا فى هذه الصورة خلافا * وفى المذهب : اذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيدزوجة مى فى ملكه إن شاءت طلقت أو أبقت ، فاستأذنها (١) فى النزو يج فأذنت له ، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه _ قال مالك ليس لها ذلك ، بناء على أنها

⁽١) المذكور في كتب المذهب أنه اذا ملكها أمر امرأة يتزوجها نم أسقطت حقها الذي ملكها إياه بأن قالت مثلا أسقطت حق ثم تزوج بالمرأة التي جمل لزوجته حق تطليقها فاذا أرادت أن تتسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتد. ومقابله ضعيف. وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتي. أما مجرد الاذن له على ماهو ظاهر كلامه فانه لايقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتي. ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على المنال) ليس من مقول مالك

قد أستطت بعد جريان السبب وهو التمليك ، و إن كان قبل حصول الشرط وهو التزوج * و إذا أذن الورثة _ عند المرض المخوف _ فى التصرف فى أكثر من الثلث جاز ، مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت . فالمرض هو السبب لتملكهم ، والموت شرط ، فينفذ إذ نهم عند مالك _ خلافا لأ بى حنيفة والشافعى .. و إن لم يقع الشرط . ومن الناس من قال بإ نفاذ إذ نهم فى الصحة والمرض . فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة ، ولابد لم من القول بأن الموت شرط * وفى المذهب : من جامع فالتذ ولم ينزل ، فاغتسل ثم أنزل ، فنى وجوب الغسل عليه ثانية قولان ، وننى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، فانية قولان ، وننى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، وقد اغتسل ، فالايغتسل له مرة أخرى . هذه حجة سحنون وابن المواز . فالسبب هو الانفصال ، واخروج شرط ولم يعتبر . . . الى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل

وهو ظاهر الممارضة الأصل الأول ؛ فإن الأول يقضى بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق . والثانى يقضى بأنه صحيح عند بعض العلماء ، وربما صح باتفاق كا في مسألة العفو قبل الزهوق . ولا يمكن أن يصح الاصلان مما بإطلاق . والمعلوم صحة الأصل الأول . فلابد من النظر في كلامهم في الاصل الثانى: أما أولا فنفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحته ، عند العلم صحة الأصل الأول

وأما ثانياً فلانسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط ، فإ نا نقول ، من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً من غير أهل مذهبنا ما فبناء على أنه ليس بشرط فى الوجوب ، و إنما هو شرط فى الانحتام . فالحول كله كأنه وقت حند هذا القائل لوجوب (٢) الزكاة موسع ، و يتحتم فى آخر الوقت ، كما ثر أوقات التوسعة . وأما الإخراج قبل الحول بيسير من على مذهبنا ما فبناء

⁽١) أي باطلاق ليصح التناقش

⁽٢) ومثل هذا الجوآب السعد ف حاشيته على ابن الحاجب ف مسألة الأداموالقضاء

على أن ماقرب من الشيء فحكمه حكمه ؛ فشرط الوجوب حاصل • وكذلك القول في شرط الحنث: من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتام من غير تخيير، لاشرط في وجوبها.

وأما مسألة الزهوق ، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية ، لا أنه شرط في صحة العفو . وهذا متفق عليه ؛ إذ العفو بعده لا يمكن ،(¹) فلا بد من وقوعه · قبله إن وقع ؛ ولا يصح ٢٦ أن يكون شرطاً إذذاك في صحته • ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لاتتعلق بالمال ، فجاز عفوه عنه مطلقاً (٣) بكما بحوز عفوه عن سائر الجراح ، وعن عرضه اذا قُدن ، وما أشبه ذلك . والدليل على أن مُدر لَكُ حكم العفو ليس ماقالوه (١) أنه لا يصح للمحروج ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أُخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق ؛ ولوكان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان (٥)

وأما مسألة تمليك المرأة ، فإنها لمّا أسقطت حق نفسها فيا شرطت على الزوج قبل تزوجه ، لم يبق لها ماتتعلق به بعده ؛ لأن ماكانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها أن فيه بعد ماجرى سببه ، فلم يكن لنزوجه تأثير فيا تقدم من الإسقاط. وهو فقه ظاهر

(٤) أي فيها سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترثب المسهبواللم يحصل

الشرط ، اعتبارا بانتضاء السبب

(٦) أى فليس تزوج المرأة شرطا في سعة التليك ، لان الملك ثم بمجرد الصيفة. عايته أن أثره انما بكون بعد التزوج ، فاذا أسقطت الملك فليس اسقاطا قبل حصول الشرط ق الله

 ⁽۱) وهو ظاهر متى كان الاعتراض فى خصوص عفو المجروح
 (۲) لوكان تقريعاً بالفاء ليكان أوضع
 (۳) إى زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك

⁽٥) ومعلوم أن الزهوق شيرط في القصاص والدية . وقد الفقوا على أنه النام يحصل هذا الشرط فلا يتأثَّىٰ التصامَ وَلَا أَغَدُ دَيَّةِ النَّفْسَ . فاتفأتهم دليلٍ على أَلْ مجرد حَمُولُ ٱلسبب بدول الشرط لا يترتب عليه المسبب ، ولو كان هناك من يقول بآعتبار السبب وحده بدول الشرط لكان قائلا بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحتق الشرط وهوالزهوق ولم يقل بذلك أحد . فدل على اعتبار ألجيع للقرط في تحتق حكم المسبب

ومسألة إذن الورثة بيّنة المعنى ؛ فان الموت سبب في صحة الملك لافى تعلقه، والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لافى بملكهم له • فعاسببان ، كل واحد م هما يقتضى حكما لايقتضيه الآخر • فمن حيث كان المرض سبباً لنعلق الحق و إن لم يكن ملك، كان إذ نهم واقع في محلّه؛ لأ نهم لما تعلق حقهم بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك ، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد ذاك مطالبة ؛ لأنهم صاروا _ في الحال الذي أنفذوا تصرف المريض فيه حالة المرض _ كالأجانب (١) ؛ فاذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق ، كالثلث • والقائل بمنع الإنفاذ يسم معالقول بأن الموت شرط؛ لأ نهم أذنوا قبل التمليك (٢) وقبل حسول الشرط مع مشروطاتها

وأما مسألة الإنزال فيصح ^(٣) بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل ، أو لأنه لاحكم له ؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة

فعلى الجلة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط

⁽۱) فقد أسقطوا المقدارالذي ترتب لهم على مرض مورنهم وصارواكالأجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائسـدا على الثلث كعال الائجانب في ذاك.وكل هذا خارج عن تقرر ملك لهم في حالة المرض

⁽۲) أى قبل تمامه بحصول شرطه

⁽٣) أى تبنى على أن الجاع ليس من شرط وجوب النسل فيه الانزال . وفرض المسألة الجاء. فدعوى أن الانزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض . أو يقال ان عدم وجوب النسل مبنى على ماهو أعم من ذلك وهو أن كل انزال لم يقترن بلذة يكون كالمدم لاحكم له ولولم يكن ناشئا عن الجاع ، اللهم الا ماكان في النوم فاتهم وان لم يشترطوا مقارنته للذة الا أنه لماكانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط المذة مع كون الغلاب ان المني لا يكون الا مم لذة طردوا الباب في النوم حتى فيا لم يشعر فيه باللذة ، وهذا انما يصبح اذا سلمنا أنه يشترط مقارنة الملذة في اعتبار الانزال ، وجبا ، مع أنهم صرحوا في غير الجماع بأن الانزال بسبب مقارنة المفسل وان لم يقارنها بن تأخر عنها فتأمل ، ثم رأيت أن ، اقاناه ليس متفقاً عليه بل هو المتمند ، ومقابله يشترط في الانزال الموجب للفسل أن يكون بلذة مقارنة ، حتى اذا التذ بل هو المتمند ، ومقابله يشترط في الانزال الموجب للفسل أن يكون بلذة مقارنة ، حتى اذا التذ بل هو المتمند ، ومقابله يشترط في الانزال الموجب الفسل مطاقاً ، سواء اغتسل قبل خروجه وان لم يطالب يه أولم يغتسل وكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم يطالب يه أولم يغتسل وكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم يطالب يه أولم يغتسل وكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم يطالب يه أولم يغتسل وكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم يطالب يه و أولم يغتسل وكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه المناس المن

المسأكة السادسة

الشروط المتبرة في المشروطات شرعا على ضربين:

﴿ أحدم ا ﴾ ما كان راجعاً الىخطاب التكليف _ إما مأموراً بتحصيلها _ كالطهارة للصلاة ، وأخذ الزينة لها ، وطهارة النوب ، وما أشبه ذاك_وإما منهياً عن تحصيلها _ كنكاح الحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الاول ، والجم بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة ، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك • فهذا الضرب واضح قصدالشارع فيه • فالأول مقصود العمل ؟ والثاني مقصود الترك • وكذلك الشرط الخير فيه _ إن اتفق (١) _ فقصد الشارع فيه جمله لخيرة المكاف : إنشاء فعله فيحصل المشروط ، وانشاء تركه فلايحصل ﴿ والضرب الثاني ﴾ ما يرجع الى خطاب الوضع ؛ كالحول في الزكاة ، والإحصان في الزني ، وا لِمرز في القطم ، وما أشبه ذلك • فهذا الضرب ليس الشارع فصد في تحصيله من حيث هو شرط ، ولافي عدم تحصيله ، فإ بقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ، ليس مطاوب الفعل أن يقال بجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه ، ولا مطاوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفا أن تجب فيه الزكاة • وكذلك الإحصان لايقال انه مطاوب الفهل(٢) ليجب عليه الرجم اذا رنى ، ولا مطلوب النرك لئلا يجب عليه الرجم اذا رنى ، وأيضاً فلوكان مطلوبا لم يكن من بابخطاب الوضع ؛ وقد فرضناه كذلك • هذا خلف • والحكم فيه ظاهر. فإذا توجه قضد المكلف الى فعل الشرط أو الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر في ذلك · وهي :

⁽۱) كالنكاح الذى يكون به محصن فهو مباح وشرط فى ترتب حكم الرجم على الزنا (۲) أى ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح ، والافالاحصان وصف لايلمل الموافقات ج ۱ ـ م ـ ۱۸

المسائمة السايعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيثهو داخل تحت خطاب التكليف (١) ، مأموراً به أو منهياً عنه أو يخيراً فيه ، أو لا . فإن كان ذلك فلا إشكال فيه ، وتنبنى الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره ، وترتفع عندفقه ، بي كانتماب إذا أنفق قبل الحول للحاجة الى إنفاقه ، أو أبقاه للحاجة الى إبقائه ، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته الى الخلطة ، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده ، أو يتركه لمعنى من المعانى الجارية على الانسان ، الى ماأشبه ذلك

و إن كان (٢) فعله أوتركه من جهة كونه شرطاً ، قصداً لا سقاط حكم الاقتضاء

(۱) لا يقال موضوع المسألة عام في الضربسين وقد خصه بخطاب التكايف فيكون خاصا بالضرب الاول في المسألة قبلها . وهذا لا يناسب فرض المسألة كا لا يناسب الاثمثلة الاتية لاثنا نقول انخطاب الوضع يدخل تحت قوله أو يحيرا فيه وكذا تحتماقبله، وبالمأمور به والمنهى عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الاتية يحصل مسببا عن فعل المخير فيه ، ثلاكما تقدمت أمثلته، فان الحول في الزكاة يحصل من امساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه ، له أن ينفق أو يحسك . والاعصان مرتب على النكاح المخير فيه ، وجمع المتفرق و تفريق المجتمع عنير فيه ، وكل منها مترتب عليه خطاب الوضع . فالسكلام جار مع فرضه المسألة . فان فعل الشرط لأنه مأمور به أو تركه لانه منهى عنه ، أو فعله لانه مضير فيه ، وكان قصده قضاء حاجته ، لا إبطال وسبب شرعى ، فلا ذلام في ترتب أحكام الشرط عليه

(٢) أى فان فمل ما يحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذاالقصد فانه يكون باطلا لايترتب عليه أثره. وظاهره ان ذلك جار فيها ترتب عليه مالا يمد هربا من الاثمر . كأن يجسي لتمزمه الزكاة أو يفرق لتلزمه أيضا ، وكذا اذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة ، أو فعل وجب الاحصان ليرجم اذا زنى ... ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لائنه قصد الى الشرط من جهمة كونه شرطا بنية اسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الاول والشابي وعدم الركاة عير واضع لانه متى بقى

فى السبب أن لا يترتب عليه أتره ، فهذا عمل غير صحيح ، وسمى باطل · دلت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً

فن الأحاديث في هذا الباب قوله عَلَيْتُهُ (١): «لا يُجمعُ بين متفرق ولا يفرّقُ بين مجتمع خشية الصدقة (٢)» وقال عَلَيْتُهُ (٣). « البَيْعُ والمبتاعُ الخيارِ حتى يَتَفَرَقا الا ان تكونَ صفقة خيار و ولا يحلُّ له أن يُفارقه حَشية أن يَستقيلَه » وقال: « مَن أدخلَ فرساً بَين فَرَسَينِ وهو لا يأمَنُ أن تُسبقَ أن يَستقيلَه » وقال: « مَن أدخلَ فرساً بَين فَرَسَينِ وهو لا يأمَنُ أن تُسبقَ

السماب الى الحول عنده ولو بهذا القصدلزمته الزكاة. وكدفا يقال فى بقية الامثلة. فهل تقيد المسألة بما اذاكان الفعل أو الترك قصدا الى إسقاط. أثر شرعى لا يراه فى مصلحته، وهربامما ينافى مقاصد الناس فى المألوف عندالعقلاء ، فيكون الحكم فى المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولوكان القصد مندرجا فها يقوله المؤلف

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخارى وأبو داود والنسألى

(٢) أفهو فعل منهياعنه ليخل بشرط الزكاة أو زيادتها . وق المثال الثاني فعل مهياعنه ليحل بشرطا لحيار . وفيالمثال الثالثفعل منهيا عنهوهو إدخال فرسءمر وفءيها أنها تسبق الحيل ليعقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهومخل بقصدالمسا بقةومقترن بقصد حصول الشرط. وكذا يقال ف شرط الولاء إنه فعل مهميا عنه بقصد إسقاط حكم الافتضاء الايترب عليه أثره . وكذا البيعوشرط ألا يبيعه المشترى مطلقا أو لغيره مثلا فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشترى و سأتر تصرفات الملك. وما بعده قيّد فيه السلف الذي لا يكون الا لله وليس فيه مشاحة ولار مع بالبيع الذي فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مُقتضاء . رشرط في شرط كشرط أن يكونُ الولاء للبائمين مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أن تعتقها واشترطوا في عنقها أن يكون الولاء لهم . والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيم والشرط مسألة شرط المتق فقد أحازوها فيتصور فيها شرط. وكذا فعل البين المنهي عنها ليرتب عليها حقاله لم يكن فقد نعل شرطا يترتب عليسه القضاء له بغير حقه وقد فعله من حهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهدا القصد الباطل. وآية (ولا يُحَلِّلُكُم النِّم) من هذا أيضاً فاذا فعل ما يتنفى نشوزها وعدم قيامها محدود الله فقد فعل منهيا عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية. وآية شهادة الزور هالشهادة يحقق بهما شرطا لحسكم القاضي للمشهود له بقصد اسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة. والتيس المستمار

ريد حين سرح و منتقى الأخبار عن أحدوالدار قطنى وأصحاب السنن الا اسماجه، وأخرجه أيضا السهقر وحسنه الترمذي فليس بقار ، ومن أدخل فرساً بين قرسين وقد أمن أن تُسبق فهو قار (۱) وقال في حديث بَريرة حين اشترط أدلمها أن يكون الولا لم : « من اشترط شرطاً ليس في كدّب الله فهو باطلو إن كان ما تَهَ شرط (۲) الحديث ا «ونهى عليه السلاة والسلام عن بيع وشرط ، وعن بَيْع وسلف ، وعن سرط في شرط (۳) وسائر أحاديث الشروط المنهى عنها ومنه حديث : « من اقتطع مال امرى ، مسلم بيتينه (۱) وحديث : « ان الهمين على نيبة المستخلف (۱) وعليه جاءت الآية : (إن الذين يَشترُون به دالله والميام منا قليلا) الآية وفي القرآن أيضاً : (ولا بَعل لكم أن تأخُدوا عما آتيتُموهُن شيئاً الآية وفي القرآن أيضاً : (ولا بَعل لكم أن تأخُدوا عما آتيتُموهُن شيئاً هذا أيصاً وقال تعالى: (بأيها الذين آ منوا لا تأكوا أموالكم بينتكم بالباطل الأ أن تكون فيجارة عن تراض منكم) وما يمعني ذلك من الاحاديث وقال : (فان طلقها فلا تعل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور ية في شراء الشاة على أنها غزيرة والخيل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور ية في شراء الشاة على أنها غزيرة والخيل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور ية في شراء الشاة على أنها غزيرة والخيل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور عن قي شراء الشاة على أنها غزيرة والخيل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور عن قي شراء الشاة على أنها غزيرة والمنا له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور عنه في شراء الشاة على أنها غزيرة والمنا له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور عنه في شراء الشاة على أنها غزيرة والمنا له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور المنا المنا المنا المنا المنا المنا المنا المنا المنا اله والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور المنا المن

⁽١) رواء في التيسير عن أبي داود ، بالياء من يسبق في الموضعين

⁽۱) تقدم (ص ۲۱۵)

 ⁽٣) ورد في التيسير عن أصحاب السنن الثلاثه (لايحل سلف وبيع ولاشرطان في بيع)،
 وعن مالك(نهيرسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف)

⁽٤) بقية الحديث طوقه يوم القيامة. وروى فى الترغيب والترهيب (من اقتطع مال امرى، مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجبله النار الغ)عن الطبرانى والكبير واللفظ له، والحاكم وقال صحيح الاسناد

⁽ه) رواه مسلم وابر داود والترمدي (٦) حديث (لمن الله المحلل والمحلل له) رواه في الجامع الصنير عن احمد عن على ،والترمدي والنسائي عن ابن مسمود، والترمدي عن جابر .وليس هذه الروايات قوله (والتيس المستمار) .قال المناوي قال الترمدي حسن صحيح .قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمن بن مروان وهو مختلف فيه .وقال ابن حجر رواته ثقات . وقال الحافظ الذهبي في الكبائر صح من حديث أبن مسمود

⁽٧) ذكر و النيسير عن أبي هريرة: رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

الدَّرْ ، وسائر أحاديث (١) النهى عن النش ، والخديمة ، والخلابة ، والنَجْسُ (٢)، وحديث (٣) عبدالرحن بن الزَّبير ، والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا

(لاتصر حويروى لاتصر والـالابلوالنتم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعدأن مجليها:ان:اه امسكوانشاء ردها وصاعا من تمر) اخرجه الستة وفي أخرى للبخارى (فان رضيها امسكها وان سخطهافني حلبها ساع من تمر) وفي أخرى لمسلم (فهوفيها بالحيار)

(١) منها مارواه في التيسير عن الستة الا الترمذي أن رجلا ذكر لرسول الله صلى

(۱) منها ، اروا من التيسير عن الستة الا الترمذلي أن رجلا ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم (من بايت فقل الله عليه وسلم (من بايت فقل لاخلابة الحدام) . لاخلابة) فكان اذا باع قال لاخلابة _ (الحلابة الحدام)

وروى فى التيسير أيضاً عن الحسة الا النسائى، أن رسول الله صلى الله عليموسلم فالله : (لا تناجشوا)وعن ابن همر قال : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش). أخرجه الثلاثة والنسائى كما فى التيسير ، وزاد مالك قال : والنجش أن تعطيه بسلمة أكثر منهاوليس فى نقبك اشتراؤها فيقتدى بك غيرك

(٧) تصرية الشاة ومامعها من مسائل النش والحديمة والحلابة والنجش... ويجمعها في الحقيقة جنس النش.قد فعل بهاأمرا بقتضى زيادة الثمن هما اذا كانت غير منشوشة. ولو كان مافعله بهذا القمد صحيحا لرتب الشارع عليه ملكه الزيادة وحل الانتفاع بها، ولمكنه لا يرتب ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهدذا القمدالسي، ولا بد. فلا تكون الزيادة ملكا له ولأ يحل انتفاعه بها والمشترى رد المبيع واسترداد الثمن

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سموأل طلق لمرأته ثلاثاً في عهد رسول الله سلى الله عليه وسلم . فتكعت بعده عبد الرحن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمها ففارقها، فأراد رفاعة أن يتكعبا وهو زوجها الأول فلكر ذلك لرسول الله سلى الله عليه وسلم فنهاه عن تزوجها ، وقال : (لا تحل حتى تذوق العسيلة)

(٤) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلا ولكن بقصد غير صحيح فكان سميا باطلا من هذه الجهة . أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سيء كالتحليل مثلاحتي يلفي الاثر المترتب على الشرط ويبق الاثركاكان قبل فعله . وإنما الذي في المسألة أن الفرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام (لا . حي تذوق عسياته النع) أي أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد عسياته النع) أي أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد منة تقول انه قدمسني فقال لها (كذبت بقولك الاثول فلن أصدقك في الآخر) فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هذا البار،

وأيضاً فإن هذا العمل (1) يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعى جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة ، عبثاً لاحكة له ولا منفعة به ؛ وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح و نها معتبرة في الأحكام ، وأيضاً فانه مضاد القصد الشارع ؛ من جهذأن السبب لما انعقد وحصل في الوجود ، صار مقتضياً شرعا لمسببه ؛ كنه توقف على حصول شرط (٢) هو تكيل للسبب ؛ فصار هذا الفاعل أو النارك بقصدر فع حكم السبب ، قاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً ، وقد بين أن مضادة قصد الشارع باطلة . فهذا العمل باطل

فإن قيل: المسآلة مغروضة في سبب توقّف اقتضاؤه للحكم على شرط و فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقد، كان كما لو لم يقصد ذلك ، ولا تأثير للقصد . وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً ، كالحول في الزكاة فا نه شرط لا يجب الزكاة بدونه بالفرض . والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط ، لاعند فقدها و فإذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معانى الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة ، لأن السبب لم يقتض إيجابها ، لتوقفه على ذلك الشرط

⁽۱) ماتقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالبقل والاستنباط منه . وهذا وما بعده استدلال بطريق الفقل المبنى على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح. فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذى قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح الي بينيها الشارع على تلك الاسباب مفثلا لو اعتبر التفريق والجع بهذه النية، ولو اعتبر الانفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين ، لأمكن لسكل واحد أن يخلص من وجوب الؤكاة الحول بقيل الشرط أو تركه مثلا وضاعت المصاحة المترتبة على الزكاة . وكذا يقال في سائر

 ⁽۲) كرور الحول شدلا في النصاب ، فإذا انفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المعلوك له مضاداً لقصد الشارع ايجاب الزكاة فيه

الذى ثبث اعتباره شرعاً . فن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق (١). وهكذا سائر المسائل

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجرى فيا اذا لم يفصد رفع حكم السبب. واما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر بالأن الشرع شهد له بالا لغاء على المتفرق و يتبين ذلك بالأدلة الذكورة إذا عرضت المسألة عليها به فإن الجع بين المتفرق أوالتفرقة بين المجتمع قد نهى عنها إذا قصد بها إبطال (٢٠) حكم السبب ، بالا تيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين ، فالأر بعون شاة فيها شاة برط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأر بعين أخرى مثلا به فإذا جعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهى عنه . كما أنه إذا كانت مائة مختلطة عائة وواحدة ، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة ، فكذلك . وما ذاك إلا أنه أنى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه مااقتضاه السبب الأول ، فكذلك المنفق نصابه بقصد رفع مااقتضاه من وجوب الإخراج ، وكذلك قوله : « ولا يحل له أن يفار قه خشية أن يستقيله ، فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد ، وعن الإتيان فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد ، وعن الإتيان بشرط الفرس المجلية للجمل بقصد أخذه ، لا بقصد المسابقة معه ، ومثله مسائل الشروط ، فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة (٣) ، فإن العقد

السبب على مستود (٢) وتقدمت القاعدة الاصوليه وهي أنه ليس لاحد أن يرفع حكم السبب لان المسبب من فعل المكانف ، ولما كان هذا الشرط يقصد به رضع المسبب كان لاغيا وكا نه لم يكن

⁽۱) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق ،وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب الحما يقتضى مسببه عند وجود الشرط لاعند دده ، يعنى فكان يقتضى ذلك على أكثر الفروضأن يقال اله فعل مهيا عنهوأثم مثلا ولسكنه لا تجب عليه الزكاه. فأتمه من جهة المضادة لقصدالشارع،وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع،وقف تأثير السبب على حصوله

^{ُ (}٣) قيــد به لما سبق له من أن المسبب الذي لا يرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل · فارجع اليه

على الكتابة اقتضى أنه عقد على جيم ماينشأ عنهومن ذلك الولاه . فمن شرط أن الولاه له من البائمين ، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه ، واعتبر مكذا سائر ماتقدم تجده كذلك ، فعلى هذا ، الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنعى عنه (١) ، واذا كان منهياً عنه كان مضاداً لقصد الشارع (٢) فيكون باطلاً

سل الله

هذا الممل هل يتنفى البطلان بإطلاق أم لا ?

الجوابأن في ذلك تفصيلاً ، وهوأن نقول : لا يخلو أن يكون الشرط. الحاصل في معنى المرتفع ، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى ، أو لا

فان كان كذلك ، فالحكم الذى اقتضاه السبب ، على حاله قبل هذا العمل والعمل بلطل ضائع ، لافائدة فيه ، ولا حكم له ، مثل أن يكون وهب المال قبل الحول ، لمن راوض على أن يرد معليه بعد الحول بهبة أو غيرها ، وكالجامع بين المفترق ريما يأتى الساعى ثم ترد الى التفرقة ، أو المفرق بين المجتمع كذلك ثم يرد ها الى ما كانت عليه ، وكالنا كح لتظهر صورة الشرط ثم تعود الى مطلقها ثلاثاً ، وأشباه ذلك . لأن هذا الشرط المعمول فيه ، لامعنى له ولا فائدة فيسه تقصد شرعاً

و إن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه :

 ⁽۱) أى نقوله _ فى الاعتراض السابق_انه موافق من جهة ومخالف من جهة غيرصحيح،
 نانه مخالف من كل-هة. لائنه متى كازللنهى عنه هر فسل الشرط نفسه فيكو زباطلا وكما نه لم يحصل.
 فبق الحكم كما كان قبل فعله

⁽٢) أي مضادله عينا • وسيأتي لهذا ذكر في النصل بعده

(أ- دها) (١) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كاف؛ فإنه هو الباعث (٢) على الحكم ، و إنما الشرط أمر خارجي مكل ، و إلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة ، والفرض خلافه . وأيضاً فإن القصد فيه قد صار غير شرعي ، فصار العمل فيه ، والعد مع القسم الأول في فيه مخالفاً لقصد الشارع ، فهو في حكم مالم يعمل فيه ، والعد مع القسم الأول في الحرك م فلا يترتب على هذا العمل حكم ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منافعه ، أو وهبه هبة بتلة لم يرجع فها ، أو جع بين المفترى ، أو فرق بين المجتمع – وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة – لكنه لم يعد الى ما كان عليه قبل الحول . وما أشبه ذلك . فقد علمنا حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم – أنه قاصد لثبوت الحكم به ، فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انهاضه سبباً كان مناقضاً لقصد الشارع . وهذا باطل. وكون الشرط – حين رفع أو وضع – على صرفاً شرعياً . فكان كالمعدوم بإطلاق ، والتحق بالقسم الأول

(والثانى) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف ، فا نه و إن كان باعثاً ، قد جمل فى الشرع مقيدا بوجود الشرط . فإذا ليس كون السبب باعثاً بقاطع فى أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرده ، و إنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل فى رفع الشرط ،

⁽۱) صنعيف في النظر أن لم يكمل بما سبق من أنه منهى عنه ومضاد لقصد الشارع فطعاً فيكو زباطلا .أما مجردان الشرط أمرخارجي النخفانه لايفيد. ولو جمل ابعده مكملاله لادليلا مستقلا وكان هو روح الدليل لصح ولسكن قوله (وأيضا) ينتفى استقلاله في نظره بالاستدلال وكان من التطبيق على الأمثلة بعديقتفى أن عمل الاستدلال وروحه ما بعدقوله (وأيضا) فتأمل (٢) لا يغفي مافيه من التسامح

⁽٣) فالشارع يعتبر انفاق النصاب قبل الحول في منافعه والهبة البثلة وجمع المتفرق مثلا بهذا القصد نافذاً ،فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا ردّ ما أنفته في قضاء مصالحه وهكذا الايلزمه بتفريق المجتبع .فتكون التصرفات صحيحة في الجلة، لامن كل وجهلانه بهذا القصد الفاسد يكون آنما وأيضا لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة

لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه . و إنما قصد لما لم يظهر فيه قصدالشارع للإيقاع أو عدمه ، وهو الشرطأو عدمه ، لكن لما كان ذلك القصد آيلا كمناقضة قصد الشارع على الجلة ، لاعينا ، لم يكن مانما من ترتب أحكام الشروط عليها ، وأيضاً فإن هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلاً وواقع ، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضع شرطاً شرعيا أو سبباً شرعياً ، كما كان تغيشر المغصوب سبباً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له ، ولم يكن فعله بقصد العصيان أو شرطا في ارتفاع ذلك الحكم

وعلى هذا الأصل يذنى صحة مايتول اللخمى فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقطعنه الزكاة ، أو سافر فى رمضان قصداً للإفطار ، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختيارى ليصلبها فى السفر ركمتين ، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها .. قال : فجميع ذلك مكروه ، ولا يجب على هذا فى السفر صيام . ولا أن يصلى أربعاً ، ولا على الحائض قضاؤها . وعليه أيضاً بجرى الحكم فى الحالف : « كيقضين فإناً حقه الى شهر »وحلف بالطلاق أيضاً بجرى الحكم فى الحالف : « كيقضين فإناً حقه الى شهر »وحلف بالطلاق الثلاث ، فأن الحائث الخيث ، فأنا انقضى الأجل راجعها ، فهذا الوجه يقتضى أنه لا يحنث ، لو أوع الحنث وليست بزوجة ولأن الخلع ماض شرعاً وإن قصد به قصد المنوع

(والثالث) أن يفرق بين حقوق الله تمالى وحقوق الآدميين : فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله ، و إن ثبت له في نفسه حكم شرعى ، كسأله الجم بين المفترق والفرق بين المجتمع ، ومسألة نكاح المحلل على ا قول بأنه ناف ف ماض ولا يحلّها ذلك للأول. لأن الزكاة من حقوق الله ، وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله ، لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين ، وينفذ مقتضى المشرط في حقوق الآدميين ، كالسفر ليقصر أوليفطر أو نحو ذلك

هذا كله مالم يدل دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه ان در دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه ان در دليل خاص على خلاف الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذال دال على إضافة هذا الأمر الخاص الى حفالله، أو الى حق الآدميين. ويبقى بعد ماإذ اجتمعا حَقان ، محل نظر واجهاد. فيغلب أحدالطرفين بحسب مايظهر لل حبهد ، والله أعلم

المسألةالثامنة

الشروط مع مشروطاتها (١) على ثلاثة أقسام :

(أحدها) أن يكون مكالا لحسكة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عندمن يشترطه ، واشتراط الرهن الكف، والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح ، واشتراط الرهن والحيل والنقد أو النسيئة في الثمن في البيم ، واشتراط العهدة في الرقيق ، واشتراط العهد ، وعمرة الشجر ، وما أشبه ذلك . وكذا اشتراط الحول في الزكاة ، والاحصان في الزني ، وعدم الطول في نكاح الاماء ، والحرز في القطع . فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكة كل سبب يقتضي حكما ، القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكة كل سبب يقتضي حكما ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد ، كان السجد ، والمن فيه أثر ظاهر . ولما كان غير الكف، مظنة النزاع وأنفة أحد الزوجين أو عصبيهما ، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة ، وأولى بمحاسن العادات ، كان اشتراطها ملاء المقصود النكاح . وهكذا الإمساك عمروف وسائر تلك الشروط المذكورة نجرى على هذا الوجه ، فنبونها شرعاً واضح

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المتبرة في الشروطات شرعاً . وهنا أطلقها حتى يتأتى التقسيم الى الأقسام الثلاثة . فالكلام هنا عام فيها اشترطهالشارع وما اشترطهالشخص نفسه من شرط ملائم، أو مناف ، أولا ملائم ولا مناف ﴿ والثاني ﴾ أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته ، بل هو على الضد من الاول ، كما اذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب ، أواشترط في الاعتكاف أن بخرج عن المسجد إذا أراد _ بناء على رأى مالك .(١) أو اشترط في النكاحأن لاينفق عليها أو أن لايطأها وليس بمجبوب ولا عنبِّن، أو شرط فىالبيع أن لاينتفع بالمبيع ، أو إن انتفع فعلى بعض الوجود دون بعض، أو شرط الصانع على المستصنع أن لايضمن المستأجرَ عليه إن تلف، وأن يصدّقه في دعوى التلف، وما أشبه ذلك. فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله، لأنه مناف لحكمة السبب. فلا يصح أن يجتمع معه . فإن الكلام في الصلاة مُمنافٍ لما شرعت له من الإقبال على الله تمالي والتوجه اليه والمناجاة له -وكذلك المُسترط في الاعتكاف الخروج ، مشترط ماينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد. واشترط الناكح أن لا يُنفق، ينافي استجلاب المودَّة المطلوبة فيه . وإذا اشترط أن لايطاً أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضرّ بالزوجة • فليس من الا مساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤآلفة. وهكذا سائر الشروط المذكورة • إلا أنها اذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشرطات أم لا ? هذا محل نظر يستمد (٢) من المسألة التي قبل هذه

﴿ والثالث ﴾ أن لايظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة . وهو محل نظر هل يلحق بالاول من جهة عدم المنافاة ؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاءدة المستمرة في أمثال هذا ، التفرة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لا يكتني فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة ؟ لأن الاصل

⁽١) من أزوم المسجد

⁽٢) في شروط تقتفي دخ حكمة السبب ويقصد بها دفع العسبب الواقع . وتقدم تلعبيل ذلك

فيها التعبّد دون الالتفات إلى المعانى ، والأصلفيها أن لايقدم عليها إلا بإذن و إد لامجال للعقول فى اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط • وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة ؛ لأن الأصل فيها الالتفات الى المعانى دون التعبّد ، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم

﴿ النوع الثالث في الموانع وفيه مسائل ﴾ المسأن العربي

الموانع ضربان: أحدها مالا يتأتى فيه (1) اجتماعه مع الطلب. والثانى ما عكن فيه ذلك. وهو نوعان: أحدها يرفع أصل الطلب. والثانى لا يرفعه ولكن يرفع انحتامه. وهذا قسمان: أحدها أن يكون رفعه بمعنى أنه يصير مخيراً (٢) فيه لمن قدر عليه. والآخر أن يكون رفعه بمعنى أنه لا أم على مخالف الطلب فهذه أربعة أقسام

(فأما الأوّل) فيحو زوال العقلى بنوم ، أو جنون ، أو غيرهما . وهو مانع من أصل الطلب جملة ؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إكان فهمه ، لأنه إلزام يقتضى النزاما . وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك في البهائم والجادات فإن تعدّق طلب (٣) يقتضى استجلاب مصلحة أو در، مفسدة ، فذلك راجع

⁽١) أى عقلا . وقوله (أحدما برفع أصلالطلب) أى وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلا وامتنع الاجتماع شرعا . والقسمان الباقيان يصنع فيهما الاجتماع عقلا وشرعا

⁽٣) يمنى ليس واجباً وانكان مطلوباً شرعاً كما يُرضعه فيها بعسد (٣) أى بسبب عمل صدر من غير العاقل كاتلاف البهيمة مال الغير، وكالصبي يقتل غيره مثلا . فضهان المتلف وغيره من الأحكام لايتعلق بالبهيمة والصبي ، وإنما يتعلق بربهسا و بولي الصبي

إلى الغير؛ كرياضة البهائم وتأديبها . والكلام في هذا مبين في الأصول (1)

(وأما الثاني) فكالحيض والنفاس • وهو رافع لأصل الطلب و إن أمكن حصوله معه به لكن إنما يسرفع مثل هذا الطلب بالنسبة الى مالايه لمبية به كالصلاة ، ودخول المسجد ، ومس المصحف ، وما أشبه ذلك • وأما ما يطلب به (٣) بعد رفع المانع ، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور ، لا حاجة لنا إلى ذكره هنا . والدليل على أنه غير مطاوب حالة وجود المانع ، أنه لوكان (١) كذلك لا جتمع الضدان ؛ لأن الحائض بمنوعة من الصلاة ، والنفساء كذلك ؛ فلوكانت مأمورة ماهورة وهو محال المناسبة الى شيء واحد (١) . وهو محال وأيضاً إذا كانت مأمورة أن تفعل ، وقد نهيت أن تفعل ، لإمها شرعا أن تفعل وأن لا تنعل مما وهو محال . وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه ؛ لأنها غير مأمورة با قضاء باتفاق .

(وأما الشالث) فكالرق والأنوثة بالنسبة الى الجمعة والعيدين والجهاد .فإن هؤلاء قد لصيق بهم مانع من انحتام هذه العبادات ، الجارية في الدِّين مجرى التحسين (٦) والتريين ، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم

⁽١) ومى مسالة الفهم شرط التـكليف . راجع ابن الحاجب

⁽۲) يعنى انفاقا

^(ُ) كَفَضَاء الصوم على الحائض فهل هو بأمر جديدولم تكن مأمورة به وقت الحيض: وهو الممتمد . راجع مسآلة الأداء والقضاء في ابن الحاجب

⁽٤) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب . بخلاف التالث فخاص بما لا يطلب

^{(&}quot;) وهو الصلاة ـأى ومن جهة واحدة،فليست كالصلاة في الارش المفصوبة. فلهذا صحت الاستحالة

⁽٦) حمل الجهاد من النوع الثالث التعسيني ولم يجعله من المقاصد الضروريه ولا الحاجيه. وقد عدمه موق تحرير الا صول من الفروري وقال : محل كونه كذلك اذا كانوا حرباعلينا لا الكفرهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب، قبلت الجزية . فالدين لا يحفظ مع كونهم حربا علينا لانه مفض الى قتل المسلم أوفتاته عن دينه اهفيتي الكلام فيها أذا لم يكونوا حربا بل كانوا لا يتمرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بسلاد المسلمين وليس هناك عهد بيننا وبينهم . فها بكون قتالهم في هذه الحالة من الفروري أم من التعسيني ؟ الظاهر هدا ويكون الجهاد منه الاحوط . يتم حفظ الدين إلا به ، ومنه مالا يكون كذلك فيكون تحسينيا من بال الأخذ بالاحوط . ليحمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل

التبع ، فإن تمكسوا منها جرت بالنسبة النهم مجراها مع المقصودين بها ، وهم الأحرار الذكور . وهذا معنى التحيير بالبسبة النهم مع القدرة علمها ، وأما مع عدم القدرة علمها فالحكم مثل (1) الذي قبل هذا

(وأما الرابع) فكأسباب الرخص ؛ هي موانع من الانحتام ، بمعني أنه لاحرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة ، كقصر المسافر ، وفطره ، تركه للجمعة ، وما أشبه ذلك

المسألز الثانية (۲)

الموانع ليست بمقصودة للشارع ؛ بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكاف لها ولا رفعها . وذلك أنها على ضربين :

(ضرب منها) داخل تحت خطاب التكايف _ مأموراً به أو منهياً عنه أو مأذوناً فيه _ وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة بكالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوحوب إخراج الزكاة . وإن وجد الناب فهو متوقف على فقد المانع . وكذلك الكفر المانع من صحا أداء الصلاة والزكاة أو من وجو بهاه (۱) ومن الاعتداد بما طق في حال كفره ، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض

⁽۱) أى من رفع أصل الطلب. وهل يندرج فيه أيضا؟ بحيث يقال إنه وجد مالع شرعى من توجه الطلب لا أن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى ق وقت هنده العبادات بعد مالعنا شرعا وحينئذ فينتقل هذا النوع الثائث الى النوع الثانى

⁽٧) يُحاذي بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألت بن السادسة والسابعة في. بشروط

⁽٣) أي على الحلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف السكفار بالفروع

إلا بحقها . فالنظر في هذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكايف خارج عن مقصود المسألة

(والضرب الثانى) هو المقصود . وهوالداخل تحت خطاب الوضع من حبث هو كذلك . فليس الشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع ، ولا في عدم تعصيله عن الدين اذا كان عنده فصاب لتجب عليه الزكاة ، كما أنمالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه عليه الزكاة ، كما أنمالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه أنه لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكايم . وإيما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب . والدايل على ذلك أن وضع السبب مكملًا الشروط ، يقتضى قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه ، و إلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعا على أنه سبب ، وقد فرض كذلك . هدا خلب ، واذا ثبت قصد الواضع الى حصول المسبب ، ففرض ألمانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه ، تصد الى رفع ترتب المسبب على السبب ، وقد ثبت أنه قاصد إلى رفعه ، لأنه لو كان قاصداً إلى فان القصد بين متضاد ان ، ولاهو أيفاً قاصد إلى رفعه ، لأنه لو كان قاصداً إلى دفله من حيث في الشرع مانهاً ، و بيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع ، لم يثبت حصوله معتبراً شرعا ، وإذا لم يعتبر لم يكن مانعا من جريان حكم السبب . وقد فرض كذلك ، وهو عين التناقض

فإذا توجه قصد المكاف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه في ذلك تفصيل . وهي :

2011114

فلا بخلو أن يفه مله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب النكايف م مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه ، أو لا فإن كان الأول فظاهر ، كالرجل يكون بيده له نصاب ، لكنه يستدين لحاجته الى ذلك ، وتنبنى الأحكام على مقتضى حصول المانع . وإن كان الثانى وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه م نماً ، قصداً لا سماط حكم السبب المقتصى أن لا يترتب عليه ما اقتصاه ، فهو عمل غير صحيح

⁽۱) يمى فالمانع عادى وليس شرعى حتى ينطبق عليه تعريف المام الذي هو موضوع هده المساحث ، وهو ما اقتصى حكمة تناف حكمة السعب وعليه فا وحه ذكره هنا ؟الا ان يقال إن المقال على تحصيل المام العادى يفيد أن تحصيل المام الشرعى قصدا مثله ، فان القصد ف كل الموصول الى موحد الحرمان

⁽٧) هدا عا بظهر حسم كان عليه الأمر فس رون آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا بطلقون ورتحمون لا الى حد ، ضارون الزوجان بدلك ، فلا يضمها الرجل اليه ولا يعلمها تتروج طون حبانها

⁽٣) رواه في الحامس الصغير المفظ (قاتل الله الهود أن الله عز وجل لما حرم عليهم والشجوء حلوما ثم ناعوها فأ كلوا تمها) عن أحد والشيجين وأبي داود والترمدى والنسائي وأبي ما حه عن حاراً ورواه الشيخان عن أبي هريرة ، واحمد والشيخان والنسائي وأبي ما حه عن عمراً ورواه في التيسير عن أبي داود الفظ (لمن الله الهود ثلاثاً ، أن الله تعالى حرم عليهم الشجوم صاعوها وأكلوا تمها) ورواه أيضا أحمد ، ولم يدكر فيه (ثلاثاً) (ع) رواه في المشكلة عن أبي داود وأبي ما جه (يسمونها) بعير وأو ورواه كذاك في الجامع الصغير عن أحمد وأبي داود ورواه في بين الاوطارة الواوع عن أحمد وأبي داود وسيأني

ناس من أمتى الخر ويُسة ونها بغدير اسمها) وفي رواية (١) : (ليكونَن من أمتى الحديث الحوام يَستَحل والحريث الحر والحريث الحديث وفي بعض الحديث الحديث الحديث الحديث الحديث المحديث المحديث المعديث المحديث المعديث المستحل المحديث المحديث المحديث المائم المرابعة ، والزنى بالدكاح ، والربا بالبيع فكأن المستحل هنا رأى أن المائع هو الاسم ، فنقل المحرم الى اسم آخر ، حتى يرتفع ذلك المائع فيحل له ، وقال تعالى : (يمن بعد وصية يُوصى بها أو دَيْن غير مُضار) فاستثنى الإضرار ، فاذا أقر في مرضة بعين لوارث ، أو أوصى بأكثر من الثلث ، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه ، يا بداء هذا المائع من تمام حقه ، كان مضارًا . والاضرار ممنوع باتفاق . وقال تعالى : (ولا تنقضوا الأينان بعد توكيدها) الآية ! قال أحمد بن وقال تعالى : (ولا تنقضوا الأينان بعد توكيدها) الآية ! قال أحمد بن حنبل : عجبت تما يقولون في الحيل والأيمان ، يبطلون الأيمان بالحيل ، وفي الحديث : (لا يُمنعُ فضلُ الماء كيمنع به الكلا (٢٠) وفيه : «إذا سميمتم به الحديث : (لا يُمنعُ فلا تقدّموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا سيعنى الوباء _ بأرض فلا تقدّموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا

⁽۱) رواه في التيسير عن البعارى ، قال صاحب التيسير الحر بكسر الحاء المهاة وبعدها راء . والمراد يعابه الزنا اه وقال ابن العربي : رواية الحو بالمعبنين تصحيف . اه وقد أثبتناه في الائسل مصححا ، (۲) سيأتي المؤلف في المسألة الحسادية عشرة من مقاصد المسكلف أنه بروى موقو فاعلى ابن عباس ومرفوعا وكذلك قال عنه في كتابه الاعتصام . أقول : قال الغتني في كتابه تذكرة الموضوعات (يأتي على الناس زمان يستحل فيه السحت أقول : قال الغني في كتابه أن تجويز الحيل بالحدية النع . .) لا أصل له . وقال ابن التيم في أعلام الموقمين _ في بيان أن تجويز الحيل ينافض سد الدرائم _ ماياتي : وروى ابن بطه باسناد الى الاوزاعي قال قال رسول ينافض سد الدرائم _ ماياتي : وروى ابن بطه باسناد الى الاوزاعي قال قال رسول الته صلى الله عليه وسلم (يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيم) يعني المينه . وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد ،وان لم يكن عليه وحدم الاعتهاده

^(*) في الارض المباحة بشر الشخص ، وفي الارض كلا مباح يريد ألى يمنع الناس منه بايجاده ما فياً لهم من رهيه وهو بخسله بسقيهم من فعنل ماء بشره . فنهى عن ذلاف والحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة بلفظ (لا يباع فغلل الماء ليباع به السكلا) وفي رواية المبخاري (لا يواية الستة الا النسائي (لا تمنعوا فغلل الماء لتمنعوا به السكلا) وفي رواية المبخاري (لا يمنع فغدل الماء ليمنع به فغل السكلا)

نخرجوا فِراراً منه (۱)

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب، والسنة، وكالام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم .

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط ، جار معناه في المواذم ، ومن هنالك يفهم حكمها ، وهل يكون العمل باطلا أم لا ؟ فينقسم الى الضربين. فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلا في حكم المرتفى ، أو لا ، فإن كان كذلك فالحكم متوجه ، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة ، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد الدين من غير أن ينتفع به . و إن لم يكن كذلك، بل كان المانم واقعاً شرعاً ، كالمطلق خوفاً من انحتام الحنث عليه ، فهو محل نظر على و زان ماتقدم في الشروط _ ولا فائدة في التكوار

﴿ النوع الرافع في الصحة والبطلان (٢) وفيه مسائل ﴾ المسألة الأولى في معنى الصور

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين :(أحدهما)أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ، كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ، ومبرئة

(۱) رواء فى التيسير عن الثلاثة والترمذي بلفظ (اذا سممتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها . واذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها)

وهذا الحجر الصحى - الذي يتبجع باختراعه خدمة للانسانية أهل هذا المصرفيه في كلتا جهتيه قصد الى الهانم لسكونه مانما : فقد ومهم على أرضه رفع للهانع من إصابتهم عادة ، فنهوا عنه . وخرجوهم من أرضه تحصيل للهانم من إصابتهم وهو بعدهم عنه . وحكمة الاول ظاهرة . وحكمة الثاني من الوجهة الدينية الصرفة الفرارمن قدراته والركون إلى محض الاسباب، وإن كان عمر قال في مثله (نعم نفر من قدر انة الى قدر الله) وحمن الوجهة الشرعية الصحية حشية تلويث الجهات الاخرى بالجراثيم التي ربما تكون عاقت بهم أو بأمتمهم

(٢) اعلم ان الصحة والبطلان ليساعلى التحقيق من الأحكام الوضعية في شيء، بل من الامور المعقلية لا تنه بعدو رود امر الشارع بالغمل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج الى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد المقل صحته أو بطلانه . ولذا اسقطها كثير من الاصولين ظم يعدو هافي الاحكام

المنبئة عن هذه المعانى ، وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصرة المنبئة عن هذه المعانى ، وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصرة شرعا للأملاك ، واستباحة (٢) الأبضاع ، وجواز الانتفاع ، وما برحم (١) الى خلك . (والدنى) أن براد به نرتب آثار العمل عليه في الآخرة كترنب الثواب، فيقال هذا عمل صحيح ، بمنى أنه برحى (أ به الثواب في الآخرة ، وفي العبادات ظاهر ، وفي العادات (٥) يكون فيا نوى به امتثال أمر الشارع ، وقصه به مقتضى الأمر والنهى ، وكذلك في الخير إذا عمل به من حيث إن الشارع خيره ، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع ، غافلاً عن أصل الشارع خيره ، فهذا أيضاً يسمى عملا صحيحاً بهدذا المهنى . وهو و ن كان طلاقاً غريباً لا يتعرض له علما، النقلة ، فقد تعرض له علما، التخلق كه لغزالى وغيره . وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون . وتأميل ماحكاه الغزالى في كتاب النية والإخلاص من ذلك

المسالة الثانية في معى البطمود

وهو مايقابل معنى الصحة . فله معنيان :

﴿ أحدها ﴾ أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في لدنيا ، كا نقول في العبادات إنها غير مجزئة ، ولا مبرئة للذمة ، ولا مسقطة لانضاء _ فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى . غير أن هنا نظراً ، فإن كون العبادة باطلة انما هو

⁽١) كُوافِئة أمر الشرع كما قالوه

⁽٢) ولا يقال حصول الآنتفاع وحصول التوالد والتناسل ، لأنهاقد تترتب على الباطل وقد تتخلف عن الصحيح

⁽٣) كمعة تصرفاته الشرهية فيها ابتاعه بيما صحيحا مثلا

⁽٤) لم يقل يحصل الثواب في ألآخرة، تفادياً ثما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على العلاة الصحيحة كما سيأتي

⁽ه) كا تقدمه فى النكاخ أنه مندوب بالجزء وهو عادى ، ثلا ثواب الا بهذه النية . وكما حيأتىله فى الواجب العادى كأداء الديون والنفقة على الاولاد ورد الودائم

لخالفتها لما قصد الشارع فيها ، حسما هو مبين في موضعه ، ولكن قد تكون الخالفة راجعة الى نفس العبادة ، (أ فطلق عليه الفظ البطلان اطلاناً ؛ كالصلاة من غير نية ، أو ناقصة ركمة أو سجدة ، أو نحوذلك بما يخل بها من الأصل وقد تكون راجعة الى وصف خارجى منفك عن حقيقتها و إن كانت منصفة به ؟ كالصلاة (٢) في الدار المغصوبة مثلا ، فبقع الاجتهاد في اعتبار الانفكاك ، فتصح الصلاة ؛ لأنها واقعة على الموافقة الشارع ، ولا يضر حصول المخلفة من جهة الوصف . . أو في اعتبار الاتصاف ، فلا تصحبل تكون في الحكم باطلة (١) من جهة أن الصلاة المرافقة إنما هي المنفكة عن هذ الوصف ، وليس الصلاة في الدار المفصوبة كذلك . وهكذا سائرماكان في معناها

ونقول أيضا في العادات إنها باطلة ، بمعنى عدم حصول فوائده بهاشرعا : من حصول أملاك ، واستباحة فروج ، وانتفاع بالمطلوب . ولما كانت العاديات في الغالب راجعة الى مصالح الدنيا ، كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين: « أحدهما » من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعا « والثاني » من حيث هي راجعة الى مصالح العباد

فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق، وأهملوا النظر في جهة المصالح، وجعلوا عائمة أمره مخالفة لقصد، باطلاق، كالعبادات المحضة سواء وكأنهم مالوا الى جهة التعبد وسيأتى في كتاب المقاصد بيان أن في كل ما يعقل معناه تعبدا واذا كان كذاك، فحواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقصى بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضى بأنها غير

⁽١) كمخلل في بمن شروطها أو أركانها

⁽٢) وكسوم الايام المنهية

⁽٣) والبطلان والنساد مترادفان عند غير الحنفية · أما عندهم فيقولون في مثلوفاسد لاباطل -وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لاالباطل كما يأتى

مشروعة • وغير المشروع باطل • فهذا كذلك ؛ كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع

وأما الثانى فاعتبره قوم أيضاً لامع إهمال الأول . بل جعاوا الامر منز لا على اعتبار المصلحة بجمنى أن المنى الذىلاً جله كان العمل باطلا ينظر فيه : فإن كان حاصلا أو في حكم الحاصل ، بحيث (1) لا يمكن التلافى فيه ، بطل العمل من أصله ، وهو الأبصل فيا بهى الشرع عنه بالأن النهى يقتضى أن لامصلحة فى المسكلف فيه ، وإن ظهرت مصلحته لبادى ، إلا أى ، فقد علم الله أن لامصلحة فى فلا قدام وإن ظنها العامل ، وإن لم يحصل مدة (٢) كان فى حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه ، لم يحكم بإ بطال ذلك العمل بكا يقول مالك فى بيع المدبر إنه يرد إلا أن يعتقه المشترى فلا يرد ، فإن البيع إنما منع لحق العبد فى العتق، أو لحق الله فى العتق الذى انعقد سببه من سيده — وهو التدبير ، فإن البيد يفيته فى الغالب بعد موت السيد ، فإذا أعتقه المشترى حصل قصد الشارع فى فينه في الغالب بعد موت السيد ، فإذا أعتقه المشترى حصل قصد الشارع فى وكذلك بيع الفاصب للمفصوب ، موقوف على إجازة المفصوب منه أورد ، بالأن المنع إنها المنع أبد عالى مديم ، لأن بيع ماق المنات منعدم ، لأن بيع ماق بطود الأمهان منعدم نه وكن البيع، ولا بتأتى تلاني تصعيعه ، لأن بيع ماق بطود الأمهان منعدم نه وكن البيع، ولا بتأتى تلاني تصعيعه ، لأن بيع ماق

(٢) لمل الأصل (وإن كانحاصلا مدة أو في حكم الحاصل) يسنى مدة أيضا، فيكوذ مقابلا القسم قبله وتنطبق عليه التفاريع الآتية . فان المفوت غالباً للمتق وهو البيع في حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالمتق وأمكن تلافي مفوت المتق يسعب عتق المشترى . وإيما أننا في حكم الحاصل لأن التفويت انما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه، أما الكتابة عنى إذا لم يوجد مانع كبمض الصور التي يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه . أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلا فالمني الذي لا بجله بطلت حاصل بالفمل ، لكن لمدة وهي ما قبل خروجه حرا يسبها وأمكن التلافي بسبب الحرية . فعمل الامر في المثال وما قبله منزلا على المصلحة وهي تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافي باهدار بقاء الموجب المبطلان . ومثالا النصب والبيع والسلف مما فيه حصول المني الموجب البطلان فعلا ، ولسكنه لمدة وهي ماقبل الاجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إهدار الموجب البطلان

أسقط مشترط السلف شرطه ، جاز ماعقداه ، ومضى على بعض الأقوال . وقد يتلافى باسقاط الشرط شرعاً (١)- كما في حديث بريرة (٢) • وعي مقتضاه جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة ؟ (٣) كنكاح الشغار ، والدرهم بالدرهمين ، ونحوها . الى غير ذلك مر · _ العقود التي هي باطلة على وجه ، فيزالُ ذلك الوجه فتمضى العقدة . فعني هذا الوجه أن نهى الشارع كان لأمر ؛ فلمَّا زال ذلك الأمر ارتفع النهي، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع: إما على حكم الانعطاف(١) إن قدَّرنا رجوع الصحة الى العنمد الأول، أوغير حكم الانعطاف، إن قلنا إنَّ تصحيحه وقع الآن لاقبل • وهــذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلّبة على حكم التعبد

﴿ والثاني من الا طلاقين ﴾ أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة ، وهو الثواب. ويتصور ذلك في العبادات والعادات

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول، فلا يترتب عليها جزاء لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمربها . وقد تكون صحيحة بالاطلاق الأول ولا يترتب عليها نواب أيضاً . فالأول كالمتعبد رئاء الناس؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها نواب : والثاني كالمتصدق بالصدقة أيتبعها بالمن والا ذي . وقد قال تعالى : ﴿ يَا يُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَّ قَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَّى كَالَّذَى يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَّاءً

⁽¹⁾ ما قبله كان باسقاط مشترط السلف. أما هذا فان أهل بريرة لم يسقطوه بل بقو متمكين به ،ولكن أسقطه الشارع كا في الحديث

⁽۲) تقدم (س ـ ۲۱۵)

⁽٣) الباطُل عندهم هو ما بكون غير مشروع ألبتة، كبيع الملاقيح ،لا ماكانالنهي باعتبار وصف عارض فانه يسمى فاسدا والثاني بمكن تصعيحه فإهدار الوصف الموجب للفساد كاسقاط الزيادة في الربا . ولا يحتاج لمقدجديد كالأمثلة التي ذكرها (٤) وانسحاب آثار العقد الآول على ماتم بعد زوال الوصف

النَّاس) الآية ! (١) وقال : (لأِن أَشْرَ كُتَ لَيَحْبَطَنَ عَمَلُكُ (٢)) . وفي الحديث (٣): ﴿ أَبْلَغِي زِيدَ بِنَ أَرقَمَ أَنهُ قَد أَبِطُلَ جَهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللهُ عَلِيلِيْ إِنْ لَمَيْتُبُ ﴾ على تأويل من جعل الإبطال حقيقة (٤)

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمهنى عدم ترتب الثواب عليها ، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا . فالاول كالعقود المفسوخة شرعاً والثانى كالأعمال التى يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة ، من غير التفات المى خطاب الشارع فيها ؛ كالأكوالشرب والنوم وأشباهها ، والعقود المنعقدة بالهموى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق ، لا بالقصد الى بالحوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق ، لا بالقصد الى ذلك ؛ فهى أعمال مُقرّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن ، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا . فروعي فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقي جهة قصد الامتثال مفقودة ، فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً ؛ لأن الأعمال بالنيات . والحاصل أن هذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد ، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل ؛ فإذا غرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا و بطلت (ماعنة كُمْ يَذْفَدُ وما عند الله خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا و بطلت (ماعنة كُمْ يَذْفَدُ وما عند الله بأقي) (مَنْ كَانَ ثَهُ يعنه ، ومَنْ كان أبريد حرث الدنيانو يه منها ، وما له في الآخرة مِن نصيب) (أذ هبشم بأي) (أذ هبشم

⁽۱) فقد قضت الآية بأنهاكالمدم في الأخرة ،لانها كتراب على حجر صلد نزل عليه وابل فلم يترك له أثرا . وظاهر أن مذا باعتبار الآخرة

⁽٢) فالسادة التي حصل فيها الاشراك مع الله باطلة بالمعنين أى في الدنيا والآخرة

⁽٣) رواه أحمد _ وقد ذكره بطوله في الجزء الاول من التيدير (كتاب البيوع)ولم يذكر راويه _ وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال لفظه منكر . وليس الحديث في الموطأ وقال في تحرير الاسول رواه أحمد قال عبد الهادي اسناده جيد . وفي رواية التيسير (بشس ما شريت وبشي ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة راجع الى البيع لاجل مجهول لالتفاوت التمنين

⁽٤) يمني ويكون من الاطلاق الثاني

طَيِّبًا تِكُم في حَياتِكُمُ الدُّنيا واستَمْنَعَتْمُهما) وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة الى هذا المعنى. فن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الاعمال العادية، أن يضيفوا اليها قصدا يجدون به أعالم في الآخرة • وانظر في الاحياء وغيره

المسأن الثالثة

ماذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني يحتمل تقسما، لكن بالنسبة الى. الفمل المادى ؛ إذ لا يخلو الفعل العادى - إذا خلا عن قصد التعبد - أن يغمل بقصد أو بغير قصد . والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى. والشهوة ، من غير نظر في موافقة قصــد الشارع أو مخالفته ، و إما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفمل ، أو في الخالفة فيترك ؛ إما اختيارا ، وإما اضطرارا . فهذه أربعة أقسام

(أحدها) أن يغمل من غير قصد ، كالفافل والنائم . فقد تقدم أن هـــذا الفعل لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخير، فليس فيه نواب ولا عقاب به لأرب الجزاء في الآخرة الما يترتب على الاعال الداخلة تحت التكيف. فما لا يتعلق به خطاب تكايف لايترتب عليه ثمرته

(والثاني) ، أن يغمل لقصد نيل غرضه مجردا ، فهذا أيضاً لا ثوابله على ذلك. _كالأول، و إن تملق به خطاب التكليف أو وقع واجباً ، كأداء الديون، وردُّ الودائم والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشبَّاه ذلك • ويدخل نحت هذا ترك المهيات بحكم العليم ؛ لأن الأعال بالنيات. وقد قال فالحديث:(١) ﴿ فَانَ كانت حِجْرَ ته الى اللهِ ورسولهِ فهجرته الى اللهِ ورسولهِ . ومن كانت مِحْرَتُه الى دُنْياً 'يصيبها أو إلى امرأة ينكيحُها فهجر ته إلى ماهاجرَ إليه ، ومعنى الحديث متفق عليمه ومقطوع به في الشريعة • فهذا القسم والذي قبله باطل (١) أوله : (انما الاهمال بالنيات ، وانما لكل امرىء مانوى) . قال في التعفيب : رواء الشبيخان وأبو داود والترمذى والنسائى

مقتضى الإطلاق الثاتى

(والثالث) أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً ؟ كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانيه ، ولمّا لم يمكنه بالزني لامتناعها أو لمنع أهلها ، عقد عليها عقد ذكاح ليكون موصلاً له الى ماقصد . فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثانى ، لا نه لم يرجع الموافقة الا مضطراً ، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه ، لا من حيث أباحه الشرع _ وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول . ومثل ذلك الزكاة (1) المأخوذة كرها ، فأنها صحيحة على الإطلاق الأول ؛ إذ كانت مسقطة للقضاء ، ومبرئة للذمة ؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثاني . وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا ،أو استحياة من الناس ، أو ما أشبه هذا . ولذلك كانت الحدود كفارات فقط (٢) ؛ فلم مخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال . وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات

(والرابع) ، أن يغمل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً ، كالفاعل المباح بعد علمه بأنه مباح ، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله . فهذا القسم انما يتعين النظر فيه فى المباح . أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال ، أو المنهى عنه يتركه بذلك القصد أيضاً ، فهو من الصحيح بالاعتبارين . كما أنه لو ترك المأمور به

⁽٣) إقامة المدود من خطاب التكايف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه . وهذا بالنسبة للامام . أما باللسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها ، فلا ينتظر أن تكون له نية ، لان اقامة المحدليست من فعله . الا أنه يبقى الكلام فيها اذا طلبها كاعز رضى الله عنه والغامدية والجهنية، عطلبوا اقامة المحد للطهر من الزنا فتم الرجم ، وقال عليه الصلاة والسلام لحاله حين سب الحالديه (مهلا ياخالد فقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لففر له) ولما صلى على الجهنيهة قال له عمر رضى الله عنه : أتصلى عليها وقد زنت ؟قال له عليه الصلاة والسلام (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسمتهم . وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المففرة لاغير لانه الذى ورد فى الحديث فى هؤلاء الذين جادوا بانفسهم فله : وقد يقال ان الطلب غير اقامة الحد الذى هو من فعل الغير طلب فيه الا التكفير ، أما الطلب من المحدود كما حصل من مؤلاء فعمل آخر مستقل ، له فضله ونيته ، كما يعدل عليه قوله (أن جادت بنفسها قه) وهذا مجمل دين خطير فلا يحرم ثوا به

أو فعل المنعى عنه قصداً للمخالفة ، فهو من الباطل بالاعتبارين . فإنما يبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير ، فاختار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه ، فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه : «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول ، باطلاً بالاعتبار الثاني . وهذا هو الجارى على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر الى نفسه ، لا بالنظر الى مايستلم ، «والثاني » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ، بناء على تحريه في نيسل حظه مما أذن له فيه ، دون مالم يؤذن له فيه . وعلى هذا نبه الحديث (١) في الأجر في وط الزوجة ، وقولم : أيقضي شَهْ و تَه تُم يُؤجر الإفقال. «أرأيتم لو وضعم الى حرام!» وهد مبسوط في كتاب المقاصد من هذا الكتاب . «والثالث » أن يكون وهديحا بالاعتبارين معاً - في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل ، ومحيحا بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني - في المباح الذي هو مطلوب الترك وهذا هو الجارى على ماتقدم في القسم الأول من قسمي الأحكام . والأول بالنظر اليه في نفسه بالنظر اليه في نفسه ،

سمرٌ فصل کے

وأما ماذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثانى ، فلا بخلو أن يكون عبادة ، أو عادة . فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجدلة ، وإن كان عادة فإما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ ، أو لا ، والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام «أحدها» مالا يصحه حظ . فلا إشكال في صحته . «والثانى "كذلك ، لأن الغالب هو الذي له الحكم ، وما سواه في صحته . «والثالث » محتمل لأمرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثانى حكم المطرح « والثالث » محتمل لأمرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثانى أيضا ، إعمالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح في مرام ، أكان عليه فيها وزر ؟ تكذلك اذا وضها في الملالكان له أجر) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً . فالنفر على عكس الله

﴿ النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل ﴾ السائد العرلي

العزيمة (١) ماشرع من الأحكام الكاية ابتداء ومعنى كونها كلية أنها المختص ببعض المكافين من حيث م مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض ي كالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الاطلاق والعموم فى كل شخص وفى كل حال و كذلك الصوم ، والزكلة ، والحج ، والجهاد ، وسائر شعائر الاسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ماشرع لسبب مصلحى في الأصل يك كالمشروعات المتوصل بها الى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والاجارة ، وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنايات ، والقصاص ، والضان . و بالجدلة جيم كليات الشريعة . ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية (٢) على العباد من أول الأمر ، فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك . فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير ، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة .

(١) الهنتون على أنه لا تطلق العزيمة الا فيها كانت فيه الرخصة مقابلة لها . أما ما لا رخصة فيه بمحال فلا يطلق عليه عربية وان كان حكم ابتدائيا كليا . فالتعريف للعزيمة شأمل لها وذلك خلاف رأى الهنتين

⁽۲) لا ينافى هذا سوماياتى له فى المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الاباحة بمله العزيمة والرخصة أحكاما وضعية، فال العموم والصلاة مثلا يتعلق بهما حكم تكليل هو الوجوب مثلا ، وحكم وضعى هو كونها عزيمة أو رخصة. قال في المقالة عرب : فشارع فى الرخس حكيات كونها وجوبا أو ندبا أو اباحة وهى من احكام التكليف ، وكونها مسببة هن عدر طادى، فى حتى المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الاصل ، وهو من أجكام الوضع . فايجاب الجلد الذا فى من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسببا عن الزنا ، وعليه مشى الاهم يهدى

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب ؛ فان الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك ، فإذا وجدت اقتضت أحكاما ؛ كقوله تعالى : (فلا تَسبّوا الذين يَدْ عُون مِنْ دُونِ الله) وقوله تعالى : (ولا تَسبّوا الذين يَدْ عُون مِنْ دُونِ الله) وقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تَبنغوافَضلا مِن رَبّكم) وقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تَبنغوافَضلا مِن رَبّكم) وقوله : (فَنْ تُعجّل في يَوم مِن فلا إثم عليه . ومن تأخر فلا إثم عليه) وما كان مثل ذلك ؛ فانه تمهيد لأحصام وردت شيئاً بعد شي المحبس الماجة الى ذلك . فكل هذا يشمله اسم العزية ، فإنه شرع ابتدائي حكا (الله عنه الله الله عنه الله عنه الله عنه الله عنه الله عنه الله عنه أن المستثنيات من يحل لكم أن تأخذوا بما آ تَيْتموهُن شيئاً إلا أن يخافا أن لا يُقيا حدود الله) وقوله تعالى : (ولا تَعمُوه ن النه المشركة) ونهى (الله أن يأتين عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزام الائه واجم الى أحكام عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزام الائه واجم الى أحكام المتدائية

وأما الرخصة فما تُشرع لعذر شاق ، استثنا؛ من أصل كلى يقتضى المنع ، معالاقتصار على مواضع الحاجة فيه . فكونه مشر وعاً لعذرهوا لخاصة التي (٣) ذكرها

⁽۱) لعل أصل العبارة (فانه حكم كلى شرع ابتداء) ولا داعى للفظ حكم لان الابتداء حقيقى فى جميع هذه الامثلة ، الافى آية (علم الله أنكم) فانها من قبيل الناسخ وهو ابتدائى حكما كا تقدم له

رس بيد من من التيسير عن ابن عمر رضى الله عنه قال (وجدت امرأة مقتولة في بعض مفازى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبان) أخرجه الستة الاالنسائى مفازى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبان) أخرجه الستة الاالنسائى (٣) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الاصوليين بأن تريفهم غير مانم، وأنه لولازيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه . ولكن الواقع أنهم لم يتتصروا على هذه الخاصة، بل قالوا (ما شرع لعذر مع قبام الدليل المحرم لولا العذر) ولا يمنى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئا من القراض وما معه داخلا في الرخصة ، يمنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولا به لولا العذر، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه

علماه الأصول

وكونه شاقا فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة ، من غير مشقة موجودة ، فلايسم ذلك رخصة ، كشرعية القراض مثلا ، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض ، ويجوز حيث لاعذر ولاعجز. وكذلك المساقاة ، والقرض ، والسلم . فلا يسمى هذا كله رخصة و النكانت مستثناة من أصل ممنوع . وانما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكيات . والحاجيات لاتسمى عند العلماء باسم الرخصة . وقد يكون العذر راجماً الى أصل تكيلي فلا يسمى رخصة أيضاً . وذلك أن من لا يقدر على الصلاة نائماً ، أو يقدر بمشقة ، فشروع في حقه الانتقال الى الجلوس ، وان كان مخلا بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استشنى فلم يتحتم عليه القيام . فهذا رخصة هعقة . فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء في الحديث : « إنما جُعل الإمام ليونم به ـ نم قال : و إن صلى جالساً فصلاً واحساً أجمون (١٠) ه فصلاتهم جلوساً وقع لعذر ، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة ، بل لطلب الموافقة (٢٠) للإمام وعدم المخالفة عليه ، فلا يسمى مثل هذا رخصة ، و إن كان مستثنى لهذر

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلى ، يبيّن لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء • فلذلك لم تكن كليّات فى الحكم ، وإن عرض لها ذلك فبالمرض • فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر ، فإن عمل خان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم • هذا وإن كانت

⁽١) أخرجه فالتيسير عن الحسة الاالترمذي بلفظ: (وإذا صلى قاعدا فصلوا قموداً أجمون) (٧) هذا هو الأصلات كميلي. فصلاة الامام جانساً رخصة ، وموافقتهم له ليس برخصة

آيات الصوم نزلت دفعة و احدة ، فإن الاستثناء ثمان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجلة ، وكذلك أكل الميتة للمضطرفي قوله تعالى : (فمن اضطر) الآية 1

وكونه مقتصراً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لابد منه (۱) ، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية ، وما شرع من الرخص ، فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة ، فإن المصلى إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الأصل من إيمام الصلاة و إلزام الصوم ، والمريض اذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعداً ، واذا قدر على على مس الماء لم يتيم ، وكذلك سائر الرخص ، مخلاف القرض ، والقراض ، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة ، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا وإن المساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة ، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح ، لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر ، فيجوز للانسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة الى الاقتراض ، وأن يساقي حائطه و إن كان قادراً على التجارة عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه ، وأن يقارض عاله و إن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار ، وكذلك ما أشبهه . فالحاصل أن العزيمة راجعة الى أصل كلى ابتدائى ، والرخصة راجعة الى جزئى مستثنى من ذلك الأصل الكلى

حي فصل الله

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقاً ، من غير اعتبار بكونه لعدر شاق ، فيدخل فيه القرض ، والقراض ، والمساقاة ، ورد (١) يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها ، ولا يتوقف تعريفها عليه ، لأنه مم بالقيود قبله . بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ماأخرجه بقيد المشقة . فال كان مراده أنه لا بد منه في التعريف فنير ظاهر . وان كان مراده أنه وصف مسلازم وحكم ثابت قلرخصة فظاهر . وهو مفهوم من تعريفها عا شرع لعذر شاق، لان موضع الحاجة هوالعذر الشاق فعند زوال هذا العذر لا يوجد على الرخصة . فلا يتأتي الترخس حيلته

الصاع من الطعام في مسألة المصراة ، وبيع العربه مجرصها عرا ، وصرب الدية على العاقلة ، وما أشبه ذلك ، وعليه بدل قوله ه همي عن بيع ما ليس عدك (١١) ه و أرخص في السلم » وكل هذا مستند الى أصل الحاجيات ، فقد استركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هدا الأصل ، فيجرى عليه حكمها في التسمية ، كا جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع وهنا أيضا يدخل ماتقده في صلاة المأمومين جلوسا اتباعا للامام المعذور ، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضاً ، لكن هاتين المسألتين تستمد ال من أصل التكيلات (٢) لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرحصه و إن لم تجتمع معم في أصل واحد ، كا أنه قد يطلق لفظ (٣) الرحصة و إن استمدت من أصل الصرور يات ، كالمصلى لا يقدر على القيام . فإن الرخصة في حقه صرورية لاحاحية ، و إما كلم ناهر حاجية إذا كان قادراً عليه ، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسده وهدا كاله ظاهر

معر فصل کا

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هده الأمه من التكاليف المديظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى ﴿ رَبَّهَا وَلا تَحْمِلُ عَلَيْكَ إِصْرِهُمُ وَالْأَعْمَالُ النَّذِينَ مِن قَبْلُهَا ﴾ وقوله تعالى ﴿ وَيَصَعْ عَنْهُمُ إِصرِهُمُ وَالْأَعْلَالُ

(۱) يشير الى جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن أصحاب السمى وصححه الترمدى و لفظه الايحل سلف وبيع ، ولا شرطان في يع ، ولا ربع مالم يصمن ، ولا بيع ماليس عدك)

(۲) أى التكيلات التحسينيات . فإن الجاعة على العدوم من أصل التحسيسات وموافقة الامام فى الجلوس مكمل لها . كما أن قسمة الجيش الى فرقتين تؤديان الصلاة مع الامام تكميل لها أيضا . وليس فى المسألتين خاصة المشقه حتى بندر حافى سلك الرخصة بالمعنى الاول (٣) أى بغير الاطلاق الاول ، لان مثل هدا لا بشاتى به حكم آخر يسمى عزيمة مل إلى صلاته جالسا فى العزيمة . فالرخصة بالاطلاق الاول ، ما تكون أصل الحاجيات لا عبر فلا كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرحصة بالمعنى الاول ، وان أطلقت عليه بالمنى الذي في هذا الفصل

التي كانت عليهم) فإن الرخصة في اللغة راجعة الى معنى اللين ؛ وعلى هذ بحمل حاجا، في ومض الأحاديث (١): « أنه عليه الصلاة والسلام صنع شيئاً ترخص فيه » وعكن أن يرجع اليه معنى الحديث الآخر (٢): « إن الله أيحب أن تؤتى رخصه كا يُحب أن تؤتى عزا غه » وسيأتى بيانه وسد إن شاء الله . فكان ماجاء في هذه اللة السمحة من المسامحة واللين رخصة ، بالنسبة الى ماحله الأم السالغة من الرائم الشاقة

حَيْرٌ فصل ﷺ

وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسمة على المباد مطلقاً (٣) على هو راجع الى نيل - ظوظهم وقضاء أوطاره . فإن العزيمة الأولى هى التي نبه عليها قوله : (وما خَلَقَتُ الجِنّ والإنسَ إلاّ ليعبُدُون) وقوله : (وأُمُر أهلك عليها واصطر عليها . لانسألك رزقاً) الآية ! وما كان نحوذلك عمادل على أن العباد ملك الله على الجلة والنفصيل ؛ فحين عليهم التوجه اليه ، وبذل المجهود في عبادته ؛ لأنهسم عباده وليس لهم حق لديه ، ولا حجة عليه ، فاذا وهب لهم حقاً ينالونه فذلك كالرخصة لهم ؛ لأنه بوجه الى غير المه ود ، واعتناه ونير ما اقتضته العبودية

فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي ، على الإطلاق والمعوم على الأوامر وجوباً أو ندباً ، والنواهي كراهة أو تحريماً ، وترك (٤)

⁽۱) روى فى التيسير عن البخارى ومسلم: صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا ترخص فيه ، فتنزه عنه قوم . فبلغه ذلك فخطب فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال : (ما إل أقوام يتنزهون عن الشيء أسنعه؟ فوالله إنى لا علمهم بالله وأشدهم له خشية)

⁽٧) تقدم (ص ـ ١٢٧) (٣) عن القيود والاعتبارات التي لوحظت في الاطلاقات الشيلانة السابقة .فهر أوسع الاطلاقات الاربمة ، ولكنه على ماثرى منظور فيه الى الحاصة من أرباب الاحوال (١) هو يحل الفرق بين هذا الاطلاق وغيره

الموافقات ج ١ - م - ٢٠

كل مايشغل عن ذلك من المباحات ، فضلا عن غيرها ، لأن الأمر من الآمر من الآمر مقصود أن يُمتثل على الجلة . والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ماكن تخفيفاً وتوسعة على المكلف فالعزام حق الله على العباد ، والرُّخص حظ العباد من لطف الله . فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب ، من حيث كانا مما توسعة (1) على العبد ، ورفع حرج عنه ، واثباتاً لحظه ، وتصير المباحات - عندهذا النظر - تتمارض مع المندو بات على الأوقات ، فيؤثر حظه (٢) في الا خرى على حظه في الدنيا ، أو بؤثر حق ربه على حظ نفسه ، فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقاً لربه ، فيصير حظه مندرجاً نابعاً لحق الله ، وحق الله هو المقدم المقصود . فإن على العبد بذل المجهود ، والرب يحكم مايريد

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال ، ويعتبره أيضاً غيرهم من رق عن الأحوال ، وعليه يُربون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة ، حتى آل الحال بهم أن تحدُّوا أصل الحاجيات كلها أو جلها من الرخص ، وهو ما يرجع الى حظ العبد منها (٣) ، حسبا

⁽۱) شامل للرخصة بالمنى المعروف وبالمنى الذى أريد هنا. رقوله (ورفع حدج عنه) خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله (واثباقا لحظه) هذا ما زاده هنا على ماسبق، وهو تلك المباحات التى تشغل عن مبتام العيودية

⁽٢) أى فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يصح أن يقال أيضا إنه آثر حتى ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حقائلسه وهو المباح . وتارة يقدم المباح على المندوب ، لكن بقصد أن من حتى الله عليه الا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهذا المباح. وحينئذ يكون آخذ! للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حتى لربه ، وإن كان في ضعنه حصل حظائفسه بالمباح الا انه تاهيم. فعلى الثقدير الاثول يكون رض المباح وباعده عن عمله رأسا. وعلى الثاني بكون فعل المباح لكن على أنه حتى لربه لا لحفظ نفسه

⁽٣) وِأَمَا مَا يُرجِعُ أَلَى مِنْ أَنَّهُ مَنْهَا فَلِيسَ مِنْ الرَّحْسُ كَا أَشْرَنَا اللَّهِ

بان لك فى هذا الإطلاق الأخير . وسيأتى لهذا الذى ذهبوا اليه تقرير فى هذا النوع ان شاء الله تعالى

حی فصل کے۔

ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة ، ظهر أن منها ماهو خاص ببعض الناس ، وما هو عام للناس كلهم . فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الأول ، وعليه يقع التفريع في هذا النوع . وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا ، إذ لا تفريع يترتب عليه ، واما يتبين به أنه إطلاق شرعى . وكذلك الثالث . وأما الرابع فلما كان خاصاً بقوم لم يُتعرض له على الخصوص . إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه ، فلا يفتقر الى تفريع خاص بحول الله تعالى

المساكز الثانية

حَمَّ الرّخْصة الأباحة مطقاً (۱) من حيث هي رخصة . والدليل على ذلك أمور:

(أحدها) موارد النصوص علمها كقوله تمالى : (فَمَنِ اصْطُرَّ غَيرَ بَاغِ وَلا عاد فلا إِنْمَ عليه) وقوله : (فَمِنِ اصْطُرَّ فَي مَخْمَصة غيرَ منجانف لا مُم فإنَّ الله عَفُورٌ رَحْم) وقوله : (وإذا صَرَّ بَتُم في الأَرْض فليسَ عليكم جُنَاحٌ فأنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصلاة) الآية ! وقوله : (منْ كَفرَ بالله مِنْ قِمد إِمانِه إلا مَنْ أَكْرَ وَقَلْبُهُ مُطْمَانٌ بالإَيمان) الآية الى آخرها (٢)، وأشباه ذلك من مَنْ أَكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَانٌ بالإَيمان) الآية الى آخرها (٢)، وأشباه ذلك من

(۱) أى من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب (۲) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم . وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ، يعنى فلا غضب ولا عذاب أى فلا إثم عليه . فالترخيص العؤمن بالقول في هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والانم ، وهو معنى الاباحة على أحد المعينين في الكلام على المباح

النصوص الدالة على رفع الحرج والأيم مجرداً لتوله: (فلا إثم عليه) وقوله: (فإن الله غفور رحيم) ولم برد في جيعها أمر يتنضى الإقدام على الرخصة ، بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة ، وهو الأيم و المؤاخذة ؛ على حد ماجا في كندير من المباحات بحق الأصل ، كنوله تعالى : (لا جناح (۱) عليكم إن طَلَقتُم النَّساء مالم تَمَسُّوهُنَ أو تَفَرضوا لهُنُ فريضة) (ليس عليكم عليكم إن طَلَقتُم النَّساء مالم تَمَسُّوهُنَ أو تَفَرضوا لهُنُ فريضة) (ليس عليكم خطبة النَّساء) الى غير ذلك من الآيات المصرحة محرد رفع الجناح ، و بجواز، الا قدام خاصة . وقال تعالى : (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر (۱)) وفي المديث (۱) : « كنا أنسافر مع رسول الله على فلك كنيرة ومنا المُتم ولا يُعيب (۱) ومضاً على بعض » والشواهد على ذلك كنيرة والثاني) أن الرخصة أصلها التخفيد عن المكلف ورفع الحرج عنه والثاني) أن الرخصة أصلها التخفيد عن المكلف ورفع الحرج عنه

(۱) أى لاتبعة مهر، فلا تطالبون به الا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بدرض له ولو مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر. وقبل لا وزر ، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه لا يجوز، فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كاترى ، اذا نظر فيه الى بقية السكلام . وكلام المؤلف مبئى على المعنى الثانى

(٢) لَمَا تَحْرِجُوا عَنَ التَجَارَةُ فِي مُوسَمُ الحَجِ لانهَا تَسْتَدَعَى جِدَالاً وقد نهوا عن الجُدال ، سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية

(٣) أى إن فطر فعليه عدة ، لكنه لم يأت فيه بمايتتفى جواز الاقدام عليه. وظاهرأن الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف ، لكن مابعدها وهو قوله تعالى (يريد الله بكم الميسر)معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إنم الافطار في المرض والسفر ، وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف. أما مجرد عدم ذكر حكم الافطار من وجوب أو حرامة فلا يفيد المطاوب ، وتامل

(1) قال الشوكانى فى نيل الاوطار: الحجة الثالثة مافى صحيح مسلم وغيره (ان الصحابة كانوا يسافرون مع وسول الله صلى الله عليه وسلم فنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم الصائم ومنهم المفطر لا يميب بعضهم على يعض) - كذا قال النووى شرح مسلم ولم تجدى صحيح مسلم قوله (فنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه الا أخاديث الصوم والافطار الموهو كما قال الشوكاني

ره) من أقصر على لغة فيه (٦) وذلك يدل على الاباحة حتى يكون من ثقل التكليف فى معة واختيار: بين الأخذ بالعز عة، والأخذ بالرخصة. وهذا أصدله الإباحة أب كقوله تعدلى: (هو الذى خَلَقَ لَكُم مافى الأرض جميماً) (قُلُ من حَرَّمَ زِينةَ اللهِ الني أُخرِجَ إِمبادهِ والطيباتِ مِنَ الرِّزق) (متاعاً لَـكُم ولانعامكم) بعد تقرير نع كثيرة. وأصل الرخصة (١) السهولة، ومادة رخص السهولة واللين: كقولهم شى لارخص بين الرخوصة، ومنه الرُّخص ضد الفلاء، ورُخص له فى الأمر فعرخص هو فيه ، إذا لم يُستقص له فيه فال هو الى ذلك، وهكذا سائر استعال المدة

(والثالث) أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو ودو با لكانت عزائم لارخصاً . والحار بضد ذلك . فلواحب هو الحتم واللام الذي لاغيرة فيه والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر ، ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات إبها شرعت التخفيف والتسهيل ، من حيث هي مأمور بها . فإذا كان كذلك ثبت أن الجع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . وذلك يُبتين أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة

فان قيل هذا معترض من وجهين :

أحدها أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة ؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والا يم عن الفاعل للشيء ، أن يكون ذلك الشيء مباحاً ، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً . أما أو لا فقد قال تعالى : (إن الصَّغَا والمَرْوَةُ مِنْ

(1) اى وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى ، كا ى الحديث (إن الله يحب ان توتى رخصه كما بحب ان توتى عزائمه) . وكثيرا ما يرجمون فى بيان المانى الشرعية الى معرفة الممانى اللغوية . لكن ماهنا حكم شرعى وكون الاحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها الى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استثناسا لادليلا فى مسألة اصولية والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسرله من أدلته قوية وغيرها ، الا انه لا أنها من صلب الادلة كظاهر صنيعه هنا

شمائر الله و تَحْن حَبّ البيتُ أو ا عتمر فلا أجناح عليه أن يَطَوّف بهما) وهما عما يجب الطواف بينهما . وقال تمالى : (ومَنْ تأخّر فلا إنم عليه لِمَن اتقى) والتأخر مطوب طلب الندب ، وصاحبه أفضل عملا من المتعجّل . الى غير ذلك من المواضع التى في هذا المعنى ، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على أسباب ، حيث توعوا الجناح كا ثبت في حديث عائشة (١١) لأنا نقول : مواضع الإباحة أيضا نزلت على أسباب ، وهى توم الجناح كقوله تمالى : (ليس عليكم جناح أن تَبْتَغوا فضلاً مِنْ رَبّكم) وقوله : (ولا عَلى أنفُسِكم أن تأكلوا (١٢) من أبيوتكم) الى آخرها . وقوله : (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج مرج ولا على المريض حرج) (ولا أجناح (٣) عليكم فيها عرضتُم به مِن خطبة النساء) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج . وإذا استوى خطبة النساء) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج . وإذا استوى الموضوعان ، لم يكن في النص على رفع الاثم والحرج والجناح دلالة على حكم الموضوعان ، لم يكن في النص على رفع الاثم والحرج والجناح دلالة على حكم والثانى أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها . فالمضطر إذا خاف المملاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية ، ونصوا على طلب المملاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية ، ونصوا على طلب المملاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية ، ونصوا على طلب المملاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية ، ونصوا على طلب المملاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات المافر إنه فرض أو سنة أو

(۱) الحديث بطوله فىالبخارى (باب وجوبالصفا والمروة) وهوخاصها ية(إنالصفا). أم قوله (ومن تأخر فلا اثم عليه) فانه_كما جاء فىروحالما فى ددعلى الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتأخر

⁽٣) لم أرقى كتب التنسير وألحديث وأسباب النزول ذكرا لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيدأنهم توهموا الحرج. وهو يشمل أو ما يفيدأنهم توهموا الحرج. فلذا قال: هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج. وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل ونزلت الآيات لنفي ذلك التوهم ، وما كان شأنه ذلك وان لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سببا للنزول. فيكون ذكر هذه الآية وجيها. لكنه لا يناسب قوله في الدخول على هذه الآيات (مواضع الاباحة أيضا نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كقوله تعالى الغ) فلعله يريد التوهم ولو شأنا وان لم يكن سببا لهنزول

مستحب . وفي الحديث (أنه الله أيعب أن تُوتِي تُحَسُه (٢) وول ربَّناتمالى: (يُريدُ اللهُ بِكُمُ الهُسرَ ولا يُريدُ بِكُمُ المُسرَ) الى كشير من ذلك . في الم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل

فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع الرج والا ثم في وضع اللسان إذا تجرد عن القرائ ، يقتضى الإذن في التناول والاستعال . فاذا تحليناوالله كان راجماً الى معنى الإذن في الفعل على الجلة . فان كان لرفع الجناح والحرج سبب خاص ، (فَلَمنا) أن تحمله على مقتضى اللفظ لاعلى خصوص السبب . فقد يتوهم فيا هو مباح شرعا أن فيه إلماً ، بناء على إستقرار عادة تقدمت ، أو رأى عرض يم كما توهم بعضهم الإثم في الطوف بالبيت بالثياب ، وفي بعض المأكولات عرض يم كما توهم بعضهم الأثم في الطوف بالبيت بالثياب ، وفي بعض المأكولات حتى نزل : (قُلُ مَنْ حَرِيم زينة الله التي أخرج لعباد و والطيبات مِن الرزق) وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر في الآبة ، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك . فكذلك قوله : (فلا أجناح عليه أنْ يَطَوق أن يهما) يعطي معنى الإذن . وأماكونه واجاً (٣) فأخوذ من قوله : (إن الصفا والمروق من شمائر الله) أو من دايل آخر . فيكون من قوله : (إن الصفا والمروق من شمائر الله) أو من دايل آخر . فيكون النبي عام النظر عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن محمله (٤) على خوص السبب ، قطم النظر عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن محمله (٤) على خوص السبب ،

⁽۱) تقدم (س ـ ۱۷۲)

⁽٧) أى والمباح الصرف لا تتعلق به عبة الله تعالى . وأيضا إرادته تعالى لنا البسر وعبته لذلك تقتضى أن الرخس مجبوبة له تعالى .وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلبالمندوب (٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتنه صلاة الظهر مثلا وظن انه لا يجوز قضاؤها عند الشروب فيقال له : لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت . فالفرض إجابته بمقدار مايدفع شبهته ، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه

⁽٤) أي فيكون إلمراد منه الطلب والوجوب ، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف ، لمسكان إساف ونائله (الصنمين اللذين كانا يتمسح بها أهل الجاهلية فوق الصنا والمروة)فنزلت الآية بطلب السمى ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم . ويكون قوله من شعائر الله صارفا للفظ (لاجناح) عن أصل وضعه من رفع الاثم فقط

و يكون مثل قوله فى الآية: (من شمائر) قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه فى أصل الوضع أما ماله سبب مما هو فى نفسه مباح ، نيستوى مع مالا ببب له فى معنى الإذن . ولا إشكال فيه . وعلى هذا الترتيب يجرى القول فى الآية الأخرى (١) وسائر ما جاء فى هذا المعنى

والجواب عن الثانى أنه قد تقدم أن الجع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب الى عزيمة أصلية (٢) ، لا إلى الرخصة بعينها . وذلك أن المضطر الذى لايجد من الحلال مايرة به نفسه ، أرخص له فى أكل المينة ، قصداً لرفع الحرج عنه ، رد النفسه من ألم الجوع . فا ن خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها ، كان مأموراً بإحياء نفسه . لقوله تمالى : (ولا تَقْتُلُوا أنفُكَ كما هو مأمور باحياء غيره من مثلها ، إذا أمكنه ثلافيه به بل هو مثل من صدف شفا أجرف يخاف الوقوع فيه ، فلا شك أن الزوال عنه مطلوب ، وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لايسمى رخصة بالأنه راجع الى أصل كلى ابتدائى . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة ، هو ممو ر بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، و إن سمى الميتة ، هو ممو ر بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، و إن سمى

(١) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظيه لصرف اللفظ عن ظاهره اذا اعتبرنا السبب وجها المطلب . نعم فيها قرينة حاليسة وهي نفس السبب وهو أن بمضهم كان يسؤنم المتأخر

⁽٣) قال الأمدى أكل الميتة حال الاضطرار وان كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء المهجة فرخصة من جهة مافي الميتة من الحبث المحرم، وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاما حالة الاضطرار، وكلام المؤلف يخالفه، اذ جمله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل الى التلف، وعزيمة اذا وصلت المسائة لتلف النفس ، لرجوعها لأصل كلى وهو وجوب الحافظة على النفس، هذا ما يقتضيه بيانه الاول. لكنه قال آخرا (وان سمى رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكائنه في حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين، وحينكذ يرجع الى كلام الا مدى. ويوضحه الحاصل بعده. الا أنه لا يبق لقوله أولا (وذلك أن المنطرس الى قوله خانخاف) فائدة في هذا المقالم

رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه

⁽١) الحديث أخرجه الستة الا النسائمي كما في التيسير .وتمامه (ثم أتمها في الحضر وأقرت صلاة المسافر على الفريضة الاولى)

⁽۲) أي بل لابد فيه من قيد (مستثنى من أصل كابي يقتضى المنع) كما سبق له . واذا كان الذي فرض أولا هو الركمتين فقط فيكون هو الائصل فلا رخصة

⁽٣) اى وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت

⁽٤) في الفصل اللاحق المسألة السابعة

⁽٥) فلا يلزم من كونه عبوبا الا يكون مباحا وان يكون مطلوبا كما هو مبق الاعتراض

المُسْر) وما كان نحوه ، فكذلك أيضاً ؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج . و بالله التوفيق

ול_ו ניונוש

ان الرخصة إضافية لا أصلية ؛ بمعنى أن كل أحد فى إلأخذ بها فقيه ننسه، ما لم يحد فيها حد شرعى فيوقف عند... وبيان ذلك من أوجه:

وأحدها الموال المنطقة المنتاء والمشاق تختلف بالقوة والضعف الموال المنطقة المناه و بحسب الأحوال و بحسب قوة العزائم وضعفها و بحسب الأزمان و بحسب الأعمال فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة ، في رفقة مأمونة ، وأرض مأمونة ، وعلى بطء ، وفي زمن الشتاء و قصر الأيام كالسفر على الضد من ذلك ، في الفطر والقصر . وكذلك الصبر (٢) على شدائد السفر ومشقاته بختلف : فرب رجل جلد ضرى على قطع المهامه ، حتى صارله ذلك عادة لا يحرج بها ولا يتألم سببها ، يقوى على عباداته ، وعلى أدائها على كالها ، وفي أوقاتها ، ورب رجل بخلاف ذلك . وكذلك في الصبر على الجوع والعطش . و يختلف أيضا رجل بخلاف ذلك . وكذلك في الصبر على الجوع والعطش . و يختلف أيضا عاحتلاف الجبن والشجاعة ، وغير ذلك من الامور التي لا يقدر على ضبطها وكذلك المريض بالنسبة الى الصوم والصلاة والجهادوغيرها و إذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حد محدود يطرد في فيع الناس ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة ، فاعتبر السفر هيع الناس ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة ، فاعتبر السفر

(١) لو حذفت الواو وجمل ما بعدها من الحيثيات أسبابا اللقوة والضعف في المشقة الكال أوجه

⁽٣) مَا قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفا باختلاف الازمان والأحوال الخارجــة عن صفات الشخص . وهذا بيان لاختلاف العزائم ، ويصع أن يكون راجما لاختلاف الأحوال يقطم النظر عن قوة الارادة وضعفها ، ويكون مرجمه التمود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه

لأنه أقرب مظان وجود المشقة ، وترك كل مكاف على ما يجد ، أى إن كان قصر أو فطر ففى السفر • وترك كثيراً منها موكولا الى الاجهاد ، كالمرض • وكثير من الناس يقوى فى مرضه على مالا يقوى عليه الآحر • فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى أحد الرجلين دون الآحر • وهذا لامرية فيه • فإذاً ليست أسباب الرخص بدا - لمة يحت قانون أصلى ، ولا ضابطما حوذ باليد ، بل هو إضافي لنسب الى كل مخاطب فى نفسه • فم كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ، ولا تخل حاله بسببه ، كما كانت العرب ، وكما ذكر عن الأولياء ، فليست إباحة المين للمناه على وران من كان مخلاف ذلك (١) • هذا وجه

والثانى إلى أنه قد يكون العامل المكاف حامل على العدمل ، حى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس . وحسد ك من ذلك أخبار الحبيين الذن صابروا الشدائد ، وحلوا أعباء المنقات من تلقاء أنفهم ، من إلاف مهجهم إلى مادون ذاك ، وطالت عليه م الآماد وهم على أوّل أعماله ، حرصاً عليها واغتناماً لها ، طمعاً في رضى المحبوبين ؛ واعتروا بأن تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم ، بل لذة لهم ونعيم ؛ وذلك بالنسبة الى غيرهم عداب شديدوألم اليم فهذا من أوصح الأدلة على المشاق تختلف بالسب والإضافات . وذلك يتضى بأن الحكم الميني عليها مختلف بالنسب والإضافات

والثالث ؛ مايدل على هذا من الشرع ؛ كالذى جاف وصال الصيام و العلازمان فى العباد ت . فان الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد ، ثم فعله مَن بعد النبي عَلَيْكَ ، علما بأن سبب النهى -- وهو الحرج والمشقة - مفقود فى حتمم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالحم الصيام لا يصدهم ذلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم ، فلا حرج فى حتمم ؛ و إنما الحرج فى حق من

⁽١) أى فمن تختل حاله بجبعليه الترخص، ومن لا تختل وتلجقه المشقة فقط بكون مخيرا. هذا مراده فلذا لم يقل (فلا يترخص في أكلها) بعد وصفه بالمضطر

يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته وحاجاته. وهذا ممى كو سبب الرخصة إضافياً. ويلزم منه أن حكون الرخصة كدلك ۽ لكن هـذا الوجه استدلال. يجنس المشقة (1) على نوع من أواعها. وهو غير منتهض إلا أن يجع منضاً الى ماقبله. فالاستدلال المجموع صحيح حسما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة

فان قيل (٢). الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في المكلف، بحيث لايقدر بسببه على التفرغ المادة ولا لعباءة ، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أمر به ي أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مغلوب صبره ومهزوم عنى حسب ما أكان الأول فظاهر أبه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً (٣) أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم ، بل عزيمة . وإن كان الثاني فلا حرج (٤) في العمل ولا مشقة ، إلا ما في الأعمال المعتادة . وذلك ينفي كومه حرجاً

(١) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق . فالمشقة فياتقدم تقتضى الترخس ، وهما المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلى وهو النهى عن الوصال ، وعدم المشقة بجملهم يترخصون بفعل المنهى عنه . وهو أيضا ليس حكما سهلا انتقل اليسه من حكم صعب . فليست من مواضع الرخصة. الا انه على كل حال وجدفيه نوع من المشقة ينبنى عليه حكم في اجبهادهم . فالاستدلال به على أن المشقة في النوع الاول تحتاف باختلاف الاحوال والاشخاص يكون استدلالا بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة . فيكون من الاستدلال بالمطلق على المتيد من حيث هو متيد، أو بالمام على الحاص من حيث هو خاص . ودلك لا يصبح كما يأتى . الا ان يجمل منضا ألى ما فبله فيفيد مجرد ان المشقة تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص وان كان لا يفيد أن ذلك في موضوع الرخصة الممروفة فتنبه

(٢) هذا السوَّال وإن كان وارداعلى أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب اسكن لمناسبة الكلام في المشقة سع أن يذكر هنا

(٣) أى فيما يعجز فيه عن اصل العبادة والعادة .وقوله (أوندبا) أى إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملا على حسب الأمر اله

(٤) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فكيف مع هذا يقال : لامشقة الا ما فى الاعمال المعتادة؟ وذلك ينفى كونه حرجا ينتهض علة للرخصة . فوضع السؤال هكدا غير وجيه. فتسأمل

ينتهض علة للرخصة . و إذا انتنى محل الرخصة فى القسمين - ولا ثالث لمها - ارتفعت الرخصة من أصلها . والاتفاق على وجودها معلوم . هذا خلف . في انبنى عليه مثله

فالجواب من وجهين :

وفرأ حدها هو أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر ، الأنه يتنضى أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً ، إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذ البحث جرفيها فاذا كان مشترك الالزام لم يذ هض دليلا الم يعتبر في الالزامات

و الثانى به أنه إن سلم ذلا يلزم السؤال لا مرين: «أ. دهما» أن انحصار الرخص فى القدمين لادليل عليه ؛ لا مكان قسم الله بينهما ، وهو أن لا يكون الحرج ، وثراً فى العمل . ولا يكون المكلف رخى البال (٢ عنده . كل أحد يجد من نفسه فى المرض أو السفر حرجا فى العوم ، مع أنه لا يقطع عن سفره ، ولا يخل به فى مرضه ، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل . وكذلك سائر مايعرض من الرخص جار فيه هذا التقسم ، والثالث هو محل الإباحة ، إذ لاجاذب يجذبه لأحد الطرفين « والآخر » أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من لأحد الطرفين « والآخر » أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من لايدكر في طريق الالزام

(۲) هو الذي قال فيه مغاوب صبره مهزوم عزمه

(٣) راحم القوله واذا كانت مأمورا بها فلا تكون رخصة). فالحواب الاول يراعى انهناك معلا للم نصة التى الكلام فيها وهى المناحة ، لوجود فسم ثالت لم يذكره في السؤال ، على ما فيه مما أشر نااليه. والجواب الثانى ترق على هذا يقول : الرخصة موجودة حتى في المأموريه ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه وخصة. فجهة المزعة ظاهرة من نفس الطلب ، وحهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل اليه من حكم صميم بقاء دليل الصمب مممولا به في الجلة . وانح قلنا في الجلة لانه ليس معمولا به في حتى الشخص الذي طولب بالرخصة . ولا يخفي عليك انهم اشترطوا بقاء الممل به في حتى الشخص نفسه ، والا لخرج عن كونه رخصة الى كونه عزيمة . قال المهرى : إن المكلف اذا لم يبتى مكلفا عند طرو المدرلم تثبت رخصة في حقه ، لان الرخصة انما تكون في الاحكام التكليفية ، والتكليف شرطاها ، فلا يكون عدم تحريم اجراء كلة الكفر على المان المكره وخصة في المشال في المان المكره وخصة ، لان الاكراه عنم الشكليف ، ومشله يقال في المان المنبر ،عدم تحريمه ليس

جهة كونه رخصة ؛ بل من جهة كون العزيمة لايقدر عليها ، أو كونها تؤدى إلى. الإخلال بأمر من أمور الدبن أو الدنيا . فالطلب من حيث النهى عن الإخلال ، لامن حيث العمل بنفس الرخصة . ولذلك بمهى (1 عن الصلاة بحضرة الطعام ، ومع مدافعة الأخبثين عونحو ذلك (٢). فالرخصة (٣ باقية على أصل الإ باحة من حيث هي رخصة ، فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق . وقــد مرُّ بيان جهتي الطاب والإباحة. والله أعلم

المسأل الرابعة

الإماحة المنسوبة الى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج. أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين النعل والترك؟

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج ، لا بالمني الآخر . وذلك ظاهر في قوله تمالي (فَمْنِ اضْطُرُ عَيرَ باغٍ ولا عاد فلا إنَّمَ عليه) وقرله في الآية الأخرى: (فإنَّ الله غَفُورٌ رحيمٍ) فلم يَذكر في ذلك أن له الفسل والترك، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم. وكذلك قوله: (فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضًا أَوعَلَى سَفَرٍ فَعَدَّةٌ مِنَ أَيَّامٍ أَخَرٍ) وَلَمْ يَقَلُّ : فَلَهُ رخصة . يمني لان الدليل القائم على التحريم ليس باقيا بالنسبة لهذا الشنخس، فلا رخصة الاحيث يبق دليل الصعب معمولاً به بالنسبة الشخص نفسه . وبهذا تعلم ما في هـــذا الجواب الثاني . هذا ولا يذهب عنك أنه عرّف الرخصة بما ينطبق علىهذا فقال (ماشر عمن الاحكام لعذر شاق استثناء من حكم كلي) فلا يرد عليه ما تقدم

(١) عن عبد الله بن عمد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضي الله عنها فجيء بطسام فقام القاسم بن محمد يصلي .فقالت : سمَّت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لا صلاةً بمضرة طمام، ولا لمن يدافعه الاخبثان) ... أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اه تيسير (٢) كالصلاة في ألا أرض المفصوبة. يُعني فهناكُ جهتانُ تــلطعلي احدامًا الطلب والعزيمة. وعلى الأخرى الرخصة. كما توجه النهى والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتهن ولا مانعمن ذلك مادامت الجهة لم تتحد. فالفرض تقريب الجواب بذكر شبيه بالمقام (٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول. أما الثاني فلم يبين فيه الأأن الترخيص له جهة غيرجهة الطلب. أما كونه مباحا في هذه الحالة فانه لم يبينه هذا اعتمادا على ماسبق ولذا التربيب المان التربيب المان التربيب المان التربيب المان الما

قال (وقد مر بيان الخ)

الفطر، ولا فليفطر (1) ، ولا يجوز له ؛ بل ذكر نفس العذر وأشار الى أنه إن أفطر فعدة من أيام أخر. وكذلك قوله : (فليس عليكم مُجناح أن تقصر وا . فليس عليكم مُجناح أن تقصر وا . فليس المراد القصر من عدد الركعات ، ولم يقل : فلكم أن تقصروا ، أو فإن شئتم فاقصروا . وقال تعالى فى المكره : (مَن كَفَر بالله مِن بعد إيمانه إلا من أكره - الآية الى قوله : ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله) فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه ، ولا عذاب يلحقه ، إن تكام بكامة الكفر وقلبه مطمئن بالا عان و ولم يقل : فله أن ينطق ، أو إن شاء فلينطق . وفي الحديث (٣ : أكذب المرأتي ? قال له : « لاخير في الكذب » قل له . أفأ عد ها وأقول له ا؟ - قال نه « لا خياح عليك (٤) » ولم يقل له مَم ، ولا افعل إن شئت

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجهور أو الجيم يقولون: من لم يتكلم بكامة الكفر مع الاكراه مأجور وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافى ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره (٥) من المواضع المذكورة وسواها.

(١) هذا ليس ظاهرا ، لائن الكلام في أنه لم يذكر لفظا يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الائمر أو النهى. وهو أيضا خلاف صنيعه السابق واللاحق

والمرسمين (٧) لسب الى طاوس والضحاك أن القصر يرجم لأعوال المملاة من الايماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى اى وجهشاء. وحينئذ يبق الشرط فى الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتتكم) الاانه على هذا أيضاً تكون رخصة ،فلهذا قيد بقوله على القول النخ ؟

⁽٣) أخرجه مالك كما في التيسير
(٤) يقتضى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوظء رخصة للزوج باللسبة لامرأته
(٥) تقدم له في مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب. الا انه يقى
الكلام في قوله (فكذلك عيره) الذي يقتضى أن الجهور أو الكل قائلون بان توك الرخصة
أفضل، مع أن ابا نحنيفة يقول بوحوب القصر واللعطر، وتسمى رغصة اسقاط بحيث لا يصح منه
الاتجاء والسيام، والشافسي يقول اذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا افضل من الصيام والاتمام،

وأما الاباحة التي يمعني التخيير فني قوله تعالى: (نِساؤكُم حَرْثُ لَكُم فَأْ تُوا حَرْثُكُم أَنَّى شِدُّم) يريدكيف شئتم: مقبلة ، ومدبرة وعلى جنب . فهذا تخيير واضح . وكذلك قوله: (وكلا مِنها رَ غداً حيثُ شِدَّتُم) وما أشبه ذلك ، وقد تقدم في قدم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين فان قيل: ما الذي ينبني على الفرق بينهما ؟

قيل ينبنى عليه فوائد كثيرة ، ولكن المارض فى مسألتنا أنا إن قلنا الرخصة عبر فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب الخير وليس كذلك إذا قلنا إبها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها ، إذ رفع الحرج لايستلزم التخيير . ألا ترى أنه موجود مع الولجب . و إذا كان كذلك ، تبينا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعنن المقصود شرعاً . فاذا عمل بها لم يكن بين المعذور وبين غيره فى العمل بها فرق ، لكن العذر رفع التأثيم عن المنتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال . وسيأتى لهذا بسط إن شاء الله تعالى

المسألة الخامسة

الترخص المشروع ضربان :

وأحدما كه أن يكون في مقابلة مشقة لاصبر عليها - طبعاً ، كالمرض الذي يمجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلا ،أوعن الصوم لفوت الناس - أو شرعاء كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إنمام أركانها وما أشبه ذلك

﴿ والثانى ﴾ أن يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها • وأمثلته ظاهرة

قال عياض في الاكهال: (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر أصحابه وأكثر الماياء ا

قاما الأول فهو راجع الى حق الله ، فالترخص فيه مطاوب . ومن هنا جاء :

لا ليس مِنَ البِرِّ الصيامُ في السقر (١) و إلى هذا المعنى يشير النهى عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . : « و إذا حضر المشاه وأنيمت الصلاة فابد وا بالعشاء (٢) الى ما كان يحو ذلك فالترخص في هذا الموضع ملحق بهذا الأصل (٣) . ولا كلام أن الرخصة همنا جارية مجرى العزام ولا جله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف ، ون من لم يسعل ذلك فات دخل النار

وأما الثاني فراجع الى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله وتيسبره بحظ؟ الا أنه على ضربين: « أحدها » أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال الشقة أو عدمها ، كالجع بعرفة والمزدلفة. فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحق بالعزائم، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم ؛ حتى عده الناس سنة لامباط. لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة. إذ الطلب الشرعى في الرخصة لا ينافي كونها رخصة ، كا يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر ، فإذا هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة ، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطاوبة طلب العزائم « والثاني » أن لا يختص بالطلب، بل يبقى على أصل التخفيف و رفع الحرج ؛ فهو على أصل الإ باحة . فللمكلف الأخذ بأصل الديمة و إن تحمل في ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرة فلا حاجة إلى إبرادها.

⁽۱) أخرجه فى التبسير عن الحسة الا الـترمذى بلفظ (الصوم) ــ أقول : روايةالنسائى وابن ماجه بلفظ (الصيام) كاذكرها المؤلف

⁽٢) أخرجه في التيسير من الشيخين بالتقديم والتأخير في الجلتين ــ وفيه رواية أخرى عن الستنة الاللسائل (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالمشاء) عن الستنة الاللسائل (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة والاتيان بها على كلما مع (٣) فهو راجع الى حق الله لا ثه لا يتأتى الحضور في الصلاة والاتيان بها على كلما مع

جِدَهُ الْأُمُورَ : جِدَهُ الْأُمُورَ : مِنْ الْمُثَارِّةِ فِي أَنْ الْمُثَارِّةِ فِي مِنْ الْمُثَارِّةِ فِي أَنْ

فإن تشوّف أحد الى التنبيه على ذلك فنقول:

أما الأول فلأن المشقة إذا أدت الى الاخلال بأصل كلى ، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة ، إذ قد صار إلكمال العبادة هنا والا تيان بها على وجهها يؤدى الى رفعها من أصلها (1)، فالا تيان بما قدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطاوب. وتقرير هذا الدليل مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب

وأما الثانى فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدايسل يدل على طلب العمل بها على الخصوص ، حرجت من هذا الوحه عن أحكام الرخصة فى نفسها ؟ كا ثبت عند مالك طلب الجم بعرفة والمزدلفة. فهذا وشبهه مما احتص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه

وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح في الإذن (٢) في الرخصة ، أو في رفع الاثم عن فاعلما

المئسانيز الساوسة

حيث قيل (٣) بالتخيير (١) بين الأخذ بالعزيمة والأخد بالرخصة،

(۱) أى عدم تحصيلها • هذا فيما كان المعجز فيه بالطبيع. أما ماكان المعجز فيه شرعاكاً مثلته المتقدمة فيكون رفعاً للكمال لا للاصل. وتأمله، فإن الحضور في الصلاة ليسركنا. وقوله (إيمام أركا سها) إن كان معناء هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر. وإن كان معناء الاكهال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله

(٣) مَاتَقَدَمْ لَه مَنْ الآدَلَةَ وَاصْعَ فَورَنْعَ الآثم لا ق الآذَن غايته أنه في آخر المسألةالرابعة بني على كلٍ مِن الوجهين فائدته فراجعها

(٣)وأما إذا قيل برفع الاثم عن فاعلها فالظاهر أنالرجعان أخذاَلمزيمة بماتقدم له ق آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال : (وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المنموم لانه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهى الكلى على الجلة) غير أن رجعان العزيمة يحتاج الى تقييد بما اذا لم تصرالرخصة مطلوبة شرعا كالجم بمزدلفة مثلا

(4) مع كونه لم يرتش هذا، وأقام الدليل على أن الاباحة في الرخمة بمعنى رفع الحرج، ولم يقم على هذا التخيير دليلا فرعيله ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة. ويبق الكلام في الحراد بالترجيع بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الاحب والمثاب عليه في نظر الشارع؟ ويدل على هذا ما يأتى له في أدلة ترجيع الاخذ بالعزيمة المنيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله،

فللترجيح بينهما مجال رحب ؛ وهو محل نظر. فلنذكر جملا مما يتملق بكل طرف من الأدلة .

فأماً الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى ، لأ مور:

ورود الرحصة عليه وإن كان مقطوع به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوع به وورود الرحصة عليه وإن كان مقطوع به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع . وهذا المقدار بالنسبة الى كل مترخص غير متحقق إلا في القسم المتقدم (۱). وما سواه لا يحقق فبه ، وهو موضع اجتهاد ، فان مقدار المشقة المباح من أجلها الترخص غير منضبط . ألا برى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فا كثر ، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن . وعلة القصر المشقة ، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه المن من قصر في عليه الاسم ، فكان منهم من قصر في عليه الاسم ، فكان منهم من قصر في وتتعارض فيه الظنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضي هذا وتتعارض فيه الظنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضي هذا أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب

﴿ والثاني ﴾ أن المزعة راجعة الى أصل في التكليف كلى ، إلا نه مطلق عام على

وأن الامر بالمعروف مستحب وإن أدى الى الاضرار بالمال النع. واذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون منا تخيير؟! وقد تقدم له في المسألة الاولى في المباح بمني الخير فيه سبعة ادلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للسباح الخير فيه. وما عورضت به الأدلة دفعه كله ، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك. فلم بيقالا أن يكون غرضه بالترجيح مناأمر آخر غير كو نه مجبوباللمارع ومطلوبا ومثابا عليه . فلينظر ماهو مهي كو نه أولى وأرجع في نظر الشارع غيره المانى ؟حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق. فقد يقال إن مراده بالترجيح الاخذ عا هو أحوط فقط وان لم يكن فالفا بلغ الاستحباب والثواب هليه، كا يشير اليه قوله (وهو محل الترجيح والاحتياط) . ولكن بيق الكلام في الأدلة الاحتية. وسيأتي يشير اليه قوله (وهو محل الترجيح والاحتياط) . ولكن بيق الكلام في الأدلة الاحتية وسيأتي له حقى آخر المسألة السابعة قبل الفصل الاول _أن الأحروية في الاخذ بالعزيمة نارة تكون بمني الوجوب. فتنه للتوفيق بين كلامه في هذه المواضع، فانه يحتاج الى فطئة وقوة ذا كرة المجمع بين أطراف الكلام في هذه المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة المجمع بين أطراف الكلام في هذه المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة المجمع بين أطراف الكلام في هذه المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة المجمع بين أطراف الكلام في هذه المقام الذي طالت جولته فيه الى فعدا المقام الذي طالت ولا في هذه المقام الذي طالت وهو ما ألحق بالعزاقم مقسميه وقوله (وماسواه) هو القم الثالث

الأصالة في جميع المكافين . والرخصة راجعة الى جزئى بحسب بعض المكلفين من له عذر، وبحسب بعض الآحوال وبعض الأوقات في أهـل الاعدار، لا في كل حالة ولا في كل وقت ، ولا لكل أحد • فهو كالمنزس الطارى ع الكلى . والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض امر ي الر بزت ا فالكلي مقدم ؛ لأن الجزئي يقتضي مصاحة جزئية ، والكلي يفنصي المسحة كلية ولا ينخرم نظام في العالم بأنخرام المصلحة الزئية ؛ بخلاف ما النا قد ماعتبار المصلحة الجزئية، وما المصلحة الكاية ينخرم نظام كاينه . فسألتن كذلك. إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمركل ثات علمه . والرخصة إنما مشروعينها أن تكون جزئية، وحيث بتحقق الموجب وما فرضا الكلام فيه (١) لا يتحقق في كل صورة تفرض الا والمعارض الكلي ينازعه • فلا ينجى من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكلي ، وهو العزيمة ﴿ والثالث ﴾ ماجاء في الشريعة من الأمر (٢٠) بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهى مجرداً ، والصبر على حلوه ومرّه ، و إن انتهض موجب الرخصة • وأدلة ذلك لاتكاد تنحصر . من ذلك قوله تعالى : (الَّذينَ قال لهمُ الناسُ إنَّ الناسَ قد جَمَوا لَكُم فَاخْشُوهم) فهذا مظنة التخفيف، فأقاموا على الصبر والرجوع الى الله ، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به (٣) . وقال تعالى : (إذْ جَاءُوكم مِن فَوقِكُم وَمِن أَسْفُلَ مِنكُم وَإِذْ زَاغَتِ الأَ فِصَارُ وَبِلَغَتِ القَاوِبُ الْحَنَا ِجِرِ۔ الى آخر القصة حيثقال : رِجال صدقوا ماعاهدُوا الله عليه) فدحهم بالصدق

(١) وهو القسم الثالث

(٣) وهل مع الآمر يكون مجرداحتياط، أم يقتفى هذا الامرأن يكون أفضل مثاباطيه؟ وكيف ينبئ هذا على التخير؟

⁽٣)ومنه (واتبعوا رضوان الله) وأى ثواب أجزل من رضوان الله ؟وفي الآية بمدها: (ليجزى الله العادقين بصدقهم) فسكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب، ولا يكون م التغيير. وبالجلة لو ترك الأدلة التي فيها طلب الاخذبالمز يمة والثواب عليها لسكان موافقا لأصل الموضوع من بناء المسألة على التغيير

مع حصول الزلزال الشديد ، والأحوال الشاقة التي بلغت الفاوب فيها الحناجر . وقد عرض النبي برائح على أصحابه أن يُعطوا الأحزاب من تمار المدينة ، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر ، فأبوا من ذلك وتعززوا بالله وبالإسلام (١) فكان ذلك سبدا لمدحهم والثناء عليهم . وارتدت العرب عند وفاة النبي برائح ، فكان الرأى من الصحابة رضى الله تعالى عنهم أو من بعضهم غير أبي بكر استئلافهم بترك أخذ الزكاة بمن منعها منهم ، حتى يستقيم أمر الأمة ، نم يكون مايكون ، فأبي أبو بكر رضى الله عنه ، فقال : وانه لا قاتلهن حتى تنفردسالفتى والقصة مشهورة (١) . وأيصاً قال الله نعالى ﴿ مَن كَفَر بالله مِن بعد إيمانِه والقالم من أكبر منها أن ترك ذلك أفضل إلا مَن أكور ، ما أن ترك ذلك أفضل

(۱) جامل الرقائي على المواهب (٣٣ - س ١٣١) ما يأتى: وذكرا بن اسحاق ما ما ساه أنه صلى المقطيه وسلم أراد أن يعطى عيينة بن حصن ومن معه ثلث نمار المدينة على أن يرجعوا ، فنمه السعدان وقالا: (كنا نحن وهم على الشرك لا يطمعون أن يأكلوا منها شرة الابقرى أو يسع أفحين . أكر منا الله بالاسلام وأعرنا بك وبه ، مطبهم أموالنا ؟ مالنا بهذا من حاجة . والله مانطيهم الا السيف حتى يحكم) الله . فقال صلى الله عليه وسلم (أنت وذاك) وروى البزار والطبراني عن أبي هريره : أتى الحارث الى الني صلى الله عليه وسلم فقال: يأكد نا صفنا ثمر المدبنة ، والاملا ناها عليك خيلا ورجالا . فقال : حتى استأمر السعود ، سعد بن عباد موسعد بن مماذ وسعد بن الربيع وسعد بن خيشة وسعد بن معود . فكلهم قالوا والله ما أعطينا الدنية في أفسنا في الجاهلية . فكيف وقد جاء الاسلام ؟! فاخبر الحارث قال: غدرت ما محد اله

(٧) لا يختى على المطلع على أغبار هذه الردة أنه لم يبقى ملعن لا حكام الاسلام من قبائل العرب الاقريش وتقيف والا نصار ، واضطرعت نار الفتنة في سائر الجزيرة : فتجع القبائل قرب المدينة ، وأرسلوا وفودهم الى أبى بكر على أن يقيموا العلاة ولا يؤدوا الركاة ، لا نهم اعتبروها كاتاوة لا تتفق مع عزة نفوس العرب ، وقام متغبؤل من العرب ذكوراً وإناناً ، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الا بمال قلوبهم و مكذا أصبع أكثر القبائل بين باغ ومرتد ، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين اذ ذاك مع أسامة بالشام ، فكاد مجمع الصحابة على أنه ليس من المعلحة حرب جزيرة العرب كلها ، وأن الضرورة تقضى باستثلاف مانعي الركاة بعدم طلبها منهم . فأرادوا

عند جميع الأمة أو عند الجهور . وهدذا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنعى عن المنكر أن الأمر مستحب ، والأصل مستتب ، و إن أدى الى الإضرار بالمال والنفس ، لحكن يزول الانحتام ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام : ﴿ إِن حَيراً لأحدكم أن لا يَسألَ مِن أحد شيئاً (١) ، فحمله الصحابة رضى الله عنهم على عمومه ، ولا بد أن يلحق من التزم هدذا العقد مشقات كثيرة فادحة ، ، ولم يأخذوه الاعلى عمومه حتى اقتدى بهم الأولياء : منهم أبو حمزة الخراساني ، فاتفق له ماذكره القشيرى وغير، من وقوعه في البير، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه (٢) من ذلك

أن يأخذوا إذ ذاك الرخصة في عدم حرب هؤلاء البناة حتى لا يتعرض الاسلام لطمنة بجلا تقفى عليه في مهده ، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن ، ثم يكون الرجوع المجهاد لاعملاء كلة الله الذي هو واجب ضرورى من أقوى العزائم فأبي أبو بكر وتشدد وأقسم، وحاجهم فعجهم ورجموا الى رأيه ، وقال عمر كلته المشهورة . فمني الحتى في كلام عمر أنه الأونق بالمسلمة . وهذا لاينافي أنه اجتهد ورأى المسلمة في المرب ، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفا على الاسلام . فحل الحلاف الترجيع بين الاخذ بالعزيمة كما هو رأيه ، أو الاخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأى غيره — ومعلوم أن أسباب الرخس ظنية ، والطنون تتمارض كما قال المؤلف … ثم انصرح صدرهم لموافقته . فكان رأيه الاوفق فأذعن البناة. وشرد المتنبؤن وسكنت الجزيرة، وسار الاسلامق طريقه

وبهذا تبين ألَّ هذا المثال كسابته من الآمثلة التي يستدل بها على ترجيع الاخذ بالعزيمة مع إنتهاض موجب الرخصة • ظم يكن رأى الصحابة خطأ في وجود سببالرخصة ، حتى يقال إنه لايظهر في هذه القصة معني الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم

(۱) عن عمر بن الحطاب رضى الله عنه قال: قلت يارسول الله قد قلت لى الدخيرا الك ألا تسأل أحدا من الناس شيئاء قال: انما ذلك أن تسأل وماآ تاك الله من غير مسألة فانما عو رزق رزقه الله وأخرجه الطبرائي وأبو يعلى باستاد لا باس به ومن عطاء بن يسار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل الى عمر بن الحطاب رضى الله عنه بعطاء عرده عمر افقال أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبيس أخبرتنا أن خيرا لاحدنا ألا يأخلمن أحد شيئا افقال رسول الله صلى الله الله والله عن المسلم عن أبيه قال: سعت عمر بن الحطاب رضى الله عنه يقول: فذكر منحوه الم ترغيب عن أبيه قال: سعت عمر بن الحطاب رضى الله عنه يقول: فذكر منحوه الم ترغيب عن أبيه قال: سعت عمر بن الحطاب رضى الله عنه يقول: فذكر منحوه الله ترغيب عن أبيه قال: سعت عمر بن الحطاب رضى الله عنه يقول: فذكر منحوه الله ترغيب عن أبيه قال: سعت عمر بن الحطاب رضى الله عنه يقول: فذكر منحوه الله ترغيب المناس ورضى الله عنه الله الا ولوية الدورة عنه الله عنه الله وما ذاك الا لا ولوية الدورة الله ورساسة الله المناس ورضى الله عنه الله الله ورساسة الله الله ورساسة الله الله ورساسة الله الله ورساسة الله ورساسة الله ورساسة الله ورساسة الله ورساسة الله ورساسة الله ورساسة ورساس

الأصل ؛ وقصة الثلاثة الذين خُلقوا (١) حتى أنوا رسول الله على وصد قوه ، ولم يعتدروا له في موطن كان مظنة للاعتدار ، فدحوا لذلك ، وأثرل الله توبتهم ومد عهم في القرآن بعد ماضاقت عليهم الأرضُ بما رحبت ، وضاقت عليهم أنفسهم ، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله الا إليه ، ففتح لهم باب القبولوسام صادقين ، لأخذه بالعزيمة دون الترخص (٢) وقصة عبان بن مظعون وغيره (٣) بمن كان في أول الاسلام لا يقدر على دخول مكة الا بجوار ، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله ، مع ما نالم من المكروه ، ولكن هانت علمهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله : (إيما يُو في الصابرُون أجرام من الذين او تواالكتاب من قبلك (لتبلكون في أموالكم وأ نفسكم ، ولقسم أن الذين او تواالكتاب من قبلكم و من الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبيروا وتت قوا فإن نما فرا العزم من الأمور) وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : (فاصير كا صبر ذلك من عزم الأسل) وقال : (ولمن انتصر بعد ظلمه فا ولين عزم الأمور) ولما من سبيل) ثم قال : (و لهن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور) ولما نرلت هذه الآية : (و إن تبدُوا ما في أنفسكم أو تُخذُوه معاسبكم به الله)

⁽١) فيحديث طويل أخرجه الخسة كما في التيسير

⁽٢) كقصة أبى بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبق مستملنا بشعائر الاسلام اعتمادا على جوار الله، مع تألب الكفار عليه الا يستملن بالقرآن خشية على من كان يسممه من فسائهم وشبانهم أن يميلواالى الاسلام

⁽٣) كان من السهل التمسك بالاعدار العامة في حق الثلاثة، اذ كان الوقت قيظا والسفر بعيدا، وكان أوان جو الثمار. ولا داعي لاعدار خاصة. وقد قال كب إنه أوبي جدلا لم يؤته غيره. فكان يتا في له أن يحسن الاعتدار مع ثروم العبدق. وهلال بن أمية كان شيخا مسنا، فعدره الحاص مقبول أيضا . وقد اعتدر بضمة وممانون فقبل منهم عليه العلاة والسلام واستغفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جيما منافقون وان كانت عبارة كب في رواية القصة ربما يؤخد مها أن أسكرهم كانوا كذلك منافقة في منها المواربة بالاعدار العامة أو الاعدار الحاصة الضميفة ، وتحملوا مشاق العبدق وأثره ، فكثوا في البلاء خمين يوما يبكون وينتجون. وكان لهم منهى منه بعدر عام أو خاص صادق ولو ضعيفا ، فكان يقبل مهم ويستغفر لهم. فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف

الآية ، شق ذلك على الصحابة ، فقيل لم قولوا : سمعناوأطعنا ، فقالوها ، فألقى ألله الإيمان في قلوبهم ، فتزلت : (آمَنَ الرسولُ بما أُنزِلَ إلَيه مِنْ رَبّه) الآية (١) وجهز النبي عليه أسامة في جيش الى الشام قبيل موته ، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ، ثم جاء موته ، فقال الناس لأبى بكر : إحبِس أسامة بجيشه تستمين به على من حاربك من المجاورين الك (٢) فقال : لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء أهدل المدينة ، مارددت جيشا أتفذه رسول الله إليالية ولكن سأل أسامة أن يترك له عمر ، ففعل ، وخرج فبلغ الشام ونكم في العدو بها ، فقالت الروم : إنهم لم يضعفوا عوت نبيهم ، وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم لم ، وأمثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العرائم وترك الترخص ؛ لأن القوم عَرفوا أنهم مبتكون : وهو :

﴿ الوجه الرافِع ﴾ • وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع

⁽١) أين الرخصة هنا متى كانت آية (آمن الرسول) ناسعة وكذا لوقيل انها معكمة على معنى: (إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الديمة كالكر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه يحاسبكم به الله) فلا وخصة أيضا. إنما يكون موضع وخصة اذا بقى الحسكم الصمحمم له ووض الحرج في فعله عند المشقة. وأين هذا ؟ فاذا كان مناط دليله ماذ كره بقوله (نشق عليهم فقيل لهم قولوا سممنا فقالوها الغ) بيني فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها قلنا أيضا نهم يكون تكليفا شافا. ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الا فخذ بها في مقابلته فتركوها لا أنه أفضل من الترخص ؟

⁽٢) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الاثمر طبهم جدا. وفي اللوقت نفسه لا يترخس باستبقاء جيش إسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين. لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم، فكان خيرا. وضى افة عنه قال ابن مسعود: لقدقنا بعد رسول الله صلى افة عليه وسلم مقاما كدنا نهك فيه، لولا أن من الله علينا بأبى بكر، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض فعزم الله بكر على قتالهم

لمكلفين من أنواع المشاق ، هي مما يقصدها الشارع (١) في أصل التشريع.أعني أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسط مجاري العادات ؛ وكونه شاقاً على فمض الناس أو في بمض الأحوال مما هو على غير المتاد، لا يخرجه عن أن يكون مقصوداً له ؛ لأن الأمور الجزئية لانخرم الأصول الكلية، وإنما تستثنى _ حيث تستثنى _ نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المتمد الأول للمجتهد؛ والخروج عنه لا يكون الا بسبب قوى. ولذلك لم يُعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر، في غيره ، كالصنائع الشاقة في الحضر ، مم وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة • فإذاً لاينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لاتطرد ولا تدومه لأن ذلك جارِ أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية . فصار عارض المشقة .. إذا لم يكن كنبراً أو دائماً -مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً . فلا يخرج عن ذلك بالأصل

لايقال : كيف يكون اجْمَهاديًّا? وفيه نصوص كثيرة ؛ كقوله : ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَـيرَ باغ ولا عاد فلا إنمَ عليه) وقوله : (فَمَن كَانَ مِسْكُم مُريضاً أو على سفر) الآية (إن الله مُعبُ أن تُؤتَى رُخصُه (٢)) الى غير دلك مما تقدم وسوام مما في معناه

لأنا نقول: حالة الاضطرار قد تبين أنه الذي يخاف ممه قوت الروح (٣) وذلك لا يكون الا بعد العجز عن العبادات والعادات ، وهو ف نفسه عذر أيضاً.

⁽١) ولا ينافيه مايأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الاهنات قيه. بل ماياً تي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضع

⁽۲) أقدم (ص ــ ۱۲۷) (۳) أي أو العضو .

وما سوى ذلك فحمول على تحقق المشقة (۱) التى يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية ، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكايف مالا يطاق ، وهو منتف سمما ، وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص . وفيه تضطرب أنظار النظار كما تقدم ، فلا معارضة بين النصوص المتقدمة و بين ماغن فيه . وسبب ذلك _ وهو روح هذا الدليل _ هو أن هذه الموارض الطارئة تقع للعباد ابتلاة واختباراً لا يمان المؤمنين ، وتردد المترددين ، الموارض الطارئة تقع للعباد ابتلاة واختباراً لا يمان المؤمنين ، وتردد المترددين كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت ، لا نخرمت الكيات كما تقدم، ولم يظهر لا يمن من ذلك ، ولم يتميز الخبيث من الطيب . فالابتلاء في التكاليف واقع ولا يكون الا مع بقاء أصل العزيمة ، فيبتلي المره على قدر دينه

⁽١ تقدم أن ذلك فيها لم يحد فيها حد شرعي ، كالسفر مثلا وجع المشاءين عزدلفة

الترخص على الإطلاق كالمضاد لل قصده الشارع من تكيل العمل على أصالته لتكيل الأجر

﴿ والخامس ﴾ أن الترخص إذا أخذ به فى موارد على الإطلاق ، كان ذريه الى انحلال عزائم المكافين فى التعبد على الإطلاق . ، فإذا أخذ بالعزيمة كان حرياً بالثبات فى التعبد ، والأخذ بالحزم فيه .

بيان الأول أن الخير عادة ، والشر لجاجة . وهذا مشاهد محسوس ، لا يحتاج إلى إقامة دليل . والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر مالا يسهل على غيره ، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً . فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة . ، واذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها ، وطلب العلم يتى الى الخروج منها . وهذا ظاهر ، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية ، وفر وع جزئية ، كسألة الأخذ بالموى في اختلاف أقوال العلماء ، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند لختلافهم بالمنع والجواز ، وغير ذلك بما نبه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه .

و بيان الثانى ظاهر أيضاً مما تقدم ، فإنه ضده.

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ماتكون مقدرة ومتوهمة ، لا محقة . فريما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها ، فذى ذلك الى عدم صحة التعبد ، وصار عله ضائماً وغير مبنى على أصل . وكثيراً مايشاهدالانسان ذلك، فقد يتوهم الانسان الأمور صعبة ، وليست كذلك إلا بمحض التوهم . ألا نرى أن المتيمم خلوف لعموص أوسباع ، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عد مقصراً ، لأن هذا يعترى في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه . يخلاف مالو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء ، فلا إعادة هنا ، ولا يعد هذا مقصراً . ولو تتبع الانسان الوهم لرمى به في مهاو هميدة ،

ولاً بطل عليه أعمالا كثيرة • وهذا مطرد في العادات ، والعبادات ، وسائر التصرفات •

وقد تكون شديدة ، ولكن الانسان مطاوب بالصبر فى ذات الله ، والعمل على مرضاته ، وفى الصحيح : «مَنْ يَصَبْرُ، يُصَبَّرُهُ الله(1) » وجاء فى آية الانفال _ فى وقوف الواحد للاثنين بعد مانسخ وقوفه للعشرة _ . (والله مَ الصابرين) قال بعض الصحابة لما نزلت : نقص من الصبر بمقدار مانقص من العدد . هذا بمعنى الخبر ، وهو موافق للحديث والآية

(والسادس) أن مراسم الشريعة مضادة الهوى من كل وجه ، كا تقرر فى كتياب المقاصد من هذا السكتاب. وكذيراً ماتدخل المشقات وتتزايد منجهة خالفة الهوى. واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة. فالمتبع لهواديشق عليه كل شى، سواءاً كان فى ننسه شاقا أم لم يكن ؛ لآنه يصده عن مراده و يحول بينه و بين مقصوده . فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه ، وتوجه الى العمل عاكف به ، خف عليه ؛ ولا بزال بحصكم الاعتياد يداخله حُبُه ، ويحلوله مرّه ، حتى يصير ضده ثقيلا عليه ، بمد ما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت المشقة وعدمها إضافية قابعة لغرض المكلف فرب صعب يسهل لموافقة الغرض ، وسهل يصعب لمخالفته

فالشاق على الاطلاق فى هدذا المقام _ وهو مالا يطيقه من حيث هو مكلف (٢) ، كان مطيقاًله بحكم البشرية أم لا _ هذا لا كلام فيه إنما الكلام في غيره مما هو إضافى لايقال فيه إنه مشقة على الإطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق . وإذإ كان دائراً بين الأمرين، وأصل العزيمة حقيقى ثابت، فالرجوع الإطلاق . وإذإ كان دائراً بين الأمرين، وأصل العزيمة حقيقى ثابت، فالرجوع

 ⁽۱) رواه ف الترقيب والترميب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالمك
 والشيخان وأبو داود والترمذي واللسائي

⁽٧) وهوالذي أشاراليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعا كالصوم)الخ

الى أصل العزيمة حق والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض. فاذا لم يكن فى ذلك بيان قطعى ، وكان أعلى ذلك الظان ، الذى لا يخلو عن معارض ، كان الوجه الرجوع إلى الأصل ، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة فى حق هذا الشخص حق . ولا تكون حقاً على الاطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها . فتاحق حينه فلقسم الأول الذى لا كلام فيه . هذا إذا لم يأت دليل من خارج بدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً ؛ كفطره عليه الصلاة والسلام فى السفر ، حين أبى الناس من الفطر وقد شق الصوم عليم . فهذا ونحوه أمر آخر برجع الى ماتقدم من الأقسام وإنما الكلام فى غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى . والأخذ بها في محال الترخص أحرى

فإن قيل عهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق (1) ع أم تم انقسام 1

فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشقات وهي :

المسألة السابعة

فالمشقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين (أحدها) أن تكون حقية يه وهو معظم ماوقع فيه الترخص؛ كوجود المشقة المرضية والسفرية، وشبه ذلك مما له سبب معين واقع (والثاني) أن تكون توهمية مجودة، بحيث لم يوجد السبب المرحس الأجله، والا وجدت

⁽۱) بقطع النظر عن قوله قبله (و إنما الكلام في غيره فتبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكله، بالجواب المبغطي التفصيلات التي يذكرها ، بعد ماذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط محلوك باليد. ففرضه التهيد لاحطاء هذا الضابط

حكمته (۱) وهي المشقة هو إن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجارى العادات فأما الضرب الأول فإما أن يكون بقاؤه على العزيمة يُدخل عليه فسادا لا يطيقه طبعاً أو شرعا، ويكون ذلك محققا ، لا مظنوناً ولا متوها، أو لا . فإن كان الأول فرجوعه الى الرخصة مطاوب ، رجع الى القسم الذى لم يقم الكلام فيه ، لأن الرخصة هنا حق لله . وإن كان الثانى _ وهو أن يكون مظنوناً _ فالظنون تختلف ، والأصل البقاء على أصل العزعة . ومنى قوى الظن ضمن مقتضى العزيمة، ومنى ضعف الظنون تختلف ، والأصل البقاء على أصل العزعة . ومنى قوى الظن ضمن مقتضى العزيمة، ومنى ضعف الظن قوى ، كالظل (٢) أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذى مثله يفطر فيه ، ولكن إما أن يكون ذلك الظن مستنداً الى سبب معين ، وهو أنه دخل فى الصوم مثلا فلم يطق الإنجام ، أو الصلاة مثلا فلم يقدر على المبب مأخوذ (٣) من الكثرة ، والسبب موجود عيناً، فإما أن يكون مستنداً الى سبب مأخوذ (٣) من الكثرة ، والسبب موجود عيناً، على المرض حاضر ومثله لا يقدر ممه على الصيام ، رلا على الصلاة قائماً أو على استمال الماء ، عادة ، من غير أن بجرب نفسه فى شى. من ذلك ، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوى قوته . أما لحوقه به فن جهة و ود السبب . وأمامفارقته له فن جهة أن عدم القدرة لم يوجد (١٤) عنده ، لانه إنما يظهر عند التلبس له فن جهة أن عدم القدرة لم يوجد (١٤) عنده ، لانه إنما يظهر عند التلبس له فن جهة أن عدم القدرة لم يوجد (١٤) عنده ، لانه إنما يظهر عند التلبس له فن جهة أن عدم القدرة لم يوجد (١٤) عنده ، لانه إنما يظهر عند التلبس

⁽١) اذا لم يوجد السبب فلا توجد مكنته. فما فائدة ذكره ؟وهو لم يدرج في التوهية صورة وجود السبب فعلا مع عدم وجود حكمته ، أو وجودها غير خارجة عن مجارى العادات . بل قصرها على مألم يتحقق فيه السبب . وهذا متدين ، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القطر أو مما مختلف فيه . وليس كذلك

⁽٣) آلمثال لقرة الظنورسَمفة باعتبار الفرسَين، وقوله (دخل فالصوم مثلا فلم يطق الآتمام فلم يتلق الآتمام فلم يقدر فقعه أي أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الميلاة في صلاة سابقة، فلم يطق ، فصار لذلك عنده ظن قوى في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بانه لا يقدر . وليس الفرش أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم الصوم أو تقس هذه الصلاة فعيز ، لا نه حيثلذ يكون المعزمحققالا مظنو نافيختل نظم كلامه. وهو ظاهر. فقوله (فهذا هو الاول) أي حكمه حكمه . وقوله (اذ ليس عليه ما لا يقدر عليه). أي ولو بظن قوى كثاله

⁽٣) أى مأخوذ أثره ومايترب طيه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفسل. وتكدر التجارب من غيره ،أو من نفسه في زمن بسيد لا يقاس عليه،حتى يناير ما قبله (٤) أى بمقتضى ظن قوى جاءك من تجربة في نفسه،وانما عنده ظن بسبب كسثرة التعارب في غيره ،أو في نفسه لكن في زمن مضى بسيدا بحسث يحتمل تغير الحال

بالمدادة . وهو لم يتلبس بها على الوجه الطاوب في الدزيمة ، حتى يتبين له قدرته عليم وعدم قدرته . فيكون الأولى هنا الأخذ بالدزيمة ، الى أن يظهر بعد ماينيني عليه

وأما الضرب الثاني وهو أن تكون توهمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة ، فلا بخلو أن بكون السبب عادة مطردة في أنه بوجد بعد أوْ لا • فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولا ؛ فإن وجد فوقمت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعنى في إجزاء العمل بالرخصة لافي جواز الإقدام ابتداء، إذلا يصح (١) أن يبني حكم على سبب لم يوجد بعد ، بل لايصح البناء على سبب لم يوجد شرطه و إن وجد السبب وهو المقتضى للحكم ، فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ و إنما الكلام في نحو الظان أنه تأته الحي غداً بنا. على عادته في أدوارها ، فيفطر قبل مجيئها ، وكذلك الطاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتى ذلك اليوم. وهذا كله أمر ضعيف جداً. وقد استدل بمض العلماء على صحةهذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى : (لَوْلا كِتابُ من اللهِ سَبَق لَمَسْكُمُ فِيهَا أَخَذْتُمُ عَذَابٌ عَظِيمٍ) فإن هذا إسقاط للمقوبة للعلم (٢) بأن الننائم ستباح لهم. وهـ ذا غير مانحن فيه ۽ لائن كلامنا فيا يترب على المكلف من الأحكام الشرعية ، وترتب العداب هذا ليس براجع الى ترتب شرعى ، بل هو أمر المَمَى كسائر العقو بات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه؛ من قوله تعالى : (وما أَصَابَكُم مِنْ مُصِيْبَة فَبِما كَــَبَتْ أَيْدِيكُمْ)

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا .

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتقديرات غير المحققة ، راجعة الى

⁽۱) أى فلا يجوز الاقدام عليه (۲) على أحد التفاسير في الآية، وحدَّم في روح المماني تكلفا فراجعه

قسم التوهات. وهي مختلفة وكذلك أهواء النفوس بافاتها تقدر أشياء لاحقيقة لها فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المخلق الفادحة به فإن الصبر (۱) أولى مالم يؤد ذلك الى دخل في عقل الإنسان أو دينه و وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر ، لا نه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه و فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهمها بال حكمها أضمف ، بناء على أن التوهم غير صادق في كثير من الاحوال و فإذا ليست المشقة بحقيقية والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخصة و فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم ، إلا إذا قامت المظنة وهي السبب منتهضاً على الجواز لاعلى اللزوم ، لا ن المظنة لا تستازم الحكمة التي هي العلة على كالها. فالأحرى البقاء مع الاصل . وأيضاً فالمشقة التوهم على وزان واحد و فلم يكن بناء الحكم علمها متكناً

وأما الراجعة إلى أهواء النفرس خصوصاً فإنها ضد الاولى ، إذ قد قرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها . فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة الى كل من هو يت نفسه أمراً . ألا ترى كيفذم الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخص ، كقوله تم لى : (ومنهُم مَنْ يَقُولُ اتّذَنْ إولا تَفْتِينَى) الآية الان الجد بن تيس قال : اثذن لى فى التخلف عن الغزو ، ولا تفتى ببنات الاصفر ، فإنى لا أقدر على الصبر عنهن وقوله تعالى : (وقالوا لاتَنْفِرُ وا في الحر " ، كُلْ نَارُ جَهَدً مَ أَشَدُ حَرااً) الآية ! ثم وقوله تعالى : (وقالوا لاتَنْفِرُ وا في الحر" ، كُلْ نَارُ جَهَدً مَ أَشَدُ حَرااً) الآية ! ثم

⁽۱) حق مع المحلة الفادحة ؟ هذا غير . واضع وسيأتى له فى الفصل التالى أن الرخس الحبوبة ماثبت الطلب فيه وهو مافيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليها المحلاة والسلام (وليس من البر الصيام فى السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على المزيمة أولى؟ (٧) أى الذي وضعه الشارع كالسفر

بين المذر الصحيح في قرله تعالى: (ليس على الضَّمَّفَا، ولا على المَرْضَى ولا على الذينَ لا يَجِدُ وونَ ما يُنفَقُونَ حَرَجُ إذا تَصَحُوا بِللهِ وَرَسُولهِ) الآيات إفبين أهل الاعذار هذا، وهم الذين لا يطيقون الجهاد، وهم الزّمنى ، والصبيات، والشيوخ، والجانين، والعنيان، وتحرهم ؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله، وقال فيه: (إذا نَصَحُوا بِللهِ وَرَسُولهِ) ومن جلة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقية في طاعة الله و ألا ترى الى قوله تعالى ؛ ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقية في طاعة الله و أيعَذَّبُ كم ، الآية ؛ فما ظنك إن عذره هوى نفسه ؟

نم وضع الشريعة على أن تكون أهوا النفوس تابعة لمنصود الشارع فيها. وقد وسع الله تعالى على العباد فى شهوامهم وأحوالهم وتنعامهم ، على وجه لا يففى الى مفسدة ، ولا يحصل بها المكلف على مشقة ، ولا ينقطع بها عنه المحتم إذا والقراض، أخذه على الوجه المحدود له ، فاذلك شرع له ابتدا و رخصة السلم ، والقراض، والمساقاة ، وغير ذلك عما هو تورمة عليه ، وإن كان فيه مانع فى قاعدة أخرى ، وأحل له من مناع الدنيا أشياء كثيرة ، فتى جمحت فسه الى هوى قد جمل الشرعاء منه مخرجا واليه سبيلاً فلم يأته من بابه ، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه ، كالمولع بمعصية من المعاصى ، فلارخصة له ألبتة ، لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع ، مخلاف الرخص المتقدمة فإن لها فى الشرع موافقة إذا و زنت يمزانها

فقد تبين من هـذا أن مشقة مخالفة المدى درحصة فيها ألبتة والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه ، الرجوع الى أصل العزيمة . إلا أن هـذه الأحروية تارة تكون من باب الندب ، وتارة تكون من باب الوجوب . والله أعلم الموافقات ح ١ - م - ٢٧

حيرٌ فصل الله

ومن الفرائد في هذه الطريقة ، الاحتياط في اجتناب الرخص ـ في القسم المتكلم نيه ـ والحذر من الدخول فيه ، فإنه موضع التباس ، وفيه تنشأ خدع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب في اتباع الموى على غير مهيع ، ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جلة ، وجعلوا من أصولهم الأخذ فعزام العلم . وهو أصل محيح مليح ، مما أظهروا من فوائدهم رحهم الله . وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعا به ، أو صار شرحاً مطلو بالما على التعدات ، أو كان ابتدائياً كالمساقاة (١) والقرض ، لأنه حاجي . وما سوى ذلك فالله أللي الدريمة .

⁽۱) لاداعى لهذا فانه من الاطلاق الذىقال فيهانه (لاتفريع يترتب عليه وانما ذكر لمسرفة أنه اطلاق شرعى لاغير)

⁽۲) تقدم (س_۱۲۷)

⁽۳) تقدم (سـ۲۱۳)

حر فصل کھے

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه :

(أحدها (١)) أن أصل العزيمة و إن كان قطعياً فأصل الترخص قطعي أيضاً ؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها، كانت قطعية أو ظنية • فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتب الأحكام مجرى القطع. فمي ظن وحود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار . فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجرى في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية .

ولا يقال إن القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن

لأنا نقول إنما ذلك في باب تعارض الأدلة، بحيث يكون أحدهما رافعا لحسكم الآخر جملة • أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص ، أو المطلق مع المقيد ، فلا • ومسألتنا من هذا الثانى لا من الأول؛ لأنب العزائم وأقعة على المحكلف بشرط أن لاحرج • فإن كان الحرج صع اعتباره واقتضى العمل بالرخصة

وأيضا فإن غلبة الظن قد تنديخ حكم القطع السابق بكما إذا كان الأصل التحريم في الشي، ثم طرأ سبب محلل ظنى. فَإذا غلب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب ضرب الصائد، وان أمكن أن يكون بندره أويمين على موته غيره ، فالعمل على مقتضى الظن صحيح . و إنما كان هذا ، لأن لأصل و إن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا الممارض الظني لا يمكن ؛ إذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظّن هنا بل مع الشك • فكدلك مانحن فيــه •

(١) هذا ممارض للوجه الأول من الوجوء الستة التي أقامها على ترجيحالمزيمة . وهذا الوجه لايفيد ترجع الرخصة، انما يفيد _ كاقال _ أن العزيمة ليست بأولى ، لان فلبة الطن في وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيع في ذلك الوجه

وحقيقة الا مر أن غلبة الظن لا تبقى للقطع المتقدم حكما ، وغلبات الظنون معتبرة. فلتكن معتبرة في الترخص

(والثاني (١١) أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالاضافة الى عزيمها ، فذلك غير مؤثر ، وإلا لزم أن تقدح فيا أمر به بالترخص . بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه ، لا نه من باب التخصيص للعموم ، أو من باب التقييد للإطلاق . وقد مر في الأصول المقهية صحة تخصيص القطعي بالناني . فبذا أولى (٢) ، وأيضاً إذا كان الحسم الرجوع الى التخصيص بالناني ، فبذا أولى (٢) ، وأيضاً إذا كان الحسم في فكذلك هنا ، وكا لا ينخر م الكناب ، فكذلك هنا ، وكا لا ينخر م الكناب ، فكذلك هنا ، و إلا لزم أن ينخر م بالرخص الأمور بها ، وذلك فاسد ، فكذلك ما أدى اليه

(والثالث (٣)) أن الأدلة على رفع الحرج فى هـذه الامّة بلغت مبلغ القطع في كقوله تعالى : (وما جعل عليْكُم فى الدِّينِ مِنْ حَرَج) وسائر مايدل على هـذا المعنى كقوله : (يُريدُ اللهُ بَكُمُ الْيُسْرَ ولا يُريدُ بكُمُ الْعُسُر) (يُريدُ اللهُ أَن يُخفَيِّفَ عَنْكُم و خلق الإنسانُ ضعيفاً) (ما كان عَلَى النَّبُ اللهُ مِن حَرَج غِيا غَرض اللهُ لهُ) (ويضع عنهُم إصرهم والأَعْلالَ التي النَّبُ مَن حَرَج غِيا غَرض اللهُ لهُ) (ويضع عنهُم إصرهم والأَعْلالَ التي

⁽۱) معارض فلوجه الثاني في ترجيح العزيمة وهو أيضا انما يغيد أنه لا ترجيح فلمزيمة (۲)لانه تخصيص قطمي بقطمي ، فان ورود الرخصة مقطوع به أيضا وقوله (وأيضا) يسئى ــ بعد تسليم أن النظر في الرخصة الى سبها وهو موضع اجتهاد وظن لاقطم ــفان التخصيص كله يرجع اليه ولوكان بظني في مقابلة عموم فطعي وقد راعي في هذا معارضة كل ما سبق في الوجه الثاني تقصيلا

⁽٣) وهذا ممارض للثالث وهو أن الادلة جاءت بالوقوف عندحدالامر والنهى مجرداً والصبر على حلوه ومره وان انتهض موجب العزيمة ، أى أن هذا يمارضه الادلة الدالة على التيسيد ورفع الحرج عن الامة والامتنان به عليها وهذا أيضًا انما يقيد أن العزيمة ليست بأولى كاصل دعواه ، ثم أضرب عنه في آخر الدليل عا يقتضى ترجيع الرخمة ، ويكون فيه المدعى وزيادة

كَانَتْ عَلَيهم) وقد ستى هذا الدين الحنيفي السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص .وكامها وأمثالها جارية هنا . والتخصيص ببعض الرخص دون بعض ، تحكم من غير دليل ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فهي المعتبرة دون الظنية

فإن القطع مع الظن مستويان في الحكم ، و إنما يقعالفرق في التعارض •ولا تعارض في اعتبارها معا ههنا . وإذ ذاك لايكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى ، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة ؛ لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً . فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لأأنها ساقطة رأساً . بخلاف العزبمة ؛ فإنها تضمنت حق الله مجرداً ، والله تعالى غَنيُّ عن العالمين؛ و إنما المبادة راجمة الى حظ العبد في الدنيا والآخرة · فالرخصة أحرى لاجماع الأمرين فها

(والرابع (١)) أن مقصود الشارع من مشر وعية الرخصة ، الرفق بالم كلف عن نحمل المشاقَ ؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده . بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد ، والتكف ، والتعبق ، المنهى عنه في الآيات ، كقوله تعالى : ﴿ قُلْ مَا أَسْأَ لُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُسَكَلِّمَةِ بِ﴾ وقوله : ﴿ وَلاَ ُ بريد بِحُهُمُ الْعُهُمْ ر) وفي التزام المشاقُّ تكليف وعسر . وفيها روى عن ابن عباس في قصة بقرة بني اسرائيل: « لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم ، ولكن شد دوا فشدد الله علم (٢) ، وفي الحديث : «هَلَكَ المتنطِّمون (٣) ، ومبي الله

⁽١) ممارض للوجه ' لرابع.وقوله (مخلاف الطرف الآخر) يقتضى ترجيح الرخصة.فليه (٢) قال الالوسى في تفسيره (ج ١ ــص- ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن

عباس رضى الله تمالى عنها موقوفا (لو ذبحوا أى بقرة أرادوا لا جزأتهم . ولكن شددواعلى أنفسهم فشدد الةعليهم) وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوطمرسلا

 ⁽٣) أخرجه أحد ومسلم وأبو داود عن ابن مسمود

عن النبتُل وقال: « مَنْ رَغبُ عن سُفَتِي فَلَيسَ مِنِي (١) » بسبب مَن عزم على صيام النهار ، وقيام الليل ، واعتزال النساء ، الى أنواع الشدة التى كانت في الأمم ، فخفنها الله عليهم بقوله : (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) ، وقد ترخص رسول الله عليه بأنواع من الترخص خالياً (٢) و بمراً ى من الناس ؛ كالقصر والفطر في السفر ، والصلاة جالساً حين جُوش شقه ، وكان حين بدّن يصلى بالليل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أن بركع قام فرأ شيئاً ثم ركم . وجرى أصحابه رضى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم، كا قال : « ولا يَميبُ بعضُنا على بعض » . والأدلة في هذا المعنى عشيرة شيئاً ثم ركم . وترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدى الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير ، والسامة والملل ، والتنفير عن الدخول في العبادة ، وكراهية الممل . وترك لدوام . وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة . فإن الانسان إذا توهم التشديد أو طُلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك وملّه ؛ و ر بما عجز عنه في بعض الاوقات فانه قد يصبر أحياناً وفي بعض الاحرال ، ولا يصبر في عنه في بعض الاوقات فانه قد يصبر أحياناً وفي بعض الاحرال ، ولا يصبر في عنه في بعض الاوقات فانه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحرال ، ولا يصبر في

بعض. والتكايف دائم فإذا لم ينفتح له من باب الترخص إلا مايرجع الى مسألة

تكليف مالا يطاق (٤)، وسد عنه ماسوى ذلك ، عد الشريعة شاقة . وربما ساء

ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج ،أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً.

وقد قال تعالى: (واعْأَمُوا أَنَّ فِيْكُم رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فَكَنِيرٍ مِنَ

⁽۱) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكأنهم لما أخبروا بها تقالوها علم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (أنتم اللدين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله إلى الانخشاكم لله وأتقاكم له، ولكننى أصوم وأقطر وأصلى وأرقد وأنزوج النساء . فمن رغب عن سنتى فليس منى) روام الشيخان والنسائمي

⁽٢) انما ذكره لأنه لوكان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقيل إن ذلك للتشريع، فلا يقومحجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة

⁽۲) ممآرض للبخامس

⁽٤) اى تحقيقا أو بظَّن قوى بلحق به ، كما سبق في صابط المسألة السابعة

أَلاَّ مَرِ لَعَنَيْتُمْ ﴾ وقال : ﴿ يَأْيُهَا الذينَ آمنوا لاتُحرِّمُوا طَيِّباتِ مَا أَحَلَ اللهُ لـكم ولا تُعتَدوا) قبل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس، فسمى إعتداء لذلك وفي الحديث: «خذوا من العملِ ماتُطيقون وفي الحديث: «خذوا من العملِ ماتُطيقون وفي الح حتى تَمَلُّوا(١) » «وما تُحيّر عليه الصلاة والسلام ببن أمرين إلا إختار أيسر مما ملم يكن إنما (٢) » الحديث! ومهى عن الوصال الله الم ينتهوا واصل بهم يوماً ثم يوماً عثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخَّر الشهر لإد تكم (٣) كالمنكل لهم حين أبواأن ينتهوا، وقال: « لو مُدَّ لنا في الشهر لو اصلتُ وصالاً يدع المتعبقُّون تستَّهُم (٤٠) ، وقد قال ع دالله بن عمر و بن الماصحين كبر عليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم(٥) ، وفي الحديث: هذه الحَوْلاء بنت تُوَيت زعوا أنها لاتنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: « لاتنام الليل ? ! خذوا من العمل ماتُطيقون » الحديث (١٦٦ فأنكر فعلماكما ترى . وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي على الله عليه وسلم« أَفَتَانَ ۖ أَنْتَ يَامُعَاذَ ﴿ (٧) ﴾ وقال رجل والله إلى الله إلى لا تأخر عن صلاة المداة من أجل فلان ، مما يطيل بنا قال فيا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في موعظة أشدُّ غضباً منه يومند، ثم قال ﴿ إِنَّ مَنْكُمُ مُنَفِّر بن » الحديث ا(٨) وحديث الحبل المربوط بين ساريتين ، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلَّى فإذا كيلت أرفتَرت أمسكت به.

⁽١) أخرجه في التيسير عن الستة بلفظ(خذوا من الاعمال) وفي رواية فائلاثة والنسائمي (عليكم من الاعمال) وفي كلتا الروايتين (لإيمل) •أقول: (لِن يمل) رواية •سلم

⁽٠) أخرجه الترمذي بلفظ (مالم يكن مأ نما) والبخاري (بين أمرين قط) ومالك (في أمرين)

⁽٣) أخرجه البخارى باختلافٌ في بمش الالفاظ

⁽¹⁾ جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الشيخين والترودي بالمظار لو ود النا الشهر)

⁽٥) أخرجه في التيسير عن الحسة الا الترمذي

 ⁽٦) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قلت فلانه) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسأ في والتصريح باسمها رواية لمسلم

رً بيض حديث في تطويل مماذ حين يؤم الناس . أخرجه في التيسير عن الخسة الا الترمدي

⁽۸) بمض حدیث أحرجه المخاری

فقال: « مُحلّوه 1 لِيُصلُّ أحدُ كم نَشاطَه منا ذا كَسِل أو فَكَر قعد (أ) هوأشباه هذا كثير. فترك الرَّحمة من هذا القبيل. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: « ليس من البرُّ الصيامُ (٢) في السَّفَر » فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى ۽ و إن سلم أنه ليس بأولى ۽ فالعزيمة ليست بأولى (٣)

(والسادس (٤)) أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة الهوى ، كا تبين في موضعه من هذا الكتاب ، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم والهوى ليس بمدموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة . وليس كلامنا فيه . فإن كان موافقاً فليس بمذموم . ومسألتنا من هذا ، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة ،وغلب على الظن ذلك ، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة ، فأبن اتباع الموى في هذا ? وكما أن (٥) اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى ، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى ، وليس أحدها بأولى من الآخر ، والمتبع الأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء . فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة ، فكذلك في الرخص، وليس أحدها أجرى من الآخر . ومن فرق بينها فقد خالف الا جماع . هذا تقرير هذا الطرف

⁽١) أُخرجه البطارى وأبو داود والنسائى باختلاف يسير (تيسير)

⁽٣) أخلف مناعلى عمومه ليصبع دليلا هنا ، وفيها سبق حله على أن المراد منه ماكان فيه المشقة النادحة ، فكان بدلك مناسبا الطرفين _ والحديث تقدم (س_ ٣٢٠)

⁽٣) سيتول في الوجه السادس (ليس أُحدَما بأولى من الآخر) بنّاء على هذا الوجه ين المارضة

⁽¹⁾ هذا معارض لما سبق في السادس

⁽ه) يعارض به ماتقدم له فى الوجه الحامس من أدلة ترجيع العزيمة . الا أنه صرحفيه بالوجهين المتعارضين وكانه يقول : كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم ، كل منها يحدث يسببه ما ذكرتم . فما هو جوابكم فهو جوابنا . وأما قوله (وليسأحدما بأولى من الآخر) فهو عين الدعوى فرعهاعلى ماذكره من الاشتراك فى الالزام . وكذا قوله بأولى من الآخر)

حير فصل الله

فا ن قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة • وذلك وضع إشكال فى المسألة • فهل له مخلص أم لا ؟

قيل نع ، من وجهبن : « أحدها » أن يوكل ذلك الى نظر الجمهد ؛ فإ تما أورد هنا استدلال كل فريق ، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح ، فيبقى نموقوفاً على المجمهد ، حتى يترجح له أحدها ، طلقاً ؛ أو يترجح له أحدها في بعض المواضع ، والآخر في بسس المواضع ، أو بحسب الاحوال « والثاني » أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها ، فإ نه إذا تؤمل الموضعان ظهر فها بينهما وجه الصواب إن شاء الله . و بالله التوفيق فإ نه إذا تؤمل الموضعان ظهر فها بينهما وجه الصواب إن شاء الله . و بالله التوفيق

المسألة الشامئة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكاف مخرجاً ، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحر آه المكاف إن شاء ؛ كا جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق . فإذا توخى المكاف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له ، كان ممتثلاً لا مر الشارع ، آخذاً بالحزم في أمره ، وإن لم يفعل ذلك وقع (١) في محظور بن « أحدها » مخالفته لقصد الشارع ، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح . « والثاني » سد أبواب التيسير عليه ، وفقد المخرج عن ذلك الا مر الشاق ، الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له ، و بيان ذلك من أوجه :

⁽۱) مثال ذلك أن الشارع جمل للزوح أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة ، فيؤدبها بهذا الازعاج الشديد ، حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مماكان ، حفظا لمصلحته أيضا ، راجنها . فاذا اشتد كربه تانياكان له أن يطلق أيضا لذلك . لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثا ابتداء فقد خالف مارسمه له الشعرع ، وفقد المخرج من ورطته . فلا مخلس له منها . وسيأتي له أمثلة كشيرة

(أحدها) أن الشارع لمّا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد ، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد ، شرع له أيضاً تواقع وتكيلات ومخارج ، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات ، حتى يصدير التكليف بالنسبة اليه عادياً ومتيسراً . ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية . ومن نظر في التكليفات أدرك هذا بأيسر تأمل . فإذا كان كذلك ؛ فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع ، بلأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً وما لا على القطع في الجلة ، فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق ، لم يكن ماطلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً ، لاحالاً ولا مآلاً ، لاعلى الجلة ولا على التغفيف من غير طريق الشرع لا غرج له فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا غرج له

(والثانى) أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه فى حصول التخفيف طلبه من وجهه ؛ والقصد الى ذلك يُمن وبركة . كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع ، يكفيه فى عدم حصول مقصوده شؤم قصده . ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنُ يَتَقِ الله يَجْعَلُ له عَفرَجاً ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنُ يَتَقِ الله يَجْعَلُ له عَفرَجاً ويرُزُونه مِنْ حَيْثُ لا يَحْدَ عَلِي وَمِفهوم الشرط أن من لا يتقى الله لا يجعل له عفرجا . خرّج إسماعيل القاضى عن سالم بن أبى الجعد قال : جاء رجل من أشجع الى النبي عَلِي فَذَكُو الجهد فقال له النبي عَلَي : « اذهب فاص بر » وكان ابنه أسيراً في أيدى المشركين فأفلت من أيديهم ، فأناه بغنيمة ، فأنى النبي عَلَي الله النبي عَلَيْ « طيبة » فنزلت الآية : (ومَنْ يَدَق الله) الآية ؛

وبمن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمَّى طَلْق امرأته ثلاثاً . فقال : ﴿ إِنَّ عَمَّاتُ عَصَى الله فأندَمَهُ ، وأطاع الشيه لمان فلم يجعل له مخرجًا». فقال: أرأيت إِنْ أَحَالُهَا لَهُ رَجِلَ ? فقال : ﴿ مَنْ تُجَادِعْ كَخْدُعْهُ الله ﴾ وعن الربيع بن خثيم فى قوله: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ كَغِعْلُ لَهُ مَغْرَجًا ﴾ قال: مِن كل شىء ضاق على الناس . وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب في الدنيا والآخرة. وقيل : من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجا الى الحلال • وخرّج الطحاوى (١) عنأ بي موسى قال قال رسول الله عَلَيْتُهِ «ثلاثة يَدْءُونَ الله فلا يُستجابُ لهم: رجلُ أعطى مالَهُ سفها وقد قال الله تعالى (ولا تُتؤْتُوا السُّمُّهَاء أَمْوالَكُمُمْ)، ورجَلُ " دَايَنَ بِدَيْنِ ولم يُشْهِدْ ، ورجل له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطلّقُهُا » ومعنى هذا أن الله لمَّا أمر بالا شهاد على البيع ؛ وأن لا ُنؤتى السـفهاء أموالنا حفظاً له ما ، وعلَّمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة اليه ، كان النارك لما أرشد. الله اليه قد يقم فَهَا يَكُرُهُ وَلَمْ يَجِبُ دَعَاؤُهُ لَا نَهُ لَمْ يَأْتُ الأَمْرِ مِنْ بَابِهِ ﴿ وَالْآثَارِ فِي هَذَا كَثَيْرِةً تهل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى . وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثا ، فتلا: ﴿ إِذَا كَالنَّتْتُمُ النَّسَاءِ فَطَلَّلُهُ وهِنَّ لِمِدَّتِهِنَّ _ حتى بلغ : يَجْمَرُ لَهُ مَخْرَجًا)، وأنت لم تتق الله ، لم أُجِد لك مخرجاً وخرَّج مالك في البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى الى عبد الله بن مسعود فقال: إنى طلقت امرأت ثماني تطليقات . فقال ابن مسعود : فماذا قيل لك ؟ قال قيل لي انها قد بانت منى. فقال ابن مسمود : صدقوا، من طلَّ ق كما أمره الله فقد بين الله لَه ، ومن لَهِ سَ عَلَى نَفْسَهُ لَبُسَّا جَعَلْنَا لَبُسَّهُ بِهِ . لاتلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم •هو كما تقولون • و أمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنــــه

⁽١) ورواه الحاكم أيضا

شهوة النساء ، ثم تذكر أن النبي على لم يفعل ذلك ، فأمسك عنه ، فرفع عنه ذلك حتى كان لايفرق بين المرأة والحجر

(والثالث)أنطالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه ، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدّى طريق المخرج • فكان قاصداً لَضد ماطّلب ، من حيث صد عرب سبيله • ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود • فهو إذاً طالب لعدم المخرج. وهذا مقتضى مادات عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع ، كقوله : (ومَكرُوا ومَكرَ الله) وقوله (اللهُ يَــتَهِزِي ٤ بهم)وقوله : (يُخاد عُونَ الله َ والذينَ آمنوا . وما يُخاد عُونَ إلا أَنْفُسَهُم وما يشمُّر ون) ومنه قوله تعالى :(ومَنْ يتَعَدُّ حُدُودَ الله فَقَدُّ ظَلَمَ نَقُسُه) وقوله (فَمَن نَكَثَفَا نِنَمَا يِنْكُثُ عَلَى نَفُسه وِمَن أُوفَى بما عَاهَدَ عَلَيهُ اللَّهَ فَسَنُوْتِيهِ أَجْراً عَظِيمًا) (مَنْ عَدِلَ صَالِحًا فَلِنَهُ سِيهِ ومَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا) الى سوى ذلك مما في هذا المهني ، وجميعه محتمق ، كما تقدم من أن المتعدى على طريق المصاحة المشروع، ساع في ضد تلك المصلحة • وهو المطلوب

(والرابع) أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لايعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها . وليس للم د بها عــلم إلا من بعض الوجوه ؛ والذي بخني عليه منها أكثر من الذي يبدوله . فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسـه من وجه لا يوصله النها، أو يوصله النها عاجلا لا آحلا، أو يوصله النها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُرْبِي في الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرُّها • وكم من مديِّر أمراً لايتم له على كاله أصلاً ، ولا يجني منه تمرة أصلا • وهو معاوم . شياهد بين العقلاء ، فلهدا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فاذا كان كذلك، فالرجوع الى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع الى وجه مصول

بالجلة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته ولكن سيق لتعاقه بالوضع ، في طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه ، أو طلبه في غير موضعه . فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص . وقد تقدم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائل كثيرة . ومنها مافيه ترخيص ، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى ، وأيضا فمن الأحول اللاحة قالعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك ، فريما ترخص بنير سبب شرعى . ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات ، كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود ، وغيرها من مسائل الحيل ، وما كان نحوها

المسألة الناسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع ، لأن تلك الأسباب راجعة الى منع انحتام العزائم التحريبية أو انوجوبية ، وهى إما موانع المنحريم أو التأثيم ، وإما أسباب (١) لرفع الجباح أو إباحة (١) ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير ، إنما هى موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً . وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع ، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحركم السبب المحرم أو الموجب فنعله غديز صحيح ، ويجرى فيه النفصيل المذكور في الشروط (٣) ، فكذلك الحركم بالنسبة الى أسباب الرخص ، من غير فرق

المساكة الماشرة

اذا فرَّ عنا (٤) على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها و بين العزيمة ،

⁽١) تنو يع في المبارة ، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقها

⁽٣) أَعْمَلُ ثَمَا قِبَلَهُ إِذْ يَدْخُلُ فَيْهِ التَرْخُسُ فِي الْمُنْدُوبَاتُ

⁽⁻⁾ في المسألة الثامنة منها

⁽٤) هذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك

صارت العزيمة مها من الواجب الحيّر؛ إذ صار هذا المترخص يتال له : ان شئت فاحمل العزيمة ، و إن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة . وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه ، على وزان خصال الكفارة . فتخرج العزية في حقه عن أن تمكون عز عة

وأما إذا فرَّعنا على أن الإباحة فيها بمنى رفع الحرج، فليست الرخصة معها من ذلك الباب؛ لأن رفع الحرج لايستازم التخيير . ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب. وإذا كانكذلك تبيّناً أن العزيمة على أصلها من الوجوب المميّن المقصود الشارع. فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لاعذر له فرق، لكن المذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال الى الرخصة • وقد تقرر قبلُ أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة ، فذلك بالقصد الثاني. والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة

والذي يشبه هذه المسألة ، الحاكم إذا تعينت له في إنه ذ الحكم بيّنتان ، إحداها في نفس الأمر عادلة ، والأخرى غير عادلة . فأن العز يم عليه أن يحكم بما أمر به من أهل المدالة في قوله تمالى : ﴿ وَأَشَّهِدُوا ذُوَّى عَدُّلْ مِنْكُم ﴾ وقال : (مِمْنُ وَرَضُونَ من الشُّهَدَ م) . فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزبمة وأجر أجرين . و إنحكم بالأخرى فلا إثم عليه ، المذره بعدم العلم عا في نفس الأمر، وله أجر في اجتهاده • ويندند ذلك الحكم على المتحاكين ، كما ينفذ منتضى الرخصة على المترخصين . فكما لايقال في الحاكم : إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل _كذلك لايقال هنا: إنه مخير مطاقاً بين العزعة والرخصة فإن قيل : كيف يقال إن شرع الرخص بالقصد الثاني ؟ وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً (١) بالقصد الأول ؛ كقوله تعالى : (ومَا جَمَلَ عَلَيْكُم في الدِّينِ

(١) أى بقطع النظر عنخصوص مجل الرخصة . ومعنى الجواب أنه لايلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالا أن يكون مقصودا بالقعـــد الأول ، فقد جانت الآية بقــالدة النكاح استقلالاً وهو السكن ، ومع ذلك فالقصد الاول النسل . فكذا هنا

مَنْ حَرَج) وَجَاءِ بِعِد تَقَرَيْرِ الرَّحْصَةَ : ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ النِّسْمَ وَلَا يُريدُ بِكُمُ النُّسْمَرَ ﴾ .

قيل : كما يقال إن المنصود بالذكاح التناسل وهو النصد الأول ، وما سواه من انخاذ السكن ونحوه بالقصد الثانى ، مع قوله تمالى : (ومِنْ آياتِهِ أَن خَلَقَ لَكُم مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِلْمَسكُنوا إليها) وقوله : (وجَعَلَ مِنها زَوْجَها لِيَسْكُنُ إليها) .

وأيضاً (١) فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه ، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة ، فهو تيسير أيضاً ورفع حرج . وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات . فلا تجد كلية شرعية مكافاً بهما وفيها حرج كلى أو أكثرى ألبتة . وهو مقتضى قوله : (وما جَعلَ عليكُم في الدّين مِنْ حَرّج) . وليمن نجد في قبض الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة ، ولم يشرع فيه رخصة ، تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف الى الكليات . فكذلك نقول في محال الرخص إنها ليست بكليات ، وإنما هي حزئيات ؛ كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة .

(۱) عود الى السؤال وترق عليه ، أى أنه لا يلزم من وجود رمع الحرح في الرخصة أن تكون مقصودة الشارع بالقصد الثانى لا بالأول ، بدليل أنه ثمت رفع الحرج ايضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة سفى أصل عزيمها ، كصيام ايام معدودات ولم تكن شهورا مثلا ، فني أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج ، وهي مقصودة بالقصد الأول . فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثانى - ثم نرق عليه ثانيا فقال (وأيضا الغ) أي ان رفع الحرج موجود في سائر السكليات التي هي عزائم، وعمل الجواب عن الجميع قوله (فاذ، العزيمة الغ) فهو يحسم الاعتراض الاول أيضا . وقوله (ويحن تجد في بعض الغ) تمهيد فاجواب . ولا يخفي أن كلا من هذبن الترقيب تفصيل لا دخل تحت الاطلاق في أصل الاشكال . فالترق من جهة تميين مكان الاعتراض بعد إجاله

فاذاً العزيمة من حيث كانت كلية ، هي مقصودة الشارع بالقصد الأول. والحرجُ من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية ، إن قصده الشارع بالرخصة فن جهة القصد الثاني . والله أعلم

المسأكة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص ، وجدنا العزائم مُطّردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

﴿ أَمَا الأُول ﴾ فظاهر ؛ فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها فى أوقاتها ، وبالصيام فى وقته المحدود له أوّلا ، وبالطهارة المائية ، على ماجرت به العادة : من الصحة ، ووجود المعلل (١) ، والا قامة فى الحضر ، ووجود الماء، وما أشبه ذلك . وكذلك سائر العادات والعبادات ، كالا مر بستر المورة مطلقاً أو للصلاة ، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها ، إنحا امر بذلك كاه ونُهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي ، ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر . ولا إشكال فيه

وعدم الماء أو النانى ﴾ فماوم أيضاً من حيث علم الأول. فالمرض ، والسغر ، وعدم الماء أو الثوب أو الماكول ، مرخص لترك ما أمر بفه ه ، أو فعل ما أمر بتركه . وقد مر تفصيل ذلك فيا مر من المسائل . ولمعناه تقرير آخر مذكور ف موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله

إِلاَّ أَنِ انْخُرَاقَ الْمُوائِدُ عَلَى ضَرَ بَيْنَ : عَامَ ، وَخَاصَ . فَالْمَامُّ مَاتَقَدَمَ . وَالْحَامُّ مَاتَقَدَمَ . وَالْخُرَاقُ الْمُوائِدُ اللَّهُ وَلِيَاءً إِذَا عَمَاوًا بَمَتَضَاهًا . فَذَلْكُ إِنْمَا يَكُونُ فَى

(١) غير ظاهر هنا، لان الكلام في أمور اذا وجدتكانت العزيمة، واذا فقدتكانت الرخصة. وليس منها العقل، لا نه شرط مطلق التكليف. ولذلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره. الأكثر على حكم الرخصة في كانقلاب الماء لبناً ، والرمل سويقاً ، والحجر ذهباً ، وإنزال الطعام من السماء ، أو إخراجه من الأرض ، فيتناول المفهول له ذلك ويستعمله . فإن استعمله له رخصة لاعزيمة . والرخصة حكما تقدم حكما كان الأخذ بها ، شروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها ، كان الأمر فيها كذلك ، إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع ، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداء ، وإنما قصده في التشريع أن سبب الرخصة إن وقع توجه الإذن في مُسبّبه كما مر . فهمنا أولى ، لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية، وإنما وضعت لأمر آخر ، فكان القصد الى التخفيف من جهما قصداً اليها لا إلى ربها . وهذا مناف لوضع المقاصد في التعبد لله تعالى .

وأيضاً فقدذكر فى كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لاخاصة . بمعنى أنها عامة فى كل مكلف ، لاخاصة ببعض المكلفين دون بعض • والحمد لله •

ولا يمترض على هذا الشرط بقصد الذي عَلَيْكِ لا ظهار الخارق كرامة ومعجزة ، لا نه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك ممنى شرعياً مبراً من طلبه حظ النفس. وكذلك نقول إن للولى أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعى لا لحظ نفسه. ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد. وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الاولياء الراقين عن الأحوال ، حسما دل عليه الاستقراء . فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا وليس بمختص بالعموم ، بل هو في الخصوص أولى

فإن قيل: الولى إذا انخرقت له العادة ، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجلة. فإن الذي هُرِيَّ له الطعام أو الشراب أوغيره من غير سبب عادى " مساولمن حصل له ذلك بالتكسب العادى . فكما لايقال في صاحب التكسب العادى إنه في التناول مترخص ، كذلك لايقال في صاحب انخراق العادة ، إذ لا فرق بينهما . وهكذا سائر مايدخل تحت هذا النمط

فالجواب من وجهين .

(أحدهم) أن الأدلة المقولة دلّت على ترك أمنال هذه الأشياء لا إيجاباً، ولكن على غير ذلك ؛ فإن النبي عَلَيْ خُرِّر بين الملك والعبودية ؛ فاختار العبودية (1) ؛ وحُريّر في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة ، فلم يختر ذلك (٢) . وكان عليه الصلاة والسلام بحاب الدعوة ؛ فلوشاء له لدعا بما يحب فيكون ، فلم يفعل ، بل اختار الحل على مجارى العادات : يجوع يوماً فيتضرع الى ربه ، ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية كغيره من البشر . وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام بُرى اصحابه من كغيره ، في مواطن مافيه شفاء في تقوية اليقين ، وكفاية من أزمات الأوقات (٣) . وكان عليه الصلاة والسدام ببيت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك وكان عليه الصلاة والسدام ببيت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله . فاذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات عضرة له ، حتى قالت عائشة رضى المنزلة _ متمكناً منها ، فلم يعول إلا على مجارى وكان _ لما أعطاه الله من شرف المنزلة _ متمكناً منها ، فلم يعول إلا على مجارى المادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظياً ، في أن العادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظياً ، في أن العادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظياً ، في أن

⁽١) روى فى الترغيب والترهيب حديثا طويلا قال فيه إن إسرافيل قال للنبي صلى الله عليه وسلم: (أن الله سمع ماذكرت ، فبمثنى اليك بمفاتيع خزا ثن الأرض وأمرنى أن أعرض عليك ان أسير ممك جبال تهامة زمردا وياقوتا وذهبا وفضة فقات فان شقت نبيا ملكا وان شقت ببيا عبدا فأوماً اليه جبريل أن تواضع فقال بل نبيا عبداً ثلاثاً) رواه الطبراني باسناد حسن واليهيق في الزهد وغيره

 ⁽۲) روی الترمذی (آنی عرض علی أن تجمل لی بطحاء کم ذهبا فقلت لا یارب اشبع یوما وأجوع یوما فاذا جمت مضرعت الیك و ذكرتك واذا شبمت شكرتك وحدتك

⁽٣) فالجارى على عادته حمل نفسه على مجارى العادات مع تيسر الحوارق له . كسئيرا ماكانت تنخرقله العادات وتوافيه الكرامات ، لكن ذلك فى مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس ، وهو تقوية اليقين عند أصحابه ، وكفايتهم ضرر الازمان الشديدة التي تحل بهم كنبع الماء مثلا لما اشتدبهم الحال فى الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد فى هذه الاوقات المضنية

لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق . ولكن لما لم يكن ذلك حمّا على الأنبياء ، لم يكن حمّا على الأولياء ، لأنهم الورثة في هذا النوع

(والثانى)أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين. ويصحمها الابتلاء الذى هو لازم للتكليف كلها ، وللك لفين أجمعين في مراتب التعبد ، كَانْتُ كَالْقُو كَ لَمْ على ماه عليه ؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برزت على عوم العادات ، حق يكون لها خصوص في الطأنينة ؛ كا قال ابراهيم عليه السلام : (رَبِّ أَرِفَ كَيْفَ تُنْحُي المَوْتَي) الآية ! وكا قال نبينا محمد عَلَيْقَ عند ماحكى الله تعالى فراق موسى للخضر : « يَرْحَمُ اللهُ أخي مُوسَى . وَدِدْ نالو صَبَرحَى يُقَصَّ علينا مِن أحبارها (الله على المحتلج علينا من أحبارها (الله على المحتلج على المعتلو والاستعال بحكم علينا من أحبارها الله الواردة على المحتلج ، فهو في التناول والاستعال بحكم حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتلج ، فهو في التناول والاستعال بحكم الخيرة : فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد ، صار كمن ترك التصدق عليه وتكسب فرجم الى العزيمة العامة ، و إن قبل الصدقة فلا ضرر عليه وقمت موقعها

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات ، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاء ، وإدخالاً للمكلف نحت قهر الحاجة اليها ، كا وضع له العبادات تكليفاً وابتلاء أيضاً ، فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها، كان في ضعنها رفع لمشقة التكليف بالكسب ، وتخفيف عنه ، فصار قبوله لها من باب قبول الرخص ، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفا عنه ، فمن هنا صارحكم احكم الرخص ، رمن حيث كانت ابتلاء أيضاً فيها شيء آخر ، وهو أن تناول مقتضاها ميل ما الى جهتها ، ومن شأن أهل المزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ، كاكانت النع العادية الاكتسابية

⁽١) رواه البخارى في باب العلم بلنظ (يرحم الله موسى لوددنا)..البخ

ابتلاء أيضاً • وقد تقرر أن حهة التوسمة على الإطلاق إنما أحذوها مآخذ الرخص ، كا تبين (١) وجهه . فهدا من ذلك القبيل • فتأمل كيم صار قبول مقتضى الخورق رحصة من وجهين ! فلأحل هدا لم يستندوا البها ، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة ، بل قبلوها واقتبسوا منها مافيها من الفوائد المعينة لهم على ماهم بسبيله ، وتركوا منها ماسوي ذلك ؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة ، تصمنت تكليفاً (٢) وابتلاء

وقد حكى القشيري من هذا الممنى :

فروى عن أبى الخير البصرى أنه كال سناء داره رجل أسود عتبر يأوى الى الخرابات ، قال فحمات معى شيئاً وطلبته ، علما وتمت عينه على تبنتم وأشار بيده الى الأرض : فرأيت الارض كاما ذهباً لمع . ثم قل : هات ماهمك المناولته وهالني أمره وهو بت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شاملي وجلة ، فناولته وهالني أمره وهو بت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شاملي وجلة فوجدها وقد مد الترق الشطان . فانصرف وقال وعز ينك لا أجوزها إلا في زورق ورق وعن سميد بن يحيى البصرى قال . أتيت عبد الرحن بن زيد وهو جالس في ظل ، فقلت له : لو سألت الله أن يوسع عليك الروق لرجوت أن يفعل . فقال : ربي أعلم بمصالح عباده ، ثم أخد حصى من الأرض ثم قال : اللهم إن شبئت أن نجملها ذهما فعلت ، فإذا هي والله في يده ذهب ، فألقاها إلى إن شبئت أن نجملها ذهما فعلت ، فإذا هي والله في يده ذهب ، فألقاها إلى إن شبئت أن نجملها ذهما فعلت ، فإذا هي والله في يده ذهب ، فألقاها إلى وقال : "نفقها أنت ، فلا خبر في الدنيا إلا للآخرة

بل كان منهم من استماذ منها ومن طلبها ، والتشدوف اليها ، كا بحكى عن أبي بزيد البسطامي . ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات ، منحيث

⁽١) أَى لَى المَسأَلَةِ الأولى

⁽۱) كما يؤخذ من كـــلام عبد الرحن بن زيد الاكنى (لاخير في الدنبا الا للآخرة) فما حصل من التحفة يتضمن تــكليفا جديدا في التصرف فيه واستماله

شاهد خروج الجيم من تحت يد المنة ، واردة من جهة مجرد الإنعام فالمادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات. فكيف يتشدوف الى خارقة ؟ ومن يبن يديه ومن خلفه ، ومن فوقه ومن تحته مثلها. مع أن مالديه منها أم في تحقيق العبودية كا مر في الثواهد. وعدوا من ركن اليها مستدركا ، من حيث كانت ابتلاء كامن جهة كونها آية أو نعمة

حكى القشيرى عن أبي العباس الشرفي ، قال : كنا مع أبي تراب النخشبي في طريق مكة ، فعدل عن الطريق الى ناحية ، فقال له بعض أصحابنا : أنا عطشان . فضرب برجله الأرض ، فاذا عين ماء زلال ! فقال الفتى : أحب أن أشر به بقدح . فضرب بيده الى الأرض فناوله قدحا من زجاج أبيض ، كُحسن ما رأيت . فشرب وسقانا ، وما زال القدح معنا الى مكه . فقال لى أبو تراب يوما : ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده ? فقلت : مارأيت أحداً إلا وهو يؤمن بها . فقال : من طريق الاحوال . فقات : ما أعرف لم قولا فيه . فقال : بل قد زعم من طريق الاحوال . فقات : ما أعرف لم قولا فيه . فقال : بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الامر كذلك ؛ إنما الخدع في حال السكون اليها . فأما من لم يقترح ذلك ولم يساكنها ، فتلك مرتبة الربانيين

وهذا كآه يدلك على ماتقدم من كونها في حكم الرخصة ، لأفى حكم العزيمة. فليتفطن لهذا المنى فيها ، فإنه أصل ينبنى عليه فيها مسئل: منها أنها من جلة الانحوال العارضة للقوم ، والانحوال من حيث هى أحوال لاتطلب بالتصد ، ولا تعد من المقامات ، ولا هى معدردة في النهايات ، ولا هي دليل على ان صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية، والانتصاب للإفادة . كما أن المغانم في الجهاد للاتعد من مقاصد الجهاد الأصلية ، ولا هى دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم لاتعد من مقاصد الجهاد الأصلية ، ولا هى دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم

(تم الجزء الآول)

الموافعان

ا چئول الشريعة

لآبي المستحوات البيني

وهواراهم وتخي الهجمالغ فالجزالا الكي المتوفي ويستعم

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

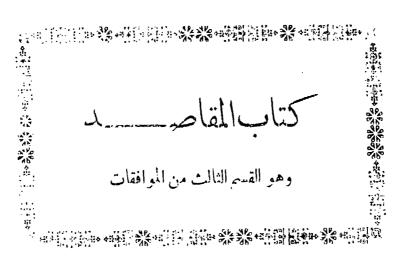
حضرة صاحب الفضيلة الاستاذالكبير شيخ علماءدمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وتفصيله ووضع تراجمه الاستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص

بالازهر الشريف

الجُزوُ اليِّث في



بنائن العالمة المنابعة

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فمها قسمان:

« أحدها » يرجع الى قصد الشارع. « والآخر » يرجع الىقصد المكلف ، فلا ول يعتبر من جهة قصد الشارع فى وضع الشريعة ابتداء (١) ، ومن جهة قصده فى وضعها التكليف بمقتضاها، ومن جمة قصده فى وضعها التكليف بمقتضاها، ومن جمة قصده فى وضعها أنواع

⁽١) أى بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى و يكون ماعداه كائه تفصيل له، وهذا القصد الأولهو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين، فان هذا في المرتبة الأولى بالنسبة الى قصده في افها مها وأنها براعى فيها معهود الأميين في عرفهم وأساليبهم من لا ، وكذا بالنسبة الى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاه اوأن ذلك انها يكون فيها يطليقه الانسان من الافعال المكسوبة ، لاما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب فلا يطلب برفعها مثلا ، و نهاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصودا لتحكف به وما لا يصح ، وكذا بالنسبة الى قصده دخول المكلف تحت أحكام النكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المحكف على العمل بها ، وأنها كلية لا تخص بعصا دون بعض ، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حدد الشرع بعض ، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حدد الشرع من وضع الشريءة العباد لا غير في العاجل والا تجل أن يكون نياد لها خارجا عما رسمه الشرعله وهكذا من تفاصيل هذه الا نواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريءة وهكذا من تفاصيل هذه الا نواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريءة فانها عبر في المرتبة الثانية بالنسبة المقصد في أصل وضعها ، كاسأتي له بسطذاك كاله المنا عليه المنا الناسة المقصد في أصل وضعها ، كاسأتي له بسطذاك كاله المنابعة النابة النابية النابية المنابعة التصد في أصل وضعها ، كاسأتي له بسطذاك كاله المنابعة النابة المنابعة النابعة النابعة النابعة المنابعة المنابعة المنابعة المنابعة النابعة ا

ولنقدم قبل الشروع في المطاوب (مقدّمة كلامية) مسلّمة في هذا الموضع :
وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً و هذه
دعوى لابد من إفامة البرهان عليها صحة أو فساداً . وليس هذا موضع ذلك وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازى أن أحكام الله اليست معللة بعلّة ألبتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية معال العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين . والم اضطر (١) في عام أصول الفقه الى إثبات العال للأحكام الشرعية ، أثبت ذلك على أن العال بمنى العلامات المعرقة الأحكام خاصة . ولا حاجة الى تحقيق الأمر في هذه المسألة

والمعتمد الما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازى ، ولا غيره ، فإنّ (٢) الله تعالى يقول فى بعثه الرسل وهو الأصل: (رُسُلاً مُبَشِّرِينَ ومُنْدِرينَ اِئلاً يكونَ للناسِ على اللهِ حُجَةً بَعدَ الرُّسُل) (وما أرْسَاناكَ إلا رَحة العالمين) وقل فى أصل الخلقة : (وهو الذي خلق السَّمواتِ والارض فى سيَّة أيام وكان عَرْشُهُ على الماء المبَلُوكَ كم أيكم أحسنُ عملا) (وما خَلَقْتُ الجِنَّ والانْسَ الا اليَعبُدرنِ)

وايلاحظ أنه اليس المراد من تتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر ، لالك اذا والملاحظ أنه اليس المراد من تتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر ، لالك اذا تراهم يعد ون البكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادى ، ولا يخفي عليك أن الذع الثالث ب بجميع المسائل التي ذكرها فيه من قبيل الكلام في المكلف به وأنه لابد أن يكون مقدورا للعبد داخلا تحت كسه . وهكذااليا في من الانواع الاربمة اذا تاملتها تجدها من المبادى لا مقاصدالفن التي هي الادلة . اللهم الاعلى نوع من النوسع في الاصول بان على ما انبني عليه فقه فهو من أجزاء لاصوا . و لا حاجة اليه معظور الغرض

(١) أي ايتأنبي له القبال بالقباس وأنه دليل شرعي

(٣) أَيُّ وَلَا يَتَأْتَى لِلرَازِ مِي أَنْ يَقُولُ فَيْهِذِ، الْعَلَلِ الْعَامَةُ فَهَا عَلَامَاتُ الْحَامَةُ لاحقي عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة على من نه ﴿ الذِّي خَلَقَ المَوْتَ وَالْحِياةَ لِيَبْلُوكُمُ أَيُّكُمُ أَحْسَسُ عَلاً ﴾

وأما التماليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأ كثر من أن تحصى، كفوله بعد آية الوضوه: (ما يريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عليكم مِنْ حَرَجِ ولَكِنْ يُريدُ لِيهُ لِيحَامِّرُكُم وَلِيدُ مِنْ الموضوم: (ما يريدُ اللهُ لِيجْعَلَ عليكم مِنْ حَرَجِ ولَكِنْ يُريدُ لِيطَامِرُكُم وَلِيدُ مِنْ قبلِكُم الصّلِكُمُ تَتَقُونَ) وفي الصلاة: (إنَّ الصلاة (١) تنهى عني الفَينَ مِن قبلِكُم المَّلِكُمُ تَتَقُونَ) وفي الصلاة: (إنَّ الصلاة (١) تنهى عن الفَينَ مَن قبلِكُم المَّلكُمُ تَتَقُونَ) وفي الصلاة : (فواتُوا وجوه كم شَطْرَهُ لِنتَلاً يكونُ عن الفَينَ عالمَهُ واللهُ في القبلة : (فواتُوا وجوه كم شَطْرَهُ لِنللَّ يكونُ على الناسِ عليكُم حُجَّة) وفي الجهاد : (أَذِنَ اللَّذِينَ يَقُاتَلُونَ بَأَنْهُم ظُلْمُوا) وفي النقر يرعلى القصاص : (ول كُم في القيصاص حياةُ يا أُولِي الأَلباب) وفي النقرير على الأنوحيد : (أَلسَتُ بِرَبِّكُم ? قالوا بلي شَهِدْنَا ، أَن تَقُولُوا يوم القيامة إنا كنّا عن هذا غا فِلمِن) والمقصود التنبيه

وإذا دل الاستقراء على هذا عرفيان فى مثل هذه القضية مفيداً للعلم ، فنحن نقطع بأن الامر مستمر فى جميع تفاصيل الشريعة . ومن هذه الجلة (٢) ثبت القياس والاجتهاد ، فلنجر على مقتضاه — ويبقى البحث فى كون ذلك واجبا أو غير واجب موكولا الى علمه — فنقول والله المستعان :



⁽١) أخذ المعنى على أنه علة للامر باقامة الصلاة . وتأمله

⁽٢) سيأتى له فى كتاب الاجتهاد – فى المسالة الباشرة ـ نوسع فى هذه الجملة وفى أنهاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح

النوع الاول

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة وفيه مسائل ﴿ المسألة الأولى(١) ﴾

تكاليف الشريمة ترجم الى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تمدو دلائة أقسام: «أحدها» أن تكون حاجية «والثالث» أن تكون تحسينية.

(فأما الضرورية) فمناها أنها لابد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنميم ، والرجوع بالحسر ان المبين

والحفظ لها يكون بأمرين: «أحدهما » ما يقيم أركانها و يثبت قواعدها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود (٢) . « والثاني » ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم

فأصول العبادات رأجمة الى حفظ الدين من جانب الوجود ؟ كالإيمان (٣) ،

(١)سيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان واف للقاصد الشرعية وتفاريعها ومكملانها وانكان على نحو آخر

(۲) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل مابه قيامها و ثباتها. ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك مابه تنعدم ، كالجنايات . ذلا يقال النام اعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة و تناول الله كولات ملا هو مراعاة ها من جانب هاالعدم عاذ بفعل هذه الاشياء التي بها الوجود و الاستقرار لانعدم مدنيا أولا طرآ عليها العدم مدنيا أولا على عليها العدم مدنيا مراعاة لها من جانب الوجودهو أيضام راعاة لها من جانب الوجودهو أيضام راعاة لها من جانب الوجودهو أيضام راعاة لها من جانب المعنى

(٣) قال في التحرير وشرحه : حفظ الدين يكون بوحيب الجهاد وعقو تم اعي

والنعلق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وما أشبه ذلك . والمعادات واجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً ، كتناول (١) الما كولات ، والمشرو بات ، والمبرسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك والمعاملات (٢) واجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود ، والى حفظ النفس والعقل أيضاً ، اكن بواسطة العادات . والجنايات — ويجمعها (٣) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — ترجم الى حفظ الجيم من جانب العدم ،

والعبادات والعادات قد مُنكَّت . والمعاملات ما كان راجما الى مصلحة الانسان مع غيره ، كانتقال الا ملاك بوض أو بغير عوض ، بالمقد على الرقاب الى البدع ، ويقول الحنفية ان وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفربل لكونهم حربا علينا، ولذلك لا يحارب الذي والمسامن ، ولا نقتل الرأة والراهب ، وقبلت الجزية ، وهذا لا ينا في أنه لحفظ الدين : إذ حفظ الدير لا يتم مع حربهم المفضى الى قتل السلم أو فنته عن دنه اه

فأنت ترى المؤلف توسع فى حفظ الدين فجاله مقصدا لجميع السكاليف أصولها وفروعها ولعله لايوافق قولد معد : (فانها ما اعادفى كل ملة) لأن ذلك قد لايسلم بالنسبة الحو الزكاة الح

() أى أصل تداول الغذاء الذي يتوفف عليه بقاء الحياة والعقل و سيأتى فى الحاجيات النمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ أى مما يكون تركه غير مخل بالنفس والعقل ولكنه فردى الى الضيق والحرج فالفرق بين المقامين واضح

(٧) أي با. قدارالذي يتوقف عليه حفظ النفس و المال . فهي بذا القدار من الضروري. وهذا هو الذي عناه الا مدى بجعل المعاملات من الضروري . أ. ا مطافي البيريم مثلا فليس من الضروري بل من الحساجي مخلاف لا مام الحروين . و بهذا يضح لك ما يأني للمؤاني في هذه للسالة و الم. ألة الني تلم ا

(٣) بملة معترضة والطاهر أنها وقدمة من تاخير وأن وضعها فرافوله (والعبادات والعادات قد مثات) وهي راجعة الى جميع ما قدمها خفظ من جانى الوجود والعدم، ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتعلق به جميعه وتنصب سليه من باب تكميل أبواب الشريعة ، اذما من أمر ولا نهى الايتعلق به الاثمر بالعروف والهي عن المنكر من أخبر عن الجنايات بأنها ترجع الى حفظ ما سبق مزجاب العدم مستم كمل المقام بالتمثيل المعاملات والجنايات لانه مثل الحيرها آنفاً. وسيأتي في المسألة السابعة من

أو المنافع أو الأبضاع . والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها مايدراً ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح ؛ كالقصاص والديات — النفس، والحد — العقل ، وتصدين (١) قيم الأموال — النسل ، والفطع والتضمين — والحال ، وما أشبه ذلك .

ومجموع الضروريات خمسة . وهي : (٢) حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والمقل . وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة (٢)

(وأما الحاجيات) فمعناها أنها مفتقر اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل مبحث الكتاب في قوله (وجامعها الامربالمدروف والنهى عن المنكر) ما يساعد على ما قررناه في فهم قوله هنا : (وبجمعها النه)

(١) الذى قاله غيرهأن حفظ النسل شرع لهحد الزنا جلدا ورجما ، لانه مؤد الى اختلاط الانساب ، المؤدى الى اقطاع النسل مرفعا على النوع الاسانى مرفعا الوعود . وأما ماقاله المؤلف نغير واضح.

(٢) ترتيبها من العـالىالنــازل مكذا : الدير... ، والنفس ، والعقل ، والنسل والمال ـ على خلاف فى ذلك ، فان بعضهم يقدم النفس على الدين

(٣) قال فى شرح التحرير: حصر المقاصد فى هذه الحمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء اه فبعده ذا لاية المان الشوكاني تأمل التوراة والانجيل فلم يجدفيها الااباحة الخر مطلفا على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم. وعلى فرض صحة ماعزى للشوكاني لوقيل ان المهنوع فى جميع الشرائع ضياع العقل رأسا و الجرتذهبه وقتا ثم بعود، لكان له وجه .

أمآ تدريض الغنائم من الامم السابقة لحرق النار السهاوية بجمعها فى مكانخاص وعدم نيل شى منها فظاهر أنه ليس مز اتلاف الانسان للمال . وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد . وقد رخص فيها فى شرعنا خاصة كها فى الحديث : (ولم تحل لاحد قبل). وقصة : (فطفق مسحا بالسوق و الاعناق) ليس فيها اللاف لها . بل اما أن يكون من باب استعراضها و تفقد أحو الهابيده لا بالسيف كها حققه الفخر ، واما أن يكون ذلك تقرباً الى الله باحب الهال عنده لا كما الفقراء كما هو المشهور، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها فى سبيل الله

على المكافين - على الجلة (١) - الحرجُ والمشقة ، والكنه لايبلغ مبلغ الفساد المادى المتوقع في المصالح العامة

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايت:

فني العبادات كالرخص المحففة ، بالنسبة الى لحوق المشقة بالمرض والسفر. وفي العادات كأماحة الصيد والخمنع بالطيبات ما هو حلال ، مأ كلا ومشربا وملبساً ومسكناً ومركباً ، وما أشبه ذلك ، وفي المعاملات كالفراض (١) ، والمساقاة والسلم ، والغاء التوابع في العقد على المتبوعات ؛ كشمرة الشجر ، ومال العبد ، وفي الجنايات كالحكم باللوث ، والتدمية ، والقسامة ، وضرب الديّة على الماقلة ، وتضمين الصناع ، وما أشبه ذلك

(وأما التحسينات) فممناها الآخذ بمما بليق من محاسن العادات، وتجتُبُ الأحوال المداسات التي تأنفها المقول الراجحات . وبجمع ذلك قسم مكارمالا خلاق

وهي جارية فيما جرت فيه الأو آيان:

فنى المبادات كازلة النجاسة _ و بالجلة الطهارات كاما _وستر المورة ، وأخذ الزينة ، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات ، وأشباه ذلك . وفى المادات كا داب الأكل والشرب ومجانبة الماكل النجسات والمشارب المستخبثات ، والإمراف والإقنار فى المتناولات . وفى الماملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلا ، وسلب المبد منصب الشهادة والإمامة ، وسلب المرأة

⁽١) أى ليس كل المكاءين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات

⁽٢) بل سائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات الخمس كما اشرنا اليه فيما سبق، لا ما يعطيه ظاهر أنواع الامثلة من خصوص ماكان له أصل حظ لدخوله نحت قاعدة منع كلي واستثنى ذلك منه حتى عد رخصة بالاطلاقات الاربعة الما يتمة

منصب الإمامة ، وإنكاح نفسها ، وطاب العنق وتوابعه من السكنا ، والقد بير وما أشبهها ، وفي الجنايات كنع قتل الحر بالعبد ، أو قتسل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد

وقليل الأمثلة بدل على ما سواها مما هو في معناها . فهدف ألا ور راجعة الى مثلة بدل على ما سواها مما هو في معناها . فهدف ألا ور راجعة الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية ؛ ذليس فقد ألما بمُخلّ بالمر ضروري ولا حاجي ، وأنما جرت مجرى التحسين والتزيين

﴿ السألة الثانية ﴾

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم اليها ماهو كالتتمةوالتكملة، ألو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية

فأما الأولى (١) فنحو المائل فى القصاص، قانه لا تدعو اليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة ، والحكنه تكميلى (٢). وكذلك لفقة المثل وأجرة المثل ، وقراض المثل (٣) ، والمنع من النظر الى الأجنبية ، وشعرب قليل المسكر ، ومنع الربا ، والورع اللاحق فى المتشابهات ، وإظهار شعائر الدين ، كملاة الجاعة فى الفرائض والسنن وصلاة الجمعة ، والقيام بالرهن والحيل والإشهاد في

⁽١) أي مرتبة الضرور بات

⁽۲) أى انما هو مكمل لحكمة القصاص: فان قتل الاعلى بالادنى مؤد الى أوران نفوس العصبة علا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر و الحباة التي قصد ها الشرع منه و مثله تحريم قليل المسكر ، لانه بما فيه من لذة الطرب يدعو الى الكثير المضيع للمقل فتحر مم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض (٣) أى ان هذه الامثله البيلائة مكملة للضرورى من عفظ المال بالمنع من للطرفين . كما أن منع النظر للاجنبية مكمل للضرورى من حفظ النسل بالمنع من الزنا و داعية اليه و تحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل الشرعى . وكذا منم الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضرورى ، غان الزيادة الشرعى . وكذا منم الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضرورى ، غان الزيادة

البيع ، إذا قلمنا إنه من الضروريات

وأما الثانية فكاعتبار (١) السكف ومهر المثل في الصغيرة ، فإن ذلك كا الا تدعو اليه حاجة مثل الحاجة الى أصل النكاح في الصغيرة ، وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات، فالإشهاد والرهن والحيل من باب التكملة ، ومن ذلك الجع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة ، وجمع المريض الذي يخاف أن يُغلب على عقله . فهذا وأمثاله كالكمل لهذه الرتبة ، إذ لو لم يشرع لم يُخلِّ بأصل التوسعة والتخفيف

وأما الثالثة فكا داب الأحداث ومندوبات الطهارات ، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وان كانت غير واجبة ، والإنفاق من طيبات المكاسب ، والاخترار في الضحايا والعقيقة والعتق ، وما أشبه ذلك . ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجبات كالتحمة للضروريات ، وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجبات ، وفي الضروريات هي أصل المصالح ، حسما يأتي تفصيل ذلك بمه هذا ان شاء الله تعالى .

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل تسكملة فلما من حيث هي تكملة مشرط ، وهو أن لا يمود اعتبارها على الأصل بالإ بطال ، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها الى رفض أصلما ،

جر. من مال الدافع يذهب هدرا بدون مقابل معتبر شرعاً والورع تكميل لماهو من نوعه: قان كان في عبادة فمكمل لها روان كانت في عادة أو معاملة فمكمل لذلك

(١) فان أصل القصود من النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنهما أشد إفضاء لدوام النكاح وتمام الالفة بين الزوجين ومابه دوامه من مكملاته . فلا يصح اشتراطها عند ذلك ، لوجهين:

(أحدها) أن في إبطال الأصل إبطال النكملة ولان التكملة مع ما كلته كالصفة مع الموصوف وأحدها كالصفة مع الموصوف وأخرى الى ارتفاع الموصوف وأخرى الى ارتفاع الموصوف وأخرى من ذلك ارتفاع الصفة أيضا واعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤد المعدم اعتبارها وهذا محال لا يتصور و واذا لم يتصور لم تعتبر التكملة واعتبر الاصل من غير من ده

(والثاني) أنّا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة النكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية ، لكان حصول الأصلية أولى (١) لما بينهما من التفاوت

وبيان ذلك أنحفظ المهجة مهم للكل ، وحفظ المروء التمستحسن . فحر مت النجاسات حفظ المروء الله على عالى على عاسن العادات فإن دعت الضرورة الى إحياء المهجة بتناول النجس ، كان تناوله أولى

وكذلك أصل البيع ضرورى ، ومنع الفرر والجهالة مكمل . فلو اشترط نفى الفرر جالة لا نحسم باب البيع ، وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية (٢) ، واشتراط حضور الموضين في المعاوضات من باب التكميلات ، ولما كان ذلك ممكماً في بيم الأعيان من غير عسر ، منع من سيم المعدوم (٢) الا في السلم ، وذلك في الإجارات ممتنع ، فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسدباب المعاملة بها ، والإجارة محتاج

⁽۱) أى تحصيلها أولى بالاعتبار ، فيجب أن تترجح على التكميلية ، لان حفظ المصلحة يكون بالاصل وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته فاذا عارضته فلاتعتبر (۲) قدتكون الاجارة ضرورية كالاستئجار لارضاع من لا مرضعة له وتربيته . وقد تكون حاجية وهو الاكثر . ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات . باعتبار توقف حفظ احد الضروريات الخسة أوعدم النوقف

⁽٣) المقابل للحضور الغيبة. والمقابل للعدم الوجود . فاماأن يقول (واشتراط وجود العوضين) ثم يقول:(منح سع المعدوم الافي السلم)

البها ، فجازت وإن لم يحضر المعوض أو لم يوجه . ومثله جارٍ في الا طلاع على الدوارت للمباضعة والمداواة وغيرها

وكذلك الجماد مع ولاة الجور قال العلماء بجوازه ، قال مالك : لو ترك ذلك الكان ضرراً على المسلمين . قالجماد ضرورى ، والوالى فيه ضرورى ، والعدالة فيه مكملة الضرورة ، والمسكمل اذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر واذلك جاء الاثمر بالجماد مع ولاة الجور (١) عن النبي صلى الله عليه وسلم

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء (٢) فإن في ترك ذلك ترك سنة الجاعة ، والجاعة من شماثر الدين المطلوبة (٣) ، والمدالة مكملة لذلك المطاوب ولا يبطل الاصل بالتكملة

ومنه إنمام الأركان في الصلاة مكمل لضروراتها (١) فإذا أدي طلبه الى أن لا تصلى . _ كالريض غير القادر سقط المسكمل . أو كان في اتمامها حرج ، ارتفع الحرج عن لم يكمل ، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة . وستر العورة من باب محاسن

وهو ظاهر . واماان يقول كما قال أو الاتم يقول: (منع من يبع الغائب الا في السلم) في مترض عليه بان بيع الغائب الموصوف جائز . ومقتضى قوله بعد: - (فاشتراط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله (وان لم يحضر العوض أولم يوجد) ان غرضه بقوله (واشتراط حضور العوضين) اشتراط وجودهما وحضورهما . ولما كان الحضور يحرز الوجود استغنى به عنه أولا . في قى الكلام فى اشتراض الحضور في البيع وقد علمت ما فيه

(۱)و (۲) قالرسول الله عليه والجهادواجب عليكم مع طل أمير ، را كان أو فاجراً. والصلاة واجة عليكم تخلف كل مدار براكان أو فاجراً ، وان عمل الحكائر ، أخرجه أبوداود أقول قال صاحب كتاب الغماز اللماز في الموضوعات : حديث الصلاة خلف كل رو فاجر قد ورد من طرق . قال الدارة على والعقيلي ليس في ذلك شي وصح عنه ما الله المدعن وسئل احمد عنه فقال ؛ ما نعرفه اله

. ٣، أى ألمُّكملة للضرورى كما سبق له. والعدالة فىالامام مكملة لهذاالمكمل . ٤، المناسب (لضروريها) أىأنالصلاة من الضروريات الخسرو هذاالقيام مكمل له

العالمة. فلوطلب على الإطلاق المدر أداؤها على من لم يجد ساتراً ، الى أشياء من هذا النبيل في الشريعة تفوق الحصر. كلما جار على هذا الاساوب

وانظر فيما قاله اللغز الي في الكتاب المستظهري في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة واحمل عليه نظائره

والسألة الرابعة

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية

فلو فرض اختلال الضرورى بإطلاق، لاختلا باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلال التحسينى من اختلاله اختلال الضرورى بإطلاق. نعم قد يلزم من اختلال التحسينى بإطلاق اختلال الحاجى الطلاق اختلال الحاجى الطلاق اختلال الضرورى بوجه ما . فلذلك اذا حوفظ على الضرورى فينبغى المحافظة على الضرورى فينبغى المحافظة على الملجى . واذا حوفظ على الحاجى فينبغى أن يحافظ على التحسينى الخادا (١) ثبت أن التحسينى يخدم الحاجى ، وأن الحاجى بخدم الضرورى . فان الضرورى . هو المعالوب (٢)

فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها

(أحدها) أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي

(والثاني) أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق

(والثالث) أنه لا يازم من اختلال الباقيين اختلال الضروري

(والرابع) أنه قد يلزم من اختلال التحسيثي باطلاق أو الحاجي باطلاق تتلال الفروري بوجه ما

[.]١٠ امل الأصل (أذ)، لا (أذا) ، كما يفيده السياق .٠٠ أي الاصلى والا تعد في الحر المسالة .٠٠ أي الاصلى والا تعد في الحرال الكل مطاوب. وسما تم الهما نفسر ه في الحر المسالة

(والخامس)أ نه ينبغي المجافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري

و بيان الاول كان مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخسة المند كورة فيا نقدم. فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوى مبنياً عليها بحتى إذا انخرمت الم يبق للدنيا وجود أعنى ما هو خاص بالمكلفين والتكليف - وكذلك الأمور الأخروية لاقيام لها الابذلك

فاو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى. ولو عدم المكاف امدم من يتدين . ولو عدم العقل لارتفع القدين . ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء . ولو عدم المال لم يبق عيش — وأعنى بالمال ما يقع عليه الملك وبستبد به المالك عن غيره اذا أخذه من وجهه . ويستوى في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها ، وما يؤدى اليها من جميع المتمولات — فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء ، وهذا كله معلوم لا يوتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة و إذا ثبت هذا فالا مور الحاجية إنماهي حائمة حول هذا الحمى ، إذ هي تتردد على الضروريات تكملها ، يحيث ترتفع في القيام بها وا كتسامها المشقات ، وتميل بهم فيها الى التوسط والاعتدال في الأمور ، حتى تكون جارية على وجه لا عيل الي إفراط ولا تفريط

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم المرر والجهالة في البيوع ، وكا تقول في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض ، حتى يجوزله الصلاة قاعداً ومصطحماً ، ويجوزله ترك المسيام في وقنه الى زمان صحته ، وكذلك ترك المسافر الصوم

وشطر الصلاة ، وسائر ماتقهم في التمثيل، وغير ذلك . فإذا فهم هذا لم يَرْتب المائل في أن هذه الأمور الحاجية فروع ُ دائرة حول الأمور الضرورية

وهكذا الحسكم في التحسينية ؟ لأنها تسكمل ما هو خلجى أو ضروري . فاذا كلت ما هو حاجي فالحاجي مكمل فاذا كلت ما هو حاجي فالحاجي مكمل ففرورى ، والمسكمل مكمل . فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضرورى ومبنى هليه

﴿بِيَانَ الثَّانِي ﴾ يظهر ما تقدم ، لأنه إذا ثبت أن الضرورى هو الأصل المتصود ، وأن ما سواه مبنى عليه كوصف من أوصافه ، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين ؟ لأن الأصلادا اختل اختل الفرعمن باب أولى خلوضنا اديماع أصل البيام من الشريعة لم بمكن اعتبار الجهالة والغرد. وكذاك لو ارتفع أصل القصاص لم عكن اعتبار المائة فيه ؟ وإنذاك من أوصاف التصاص ، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاعا لموصوف . وكا اذا سقط عن المنس طيه أو الحائض أصل الصلاة . لم يمكن أن يبقي عليهما حكم القراءة فيها ، أو التكبير، أو الجامة، أو الطهارة الحدثية أو الخبثية. ولو فرض أن ثُمَّ حَكاهو ثابت لأمرفارتهم ذلك إلا مرء تم بني الحسكم مقصوداً الذاك الأمر ، كان عذا فرض محال . ومن عنا يعرف مثلا أن الصلاة اذا ارتفت ارتفع ما هو تابع لها ومكل ، من القرامة والتكبير والدهاء وضرير ذاك ، لأنها من أوصاف الصلاة بالغرض. فلا يمح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع ، وأوصافها بخلاف ذلك وكذلك تنول إذا كان أصل الصلاة منهياً عنه قصداً ، أو الصيام كذلك، كالنبي عن الصلاة في طرفي النهار ، والنهى عن الصيام في الميد، فكل ما تتصف به من مكلاتها مندوج تعت أصل النهي ، من حيث نهى عن أصل الصلاة التي لهاهيئة اجماعية فالوقوع ولأنالنبي عن الميادة الخصوصة من حيث مي كذلك. ولا تكون منهياً عنها الا بمجموع أفعالها وأقوالها. فاندرجت المكلات تحت النهى باندراج السكل

ولا يقال: إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهيا عنها بذلك الاعتبار ، فلا يلزم أن تكون منهيا عنها مطلقا . وإذا لم تكن منهيا عنها علم الاعتبار ، فلا يلزم من اختلال الأحل الأطلاق ، لم يلزم من اختلال الأحل اختلال الفرع كما أصلت . وأيضا فان الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة ؛ كالطهارة مع الصلاة . وقد تثبت الوسائل شرعا مع انتفاء المقاصد ، كجر الموسى في الحج على رأس من لا شعر له . فالأشياء اذا كان لها حقائق في أنفسها فلا يلزم من كونها وضعت مكملة أن ترتفع بارتفاع المكمل

لأنا نقول: إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران: اعتبار من حيث هي من أجزاء الصلاة ، واعتبار من حيث أنفسها . قاً ما اعتبارها من الوجه الثاني فليس الكلام فيه ، وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكلة الصلاة وبدلك الوجه صارت بالوضع كالصغة مع الموصوف. ومن المحال بقاءالصغة مع انتفاء الموصوف ، اذ الوصف معني لا يقوم بنفسه عقلا. فكذلك ما كان في الاعتبار مثله . فاذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمل مع انتفاء المكمل وأشباهه وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر ، ولكن إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف المقصود بكونه موضوعالاً جله (١) فلا يمكن — والحال هذه — أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد، الآأن يدل دليل على الحسكم ببقائها (١) . فتكون (١) كطلب أنواع الطهارة لا جل الصلاة ، لا يبقى هذا الطلب اذا ارتفع طلب الصلاة

(٧) أى بقاء طلها أى فاذا دل دليل على طلبها بقطع النظرعن اعتبارها وسيلة الى مقصد آخر، فذلك لامانع منه أن يكون الشيء مقصودا لنفسه ومقصودا ليحكون وسبلة لغير مباعبارين فالوضوء مثلا عبادة مقصودة في نفسها ، ووسيلة الى مقصود آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهكذا. فقد لا يكون

إذ ذاك مقصودة لنفسها و إن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة الى مقصود آخر فلا امتناع في هذا . وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على شعر من لاشعرله

وبهذه القاعدة يصبح القول بامرار الموسى على رأس من ولد مختونا بناء على أن تم مايدل على كون الإمرار مقصودا لنفسه ، والالم يصبح . فالقاعدة صحيحة وما اعترض به لا نقض فيه عليها والله أعلم بغيبه وأحكم

﴿ بيان الثالث ﴾ أن الضرورى مع غيره كالموصوف مع أوصافه . ومن المادم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه . فسكذ في مسألتنا لأنه يضاهيه

مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الله كر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها(١) لا مر ، لا يَبطُل أصل الصلاة

وكذلك اذا ارتفع اعتبار الجهالة والفرر علا يبطل أصل البيع، كافي الخشب والثوب المحشو، والجوز، والقسطل، والأصول المفيية في الارض؛ كالجزر والفت، وأسس الحيطان، وما أشبهذك

وكذا لو ارتفع اعتبار الماثلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص. وأقرب الحقائق اليه الصفة مع الموصوف. فكا أن الصفة لا يازم من بطلانها بطلات الموصوف بها، كذلك ما نحن فيه . اللهم الا أن تسكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءا من ماهية الموصوف، فعى إذ ذاك ركن من أركان الماهية، وقاعدة من قواعد ذلك الاصل . و ينخرما لا صل بانخرام قاعدة من قواعده كا في الركوع والسجود ونحوها في الصلاة ، فان المصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها ، بالنسبة الى القادر عليها. هذا لا نظر فيه والوصف الذى شأنه هذا ايس من الحسنات ولامن

طواف ولا غيره وببقى الوضوء مطلوباً . ولسكن الكلام فى وسيلة اعتبرت وصفاً للغير ، فباعتبار هذا الوصف متى سقط المتوسل اليه بها بطل طلبها مر . هذه الجهة التى تعتبر فيها مكملة لغيرها

⁽١) أي مما ليس رسناً فيها كما يأتي بيانه

الحاجيات ولا من الضروريات

لا يقال: إن من أوصاف المصلاة مثلاالكالية أنلاتكون في دارمنصوبة وكذاك الذكاة من عامها أن لا تكون بسكّن منصوبة ، وما أشبه . ومع ذلك فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة . فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف

لانانقول: من قال بالصحة في الصلاة والذكاة فيلي هذا الأصل المقرر بني ومن قال بالبطلات فبني على اعتبار هذا الوصف كالذاتي ، فكأن الصلاة في نفسها منهى عنها ، من حيث كانت أركانها كلها — التي هي أكوان — غصبا لا نها أكوان حاصلة في الدار المنصوبة . وتحريم الأصل إنما يرجع الى تحريم الأكوان ، فصارت الصلاة نفسها منهيا عنها عكالصلاة في طرفي النهار ، والصوم في يوم العيد

وكذلك الذكاة حين صارت السكين منهيا عن العمل بها لأن العمل بها غصب ، كان هذا العمل المين وهو الذكاة منهيا عنه . فصار أصل الذكاة منهيا عنه . فعاد البطلان الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي عنه الاعتبار

و يتصورهناللنظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المنصوبة. ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور؛ إذ لا يتصور فيسه خلاف الأنامله عقلي . وإنما يتصور الخلاف في إلحاق الفروع به أوعدم إلحاقها به (١)

﴿ بِيانِ الرابع ﴾ من أوجه :

و أحدها ، أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة فى تأكد الاعتبار ـ فالضر وريات آكدها ثم قايها الحاجيات والتحسينات ـ وكان مرتبطابعضها ببعض ، كان فى إبطال الأخف جرأة علىما هو آكد منه و ومَسخل للإخلال به ، فصار الأخف كأنه حى للآكد ، والرائم حول الحمي يو شك أن يقع فيه . فالحل بما هو مكمل كالحل بالمكمل من هذا الوجه . ((١)) باعتبار الاختلاف في وصفية هذه الفروع لا صلها : هل هى أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية ؟

ومثال ذاك الصلاة ، فأن لها مكولات وهي هنا سوى الأركان والفرائض ومقال ذاك الصلاة ، فأن لها مكولات وهي هنا سوى الأركان ، لأن الأخف ومعامرة أن الحول بها الفرائض والأركان ، لأن الأخف طربق إلى الأنقل ومها يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام : «كارًا تِعْمِ حَوْلُ الحَمِي يُوشِكُ أَن يَقَعَ فيه (١) » وفي الحديث : « اَمَنَ اللهُ السارقُ يَسْرِقُ الحَمِي يُوشِكُ أَن يَقَعَ فيه (١) » وفي الحديث : « اَمَنَ اللهُ السارقُ يَسْرِقُ الحَمِي وَبِين الحرام سترةً من الحلال ولا أحرِّمها من قال : إني لا جعل بيني و بين الحرام سترةً من الحلال ولا أحرِّمها

وهو أصلّ مقطوع ٌ مه متفقٌ عليه ، ومحل ذكره القسم الثاني مرخ هذا الكتاب

فالمتجريء على الأخف بالأخلال به مُرَّض للتجرؤ على ماسواه . فكذلك المتجرىء على الاخلال بها يتجرأ على الضرو ريات . فاذاً قد يكون في إبطال الكالات بإطلاق، إبطالُ الضروريات بوجه ما

ومه فى ذلك أن يكون تاركا المكملات و مخالاً بها باطلاق ، بحيث لا يأتى بشىء منها ، وإن أتى بشىء منها ، وإن ألم والمنظر والمنظر والمنظر والمنظر والمنظر والمنظر والمنظر والمنظر والمنظر وكانت الى اللهب أقرب . ومر هنا يقول بالبطلان فى ذلك من يقوله . وكذلك نقول فى البيع : اذا فات فيه ما هو من المنظلان فى ذلك من يقوله . وكذلك نقول فى البيع : اذا فات فيه ما هو من المنظر كانتفاء الغرر والجهالة ، أوشك أن لا محصل المتعاقدين أو لأحدهما مقصود ، فكان وجود المقد كمدمه ، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده وكذلك سائر النظائر

«والثاني» أن كل درجة بالنسبة الى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة الى ما هو أكد منها كالنفل بالنسبة الى ما هو فرض، فستر المورة واستقبال القبلة بالنسبة الى أصل الصلاة كالمندوب

⁽۱) ذكره فى التيسير عن الخسة بلفظ : «كالراعى يرعى حول الحي يوشكأن بقع فيه » (۲) متفق عليه

اليه . وكذلك قراءة السورة ، والتكبير ، والتسبيح ، بالنسبة الى أصل الصلاة ، وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس ، ولا مملوك للغير ، ولا مفقود الذكاة ، بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل . وكذلك كون المبيع معلوما ، ومنتفعا به شرعاً ، وغير ذلك من أوصافه ، بالنسبة الى أصل البيع كالنافلة وقد تقرّر _ في كتاب الأحكام _ أن المندوب اليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالحكل . فالإخلال بالمندوب مطاقاً يشبه الأخلال بالركن من أركان الواجب ، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجبا في ذلك الواجب ، فكذلك إذا أخل عا هو بمنزلته أو شبيه به . فن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إبطال المحكلات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما

« والثالث ، أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات ؟ وذلك أن كال الضروريات سمن حيث هي ضروريات — إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المسكلف سعة وبسطة ، من غير تضييق ولا حرج ، وحيث يبقي معها خصال معانى العادات ومكارم الاخلاق موفرة الفصول ، مكلة الأطراف ، حتى يستحسن ذلك أهل المقول . فإذا أخل بدلك ليس قسم الضروريت أبسة الحرج والعنت، واتصف بضد ما يستحسن في العادات ، فصار الواجب الضروري متكاف العمل ، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة . وذلك ضد ما وضعت عليه . وفي الحديث : « بُعِيْتُ لا تُحَمَّم مكارم الأخلاق (١) » فكانه لو فرض فقدان

⁽١) أخرجه فى الجامع الصغيرعن أنى هريرة بلفظ: . انما بعثت لا تمم صالح الا خلاق،عن البخارى فى اللا دب والحاكم والبيهقي فى الشعب . قال العزيزى وفى رواية: (مكارم الا خلاق) . وخر جالعراقى . بعثت لا تمم مكارم الاخلاق ، عن أحمد والبيهقى والحاكم وصححه من حديث أنى هريرة أيضا

المكماّذت لم يكن الواجبُ واقعاً على مقتضى ذلك. وذلك خلل فى الواجب ظاهر. أمّاً إذا كان الخلل فى المسكمل للضرورى واقعاً في بعض ذلك (١) وفي يسير منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته، ولا يغلق باب السعة عنه، فذلك لا يخل به. وهو ظاهر

« والرابع » أن كل حاجى وتحسينى إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به ، ومحسن الصورته الخاصة : إمامقد من أو مقارناً ، أو تابعاً . وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه ، فهو أحرى أن يتأدى به الضرورى على أحسن حالاته

وذلك أن الصلاة مثلا اذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم ، فأذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه اليه ، فاذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون . ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة الفرض أمّ القرآن ، لأن الجيع كلام الرب المتوجه اليه ؛ و اذا كبَّر وستح وتشهد فذلك كله تغبيه للقلب ، وإيقاظ له أن يَفقُل عا هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه وهكذا الى آخرها . فلو قد م قبلها نافلة كان ذلك تدريجاً المصلى واستدعاء الحضور ؛ ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة

وفى الاعتبار فى ذلك أن جُمات أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل الميكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد اوهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد المرلم يَعْلُ موضعٌ من الصلاة من قول أو على الثلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان فأنت ترى أن هذه الكلات الدائرة تراس الشيطان من قال المناز المن

فأنت تري أن هذه المكلات الداثرة حول حمى الضرورى خادمة الهومقوية المائية عن ذلك أو عن أكثره لـكان خللاً فيها . وعلى هـذا

⁽١) أى بحيث لا يقال فيه انه اختل باطلاق ،كما هو أصل الدعوى

الترتيب يجرى سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها

﴿ بيان الخامس ﴾ ظاهر مما تقدم ، لأ نه إذا كان الضرورى قد يختل باختلال مكملاته ، كانت المحافظة عليها لأجله مطاوبة ، ولأ نه إذا كانت زينة لا يظبر حسنه إلا بها ، كان من الأحق أن لا يخل بها

و يهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة ، المحافظة على الأوّل منها وهو قسم الضروريات ومن هذالك كان مر اعى في كل ملة ، بحيث لم تختلف في الملل كما اختلفت في الفروع . فهى أصول الدير ، وقواعد الشريعة ، وكلّبات الملة

هي المسألة الخامسة ع

المصالح المبثوتة في هذه الدارينظر فيها من جهتين : من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تملق الخطاب الشرعي بها

وقام النظر الأول مج فأن المصاخ الدنيوية من حيث هي موجودة هما لا يتخلص كونها مصالح محضة . وأعنى بالمصاح ما برجع الى قيام حياة الانسان وتمام عيشه ، ونبله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والمقلية على الأطلاق ، حتى يكون منعماً على الأطلاق . وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون ؟ لأن تلك المصالح مشورة بتكاليف ومشاق ، قلت أو كثرت ، تقترن بها ، أو تسبقها ، أو تلحقها ؟ كلاً كل ، والشرب ، واللبس ، والسكنى ، والركوب ، والذكاح ، وغير ذلك (١) . فأن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيت مواقم الوجود ؛ إذ ما

⁽ ٦) أي مثل اكتساب المعارف الذي يقتضيه وصفه العقلي

من مفسدة تفرض في العادة الجارية ، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير ويداك على ذلك ما هو الأصل وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين ، والاختلاط بين القبيلين ، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك . ويرهانه التجربة القامة من جميع الخلائق . وأصل ذلك الأخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص قال الله تعالى : (وَ نَبْلُو كُم بالشرِّ والخَيْرِ فِتْنَهُ) (لِيَبْلُو كُم أَيْكُم أَحْسَنُ عَمَلاً) وما الله تعالى : (وَ نَبْلُو كُم بالشرِّ والخَيْرِ فِتْنَهُ) (لِيَبْلُو كُم أَيْكُم أَحْسَنُ عَمَلاً) وما في هذا المهنى ، وقد جاء في الحديث : ﴿ حُمَّتِ الجُنَةُ بالمسكار مِ ، وَحَمَّت الجُنَةُ الله كَارِهِ ، وَحَمَّت الجُنِهُ الله عَلَى الله عَلَى الله الله عَلَى المُعَلَى الله عَلَى اله عَلَى الله عَ

فاذا كان كذاك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب: فأذا كان الفالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفا. وإذا غلبت الجهة الأخرى فهى المفسدة المفهومة عرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسو باالى الجهة الراجعة ؟ فأ ذرجعت المصلحة فم طلوب. ويقال فيه إنه مصلحة . وإذا غلبت جهة المفسدة فهروب عنه. ويقال إنه مفسدة _ على ما جرت به المعادات في مثله. فأن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى (٢) وقسمة غير هذه القسمة

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية ، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العاديّة

﴿ وأما النظر الثاني (٣) فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً ﴿ فالمصلحة المات هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتباد، فهي المقصودة

⁽۱) تقدم (ج ۱ ص ۱۰٤)

⁽٢) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده، لانه باعتبار تعلق الخطاب ، لامن حيث مواقع الوجود

⁽٣) سياتي تقييد هذا النظر في المسالة الثانية

شرعاً ، و تحصيلها وقع الطلب على العباد ، ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل ، وليكون حصولها أثم وأقرب وأولى بنبل المقصود ، على مقتضى المادات الجارية في الدنيا . فأن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلب

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الفالبة بالنظر الى المصلحة في حكم الاعتيادة فرفعها هو المقصود شرعاً ، ولا جله وقع النهي ، ليكوز رفعها على أنم وجوه الا مكان المادي في مثلها ، حسم يشهد له كل عقل سليم . فان تبعثها مصلحة أولذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل ، بل المقصود ما غلب في المحل ، وما سوى ذلك مُلْفَى في مقتضى النهى ، كما كانت جهة المفسدة ملفاة في جهـة الأمر.

فالحاصل من ذاك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصة (١) غير مشوبة بشيء من المفاسد ، لا قليلا ولا كثيراً . وإن تُوهّم أنها مشو بة ، فايست في الحقيقة الشرعية كذلك ، لأن المصلحة المفلوبة (٢) أو المفسدة المفاوبة (٣) انما المراد بها ما مجرى في الاعتياد الكسبي من غير خروج الى زيادة تقتضى التفات الشارع اليها على الجلة . وهذا المقدار (٤) هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام

والدايل على ذلك أمران: «أحدهما» أن الجمالة المعلومة (٥) لو كانت مقصودة الشارع — أعنى ممتبرة عند الشارع — لم يكن الفعل مأموراً به بأطلاق، ولا مهنياً عنه بأطلاق. بل كان يكون مأمورا به من حيث المصاحة، ومنهياً عنه من حيث المفسدة. ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك

⁽١) لانه انما نظر فيها الى الجهة الغالبةلاغيروالغي مقابلها فلاالتفات اليه وكانه عدم . لانه غير جار فى الاعتياد الكسبي الذى جعله الشرع ميزانا المصايحة والمفسدة (٢)و (٣) لعل الاصل (الغالبة) فيهما

⁽٤) وَهُو الخَارِجِ الزَّائدُ عن حالة الاعتباد الكسى

⁽٥)لعلما الجمة المعلوبة

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهى ، كوجوب الأيمان وحرمة الكفر ، و وجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها ، وما أشه ذلك . فكان يكون الأيمان — الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف — منهياً عنه ، من جهة مافيه من كسر النفس من إطلاقها ، وقطعها عن نيل أغراضها ، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا أذة فيه لها . وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف ، وتمتمها بالشهوات من غير خوف ، مأموراً به أو مأذونا فيه ؟ لأن الأمور الماذوذة والخرجة عن القيود القاهرة مصلحة على الجلة . وكل هذا باطل محض . بل الأيمان مطاوب بأطلاق . والمكفر منهى عنه باطلاق . فعل عن أن جهة المفسدة بالنسبة الى النهى عن المنافع عن النسبة الى النهى عن المنافع عنه المنافع وطبهاً

« والثانى » أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً ، لكان تكايف العبد كه تكايفاً عالاً يطلق واطلاً شرعاً عالم لا يطلق واطلاً شرعاً في المعلوم في الا عمول . وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادة في الطلب المجهة الراجحة . وقد أمر مثلا با يقاع المصلحة الراجحة ، لكن على وجه يكون فيه منهياً عن إيقاع الفسدة المرجوحة . فهو مطاوب بايقاع الفعل ومنهى عن إيقاعه معاً . والجهتان غير منفكتين علما تقدم من أن المصالح والفاسد غير مسحضة . فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهى مما و فقد قيل له فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهى مما وقوع وهو عين تكليف ما لا بطاق

لايقال: أن المصلحة قدتمكون غير مأمور بهاء ولمكن مأذوناً فيها. فلايجتمع الأمر والنهي معاد فلا يلزم المحظور

لاً نانقول : إن هذا لا يطرد في جميع المصالح؛ فان المصلحة كايصح أن تكون مأذوناً فيها يصح أن تكون مأدوراً بها. وإن سلم ذلك فالأذن مضادللا مروالنهي

مماً ، فأن التخيير مناف لمدم التخيير ، وهم اواردان على الفعل الواحد. فورود الخطاب مما ما خطاب على التخيير مناف لمدم التخيير ، وهم الوجه المخاطب به (١) . وهوما أردنا بيانه وايس في خاكا المناف المناوبة ، لأمكان الانفكاك بأن يصلى في غير الدار ، وهذا ليس كذلك

فإن قيل: إن هذا التقدير (٢) مشيرلاذهباليه الاسفة ومن تبهم من أن الشر ايس بقصود الفعل ، وانما المقصود الخير. فاذا خلق الله تمالى خلقا ممترجاً خيره بشره ، فالخير هو الذي خُلق الخلق لا جله . ولم يخلق لأجل الشر وال كان واقعاً به . كالطبيب عندهم إذا سق المريض الدواء الر البشم المكروه ، فلم يسقه إياه لا جل ما فيه من المراوة والأمم المكروه ، بل لا جل ما فيه من المراوة والأمم المكروه ، بل لا جل ما فيه من المراوة والأمم المكروه ، بل لا جل ما فيه من الشفاء والراحة . وكذلك الإبلام بالفصد والحجامة وقطع المضو المتأكل ، إنما قصده بذلك جلب الراحة ودفع المضار ، فكذلك عندهم جميم ما في الوجود من المفاسد المسببة عن أسبابها . فما تقدم شبيه بهذا ، من حيث قلت : إن الشارع المفاسد المسببة عن أسبابها . فما تقدم شبيه بهذا ، من حيث قلت : إن الشارع عمده التشريم لأجل المصلحة . لا يقصد وجه المفسدة ، مع أنها لازمة المصلحة . وهو أيضا مشير الى مذاهب المتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع ، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الارادة . تمالى الله عنوا كبيراً

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الله التكويني وليس كلامنا فيه و الما الفلاسفة إنما هو في القصد التشريعي . وقد تبين الفرق بينها في موضه من كتاب الأوامر والنواهي . ومعلوم أن الشريعة وضعت المصالح الخلق

⁽١) انما قيد بهذا حتى لا يعترض بان ايقاعه لاينافي التخير كالاينافي الطلب : أما عدم ايقاعه فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط . فالتنافي انما يحصّل مع اعتبار هذا القيد (٢) لعله التقرير

بإطلاق، حسبا تبين في موضه . فكل مأشرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة و فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك . و إن كانواقماً بالوجود فبالغدرة القدعة وعن الأرادة القدعة . لا يعزب عن علم الله وقدرته و إرادته شيء من ذلك كله في الأرض ولا في الساء . وحكم التشريع أمن آخر ، له فظر وترتيب آخر ، على حسب ماوضعه . والأمن والنهى لا يستلزمان إرادة الوقوع ، أو عدم الوقوع ، و إنما هذا قول المعتزلة . و بطلانه مذكور في علم الكلام . فالقصد التشريعي شيء . والقصد الخلقي شيء آخر . لا ملازمة بينهما

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة (١) عن حكم الاعتياد ، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار الشارع ، فني ذلك نظر . ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخليص الحكم فيه بحول الله

مثاله أكل الميتة المصطر ، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً ، وقتل القاتل ، وقطم القاطم و بالجلة المقوبات والحدود الزجر ، وقطم اليد المتأكلة ، وقلم الضرس الوجمة ، والإبلام بقطم المروق والفصد وغير ذلك ، التداوي . وما أشبه ذلك من الأمور التي انفردت عما غلب عليها لكان النعى عنها متوجهاً . وبالجلة كل ما تمارضت فيه الأدلة

فلا يخلو أن تنساوي الجهمان ، أو تترجح إحداها على الأخرى فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر ، اذا ظهر وى بمقتصى الأدلة . ولعل هذا غيرُ واقع في الشهريمة . وإن فرض وقوعه

⁽١) أي بان تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الادلة

فلا ترجيح الا بالقشهى من غير دليل . وذلك في الشرعيات باطل باتفاق . وأما أن قصد الشارع متعلق بالطزفين مما نطرف الإقدام ، وطرف الإحجام فنير صحيح ؛ لا نه تكليف مالا يطاق ، اذ قد فرضنا تساوى الجهتين على الفعل الواحد . فلا يمكن أن يؤم به وينهى عنه مما . ولا يمكون أيضاً النساء غير متعلق بواحدة منهما ، إذ قد فرضنا أن (١) توارد الامر والنهى مما . وهما مما مقير متعلق بواحدة منهما ، إذ قد فرضنا أن (١) توارد الامر والنهى مما . وهما مما مقير من في الخلة — حسيا يأتى في موضه إن شاء الأمنال ؛ إذلاأ مر ولا نهى من في الخلف . فلا بعن الترقف (١)

وأما إن رجعت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال: إن قصد الشارع متعلق (٢) بلجهة الأخرى ؛ إذ لو كان متعلقا بالجهة الأخرى لما صح الترجيح ، ولكان الحسكم كا إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف. وذلك فير صحيح مع وجود الترجيح ، و يمكن أن يقال: إن الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان؛ إذ كل واحدة منهما بحتمل أن قصون هي المقصودة الشارع . وعن إما كأفنا بما ينقدح (١)عندنا أنه مقصود الشارع ، لا بما هو مقصوده في نفي الأمر . قاراجحة — وان ترجحت — لا تقطع إمكان

⁽١) لعل كلمة أن زائسة وقد فرض ذلك بقوله (وبالجلة ظرماتمار ضنافيه الادلة) (٧) أي أو التخير ، كما ذكروه عند تعارض الادلة وتساويها

 ⁽٣) لعل صوابها غير متعلق. يمنى وحينتد ظيس الشارع الاجهة واحدة تقصد بالطلب. فن أصابها أصاب وله أجران ،و من أخطاها فقد أخطأوله أجر.
 وهذا القول للخطاة

⁽٤) فالحكم الشرعى ـ بالنسبة للمجتهد ومن يقلده ـ هو ما انقدح فى نفس لمجتهد، وحيثة يمكن تعدد الحكم الشرعى في الواقعة الواحدة . وهذا هو رأى المصوبة حيث قالوا ان كل صورة الانص فيها ليس لها حكم معين عند الله بل ذلك تابع لفان المجتهد . وعلى هذا يكون الامكان الثاني مبنيا على قاعدة المصوبة والامكان قبله على قاعدة المحلة . فلمل في النسخة تحريفا فيا ياتي له بعد

كون الجهة الاخرى هي المقصودة للشارع. إلا أن هذا الامكان مُطُرَّ في التكليف إلا عند تساوي الجهتين ، وغير مطَّرح في النظر. ومن هذا نشأت (١) قاعدة من العالم مكان الأوّل جار (٢) على طريقة المحطّ بين، والثأني جار (٣) على طريقة الحطّنين

وعلى كل تقدير فالذى يلخص من ذلك أن الجهة المرجوحة فير مقصودة الاعتبارشرعاً (١)عند جهاعها مع الجهة الراجحة ع اذ لو كانت مقصودة للشارع الاعتبارشرعاً (١)عند جهاعها مع الجهة الراجحة ع اذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتبع الأمر والنهبي معاً على الفعل الواحد. فكان تكليما عالا يطاق. وكذلك يكون الحسكم في المسائل الاجتهادية كلها عسواء علينا أقلنا إن كل مجهد مصيب أم لا فلا فرق إذا بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتبادأو خارجاعنه والقياس مستمر، والبرهان مطلق في القسمين. وذلكما أردنابيانه فانقيل. أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة الشارع بالقصد الثاني ع فأن مقاصد الشارع تنقسم الي ذينك الضربين

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول. فاذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني. وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب. و بالله التوفيق

على المسألة السادمة على

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين : « دنيوية » و «أخروية » وتقدم الكلام على الدنيوية الحالمة وية . فنقول إنها على ضربين :

(أحدها) أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر ، كنعيم أهل الجنان ، وعداب أهل الخلود في النيران — أعادنا الله من النار . وأدخلنا الجنة

⁽۱) لانه اولا أنه يجوز أن تكون الجهة الاخرى معتبرة ، ما كان لمن بيده دليل قائم على احدى الجهتين أن يراعى الجهة الاخرى ويبنى عليها حكما

⁽٢)و (٣) علمت مافيهما

⁽٤) أَى فَي السَّكَلِيفَ مَ لَانْ هَذَا هُو مِحْلُ الْمُتَّفَاقُ وهُومِنَاطُ الاستدلال بعده

برحمته

(والنابى) أن تكون ممترجة وليس ذلك إلا بالنسبة الى من يدخل النار من الموحدين ، في حال كونه في النار خاصة . فاذا أُدخل الجنة برحمة إلله رجع الى القسم الأول . وهـندا كله حسما جاء في الشريعة ؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال ، وإنما تُتلقى أحكامها من السمع

أما كون هذا القسم النابي عمرجاً فظاهر ؛ لأن النار لاتنال منهم مواضع السجود ، ولا محل الإيمان . وتلك مصلحة ظاهرة . وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم ، وأعمالهم لم تتمحض للشر خاصة ، فلا تأخذهم النار أخذ من لاخير في عمله على حال . وهذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال المصالحة . ثم الرحاء المعلق بقلب المؤمن راحة ما ، حاصلة له مع التعذيب ؛ فهي تنفس عنه من كرب النار . الى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة ، من استقراها ألفاها

وأما كون الأول محضاً فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة ، كقوله تعالى:

(لاَ يُفتر من عَهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُون) وقوله: (فَالَّذِينَ كَفَرُ وَاقَطَّعَتْ لَهُمْ ثَيابٌ مِنْ نَار) الآية ! وقوله : (لاَ يَمُوتُ فِيهَا وَلاَ يَحْيَى) وهو أشد ماهنالك ، الى سائر مايدل على الإبعاد من الرحمة . وفي الجنة آيات آخر وأحاديث تدل على أن لاعذاب ولا مشقة ولا مفسدة ؛ كقوله : (إنَّ المُتقَينَ فِي جَنَّاتٍ وعُيُونِ ادْخُلُوها بِسلام آمِنِين _ إلى قوله : لاَ يَسَّهُمْ فِيهَا نَصَبُ وَمَاهُمْ مِنْ يَعُرْجِين) وقوله : (سلام عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خَالِدِين) إلى غير ذلك مما هو معلوم . وقوله : (سلام عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خَالِدِين) إلى غير ذلك مما هو معلوم . وقد بين ذلك ربنا بقوله في الجنة : «أنت رحمتي (١) » وفي النار: «أنت عذابي (٢) »

⁽۱) و (۲) روى البخارى عن أبى هريرة قال صلى الله عليه وسلم: وتحاجت الجنة والنار . فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين . وقالت الجنة لايدخلى الا ضعفاء الناس وسقطهم ؟ . قال الله عز وجل للجنة : أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادى . وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادى الخ الحديث،

فسمى هذه بالرحمة مبالغة . وهذه بالمذاب مبالغة .

فان قبل : كيف يستقيم هذا ؟ وقد ثبت أن في النار دَرَ كات بعضها أشد من بعض ، كما أنه جاء في الجنة أن فيها دَرَ جات بعضها فوق بعض ، وجاء في بعض أهل النار أنه في ضحضاح — مع أنه من المخلّدين . وجاء أن في الجنة من يُحرَم بعض نعيمها ؟ كالذي يموت مُدْمِنَ خر ولم يتب منها . واذا كانت دركات الجعيم — أعاذنا الله منها — بعضها أشد ، فالذي دون الأشد أخف من الأشد . والحفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصل مصلحة ما . وأيضاً فالقدر الذي وصل اليه العذاب بالنسبة الى مايتوهم فوقه خفيف ، كما أنه شديد بالنسبة الى ماهو دونه . وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما ، فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب . كما أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر ؟ فان الجزاء على حسب العمل . وإذا كان عمل الطاعة قليلا بسبب كثرة المخالفة ، كان الجزاء على حسب العمل . وإذا أن رتبة آخر من يدخل الجنة ، ليست كرتبة من لم يعص الله قط ود أب على الطاعة في الأخرة نعيا كدّره عليه كثرة المخالفة . وهذا معني ممازجة المفسدة . فاذا كان كذلك فالقسمان معاً قسم واحد (١)

فالجواب أنه لا يصح في المنقول ألبتة أن تكون الجنة ممترجة النعيم بالعداب، ولا أنَّ فيها مفسدة ما بوج من الوجوه . هذا مقتضى نقل الشريعة . نعم العقل لا يحيل ذلك ؛ فإن أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول . كما أنه لا يصح أن يقال في النار إن فيها للمخلدين رحمة تقتضى مصلحة ما . ولذلك قال تعالى : (لا يُفتر مُنهم و هُم فيه مُبلسُون) فلا حالة هنالك ليستر يحوا اليها و إن قلت . كيف وهي دار العذاب ؟ عياداً بالله منها . وما جاء في حرمان الخر فذلك راجع الى معنى المراتب . فلا يجد مَن يُحرمها ألما بفقدها .

(١) لابد فيه من الامتزاج كالة الدنيا

كما لا يجد الجيع ألماً بفقد شهوة الولد. أما المُخرَح إلى الضعضاح فأمر خاص، كما لا يجد الجيع ألماً وعَنَاق أبى بُردة (٢). ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية

غير أنه يجب النظر هنا فى وجه تفاوت الدرجات والدركات، لما ينبنى على ذلك من الفوائد الفقهية، لامن جهة أخرى

وذلك أن المراتب _ و إن تفاوتت _ لا يلزم من تفاوتها نقيض ولا ضد . ومعنى هذا انك إذا قلت : « فلان عالم » فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقا بحيث لا يُسْترابُ في حصول ذلك الوصف له على كاله . فإذا قلت : « وفلان فوقه في العلم » فهذا الكلام يقتضى أن الثاني حاز رتبة في العلم نوق رتبة الأول ، ولا يقتضى أن الأول متصف بالجهل ولو على وجه ما · فكذلك إذا قبلت : « مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء » فلا يقتضى ذلك للعلماء نقصاً من النعيم ولا غَضًا من المرتبة بحيث يداخله ضده ؛ بل العلماء منعمون نعيا لا نقص فيه ، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه ، ولأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه ، وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم ، كل في العذاب لا يداخله وراحة ؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض

ولأجل ذلك لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن خير دور الأنصار ، أجاب عا عليه الأمر في ترتيبهم في الخيرية بقوله: (٣) « خير دور الأنصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الحزرج ، ثم بنو ساعدة _ ثم قال : وفي كلّ دُورِ الأنصارِ خَيْر » رفعاً لتوهم الضد ، من حيث كانت أفعل التفضيل

⁽۱) أى حين شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى البيعة التى أنكرها الاعرابي فجعل شهادته بشهادة اثنين كما فى حديث أبى داود والنسائى

⁽۲) أى التى كانت دون السن المجزئة فى الضحية وصرح بأنها لانجزى لغيره كما فى حديث البخارى

⁽٣) رواه مسلم. ورواه البخارى أيضاً باختلاف يسير في بعض الالفاظ

قد تستعمل على ذلك انوجه: كتوله تعالى: (بَلَ ثُوْرُونَ الْحَياةَ الدُّبْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرُ وَأَبْقَى) وبحو ذلك . فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعض دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول . ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح . وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر ، فإن في آخره : فلحقنا سعد ابن عبادة فقال : ألم تر أن نبي الله خَيَر الأنصار فجعلنا خيراً ؟ فقال : « أوليس يعشيكُمُ أن تكونوا مِن الأخيار ؟ » لكن التقديم في الترقيب يقتضى رفع المزية ، ولا يقتضى اتصاف المؤخر بالضد ، لا قليلا ولا كثيراً

وَكَذَلَكَ يَجَرَى حَكُمُ التَفْضِيلَ بِينَ الْأَشْخَاصَ ، و بِينَ الْأَنُواعِ ، وبِينَ الصَفَات. وقد قال الله تعالى : (تَلِكُ الرَّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضَ) (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضَ) (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِينَ عَلَى بَعْضَ) وفي الحديث : « المؤمنُ القَوى خيرُ وأُحَبُ إلى الله مِنَ المؤمنِ الصَعيف . وفي كُلِّ خَيْرُ (() »

وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن . وإما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الحارجة عن حقيقة ذلك النوع . وهذا معنى حسن حدًا ، مَن تحقّقه هانت عليه معضلات ومشكلات في فهم الشريعة ؛ كالتفصيل بين الأنبياء (٢) عليهم الصلاة والسلام ، وزيادة الإيمان ونقصانه ، وغير ذلك من الفروع الفقهية ، والمعانى الشرعية ، التي زلّت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس . وبالله التوفيق

⁽¹⁾ \bar{a} \bar{a} \bar{a} (7) \bar{a}

⁽٢) فالانبياء مثلا متساوون فى حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها . إنما التفاصل بالمزايا : من كثرة الا تباع والمهتدين ، ومر التفوق فى الصبر على ما لاقوا فى هذا السبيل ، حتى عد بعضهم من أولى العزم . وكذا يقال فى الايمان : زيادته ونقصه لدست فى نفس الحقيقة ، وإنما هى بالمزايا والثمرات وهكذا .

﴿ المسألة السابعة ﴾

إذاً (١) ثبت أن الشارع قد قصد بالنشر يع إقامة الصالح الأخر وية والدنيوية . وذلك على وجه لا يختل لها به نظام ، لا بحسب المحل ولا بحسب الجزء ، وسواء فى ذلك ما كان من قبيل الضروريات أوالحاجيات أو التحسينات . فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها ، لم يكن التشريع موضوعاً لها ، إذ ليس كونها مصالح إذ ذلك بأولى من كونها مفاسد ، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما فى جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميم الأحوال وكذلك وجدن الأمر فيها . والجد لله

وأيضاً فسيأتى بيان أن الأمور الثلاثة كلية فى الشريعة ، لاتختص على الجلة . و إن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلى . و إن خصت بعضا فعلى نظر السكلى . كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات ، فالنظر الكلى فيها منزل للجزئيات ، وتنزله للجزئيات لايخرم كونه كليا . وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام فى التشريع . وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له ، وهو المصالح

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفَعة أيما تعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى (٢) الا من حيث أهواء النفوس فى جلب مصالحيا العادبة ، (١) أى بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع الخ. فاذن منونة . وزاد هنا التصر يح بكون ذلك أبديا وكليا وعاما بحيث لايختل نظامها (٢) يلزم أن تقيد المسألة المخامسة بهذا حتى لايتنافى مع ظاهر السكلام هناك فى النظر الاول والثانى الذى انبنى عليه ، فانه قال فى الاول (وأعنى بالمصالح ما يرجع

أو درءِ مفاسدها العادية . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماسيأتى ذكره — إن شاء الله تعالى — أن الشريعة إعا جاءت لتُخْرِج المكلفين عن دواعى أهوائهم ، حتى يكونوا عباداً لله (١). وهذا المعنى إذا ثبت لايجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس ، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت ؛ وقد قال ربّنا سمحانه (٢): (وَلِو النّبِعَ الحقّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السّمُواتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنّ) الآية (٣). (والنّاني) ما تقدم معناه (١) من أن المنافع الحاصلة للمكلف مشو به الفادا

إلى تقام حياة الانسان فى تفسه الح) وقال بعد (إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد المحنة . إذ ما من مفسدة تفرض فى العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات) ثم قال (فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ماغلب) ثم قال فى النظر الثانى (فالمصلحة إذا كانت هى الغالبة فى حكم الاعتياد فهى المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب) — فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التى تقتضيها أوصاف الانسان الشهوانية ، فجعلها عا ينبى عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع . وهنا يقول إن بحرد كونها مصلحة فى فظر الشخص لاتعتبر ، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحياة الدنيا للاخرى . وذلك طبعا لايكون إلا تبعا لرسم الشرع الذى يعلم المصلحة من هذه الحيثية موفقا بينها وبين ما أجراه فى سنة الوجود

- (١) أى اختياراً ، كما أنهم عبيد له اضطرارا
- (٢) راجع روح المعانى فى معانى الآية ، تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذى يريده المؤلف
- (٣) بقيتها أيضاً فيه الدليل، فانه تشفيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم، اتباعا لا هوائهم الباطلة
- (٤) مجرد هذا لايفيد بعد ما اعتبر سابقا أن .ا غلت فيه جبة المنفعة فهو المصلحة . وما ترجحت فيه المضرة فهو المفسدة . وأما قوله بعد : (مِن فاشد معتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة الح) فهو دعوى أخرى مرضد من عليها ذلك العام التقدم ، ولذا قلنا إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ماسبق منا فنا

عادة ، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع ؛ كما نقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء ، بحيث اذا دار الأمر بين إحيائها و إتلاف المال عليها ، أو اتلافها و إحياء المال ، كان إحياؤها أولى . فانعارض إحياؤها إماتة الدين ، كان إحياء الدين أولى و إن أدّى إلى إماتها ؛ كما جاء في جهاد الكفار ، وقتل المرتد ، وغير ذلك ، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة في المحارب مثلا ، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى . وكذلك إذا قلنا : الأكلوالشرب فيه إحياء النفوس ، وفيه منفعة ظاهرة ، مع أن فيه من المشاق والآلام في تحصيله ابتدا ، وفي استعاله حالا ، وفي لوازمه وتوابعه انتها ، كثيراً

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لامن حيث أهواء النفوس، حتى إن العقلاء قد انفقوا على هذا النوع في الجلة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع. فقد اتفقوا في الجلة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة، بحيث منعوا من اتباع جلة من أهوائهم بسبب ذلك. هذا وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء، فالشرع لما جاء بين هذا كله، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرها، ليقيموا أمر دنياهم لا خرتهم

(والنالث) أن المنافع والمضار عامتها أن تكون اضافية لا حقيقية . ومعنى كونها اضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال ، وبالنسبة الى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت . فلا كل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة ، ولكن عند وجود داعية الا كل ، وكون المتناول لذيذاً طيباً ، لا كريها ولا مراً ، وكونه لا يولد ضرراً عاجلا ولا آجلا ، وجهة أ اكتسابه لا يلحقه به ضرر

كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الا مر الا عظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين و الدنيا بقطع النظر عن أهوا. النفوس، فذلك يصح أن يكون دليلا، لكن لاحاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله.

علجل ولا آجل ، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضررعاجل ولا آجل . وهذه الأمور قلّما تجتمع ، فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع ، أو تكون ضررا في وقت أو حال ، ولا تكون ضرراً في آخر . وهذا كله بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة ، لا لنيل الشهوات (1) . ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء ، ولكن ذلك لا يكون ، فدل على أن المصالح والمفاسد لا تنبع الأهواء

(والرابع) أن الأغراض في الأمر الواحد محتلف، محيث إذا نفذ عرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرض، فحصول الاختلاف في الأكثر عنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض، وإعما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً، وافقت الأغراض أو خالفتها

فصل

وإذا ثبت هذا البني عليه قواعد:

﴿ مَهَا ﴾ أنه لايستمر إطلاق القول بأن الأصل فى المنافع الأذن ، وفى المصار المنع ، كما قرره الفخر الرازى (٢) ؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقى ، ولاضرر حقيقى ، وإنما عاممها أن تكون إضافية .

⁽۱) يؤيد ماقلناهمن وجود شبه التنافى بين ماهنا وما سبق فى المسألة الخامسة حيث يقول هناك : (وأعنى بالمصلحة _ إلى أن قال _ ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهو انية) ثم بنى عليه أن ماغلب فيه المنفعة فهو المصلحة ، ولا جلها وقع الطلب

⁽۲) لامانع أن يحمل الاطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ماقاله من أن المنفعة الا صل فها الا ذن ، والمضرة المنع . لا أن مراده أن الا صل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو توجه من الوجوه يعتبر له حكمه . وهذا الذي أشرنا اليه هو الذي يصح أن يفهم به كلام مثل الامام الرازي . على أن هذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الحامسة ولذا قلنا إنه لمزم أن يكون المسألة الحامسة .

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع - وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوالوالأشخاص والأوقات (١) ، حتى يكون الانتفاع المين مأذوناً فيه في وقت أو حال بحسب شخص ، وغير مأذون فيه إذا كان على. غير ذلك - فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة : أن الأصل في المنافع الإذن ، وفي المضار المنع ؟

وأيضاً فإذا كانت المنافع لاتخاو من المضار وبالعكس ، فكيف يجتمع الإذن من والنهى على الشيء الواحد ؟ وكيف يقال : إن الأصل في الخر مثلا الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطرد الهموم ، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصد عن ذكر الله وعن الصلاة ؟ وها لاينفكان . أويقال: الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شر به ، لكراهته وفظاعته ومرارته ، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به ؟ وها غير منفكين . فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن مماً . وذلك محال .

فإِن قيل : المعتبر عند التعارض الراجح ' ؛ فهو الذي ينسب إليه الحسكم ، وما سواه في حكم المُغْفُل المطرّح

فالجواب أن هذا مما يشد مانقدم (٢) ، إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق ، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق ، بل الأمر فى ذلك راجع إلى ماتقدم ، وهو مانقوم به الدنيا للآخرة ، و إن كان فى الطريق ضرر مامتوقع، أو نفع ما مند فع

⁽١) لكن على وجه عام كلي كما سبقت الاشارة اليه

⁽۲) نقول وهذا أيضاً يشد ماتقدم في الجواب عن الرازى ، إذ لا يعقل أن يعنى أن كل مافيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخرمثلا ، وما فيه مفسدة مامنوع كمرارة الدواء . بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع . فالاعتراض إن كان يمعنى التنبيه على غرض الرازى فظاهر ، والا فلا

﴿ ومنها ﴾ أن القرافي أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه ، وهو عنده لازم لجيع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد ، فقال :

« المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسهاهما كيف كانا ، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد ؛ فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد واندات النفوس ، وآلام ومفاسد في تحصيلها ، وكسبها ، وتناويلها ، وطبخها ، وإحكامها ، وإجادتها بالمضغ ، وتاويت الأيدى ، إلى غير ذلك مما لو خُير العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه . فَن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك ؟ فيازم أن لايبتي مباح ألبتة

« و إن أرادوا (١) ماهو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الحصوص متعددة ، فليس بعضها أولى من بعض ؛ ولا أن العدول (٢) عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال ، فإنه سفه

« ولا يمكنهم أن يقولوا (٢٠) : إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على تركها ، وكل مفسدة توعد الله على فعلها ، هي المقصودة . وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا . فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص ، فيندفع الإشكال . لأنا نقول : الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ، و يجب

⁽١) أى حتى تبقى المباحات قائمة

⁽٢) أى فانأراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبى الحسكم بالاذن والمنع نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء لحكان تحكما وسفها وخلواً عن الحكمة . تعالى الله عن ذلك

⁽٣) أى جواباً عن الاشكال بأن إرادة المطلق الذى هو مسمى المصلحة و المفسدة لا تبقى شيئاً من المباح. يعنى فان قالوا (نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لا يقال إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، و بهذا الاعتبار يبقى المباح قائما ويندفع الاشكال) نقول لهم يلزمكم الدور

عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاحد . فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة ، من الوعيد ، لزم الدور (١) . ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد ، للزمكم (٢) أن تجو زوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد ، وتنعكس الحقائق حينئذ ، فإن المعتبر هو التكليف ، فأى شيء كأف الله به كان مصلحة . وهذا يبطل أصلكم ، قال - : وأما جظ أصحابنا من هذا الإشكال ، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة . ومطلق المصلحة . ومطلق المسلحة . ومسلحة . ومطلق المسلحة . ومطلق المسلحة . ومسلحة .

⁽¹⁾ وتقريره أنهم يقولون: إن العقل يتأتى له الا ستقلال بفهم أكثر الصالح والمفاسد، ويأتى الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل. ويقولون أيضاً: إنه بجب عقلا أن يتوعد الله على ترك المصلحة، فكا نهم يقولون ان التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعا لادراكه المصلحة. فلو قالوا إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع لزم توقف علم المصلحة على التوعد. وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة. وهذا هو الدور بعينه

⁽٢) وذلك لا نهم يقولون: المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة، وهي حقيقية لا اعتبارية وفاذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أيا كان فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ماليس كذلك لا نالم بتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط

⁽٣) أى فقد يفضل مطاق المصاحة فى الفعل على مافيه من مطلق المفسدة فيوجه، وبالعكس ــ لا يمكنهم الاجابة بهذا لائن المباحات فيها المطلقان موجودان، ويق مباحاً لم يوجب ولم يمنع. ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات فى المباحات فيق الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم، واعتبرها فى غير المباحات مفضلا مطلق المصلحة فى بعضها فجعله مطلوبا، ومطلق المفسدة فى بعض آخر فجعله عظوراً. ولا حجر عليه تعالى فى ذلك. هذا إلا أنه يقال عليه انه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بابجابه أو تحريمه. فالقياس انما يكون دليلا عند النص على علة القياس واعتباره لها. أما مسالك العلة الا حرى أو بعضها على الأقل فانه حينئذ لا يصح الاعتباد عليها فى استنباط الا حكام فتأمله. وهو داخل فها أشار اليه بقوله: وإن كان يخل بنمط من الاطلاع الح

يقد أون إن الله ألمى بعضها فى المباحات ، واعتبر بعضها . و إذا سئاوا عن ضابط المعتبر مما ينبغى أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط . وهذا و إن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار اللققه ، غير أنهم يقولون ؛ ونعل الله مايشاء ، و يحكم مايريد ، ويعتبر الله يشاء ، ويترك ما يشاء — لا غيره فى ذلك . وأما المعترلة الذين يوجبون ذلك عقلا ، فيكون هذا الأمر عليهم فى غاية الدين يوجبون ذلك عقلا ، فيكون هذا الأمر عليهم فى غاية الدي به إذا فتحوا هذا الباب (١) تزازات قواعد الاعتزال ٢

هذا ماقاله القرافي

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع؟ الها على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ماهو المعتبر مما ليس عمتبر، لكن على وجه يحصل صوابط ذلك (٢). والدليل القاطع فى ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج (٢) فى جريابها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذى حق حقه من غير إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الاسلام، وفى وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقعمن المخالفة فى حدود الشرع. وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكل أصل من أصول التكليف، فإذا حصل ذلك (١) العلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط فى كل باب

- (١) أى باب أنه يعتبر ما يشا. ويترك مايشا. ، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة
 - (٢) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب
- (ُ٣) أى مصور بالخروج عن الجادة . وقوله (فى جريانها) راجع لاستقراء الأحوال ، أى فاننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم ، معطين كل ذى حق حقه فلا يخلون بنظام ، أى لا تفوتهم مصلحة ، ولا تنهدم فى عملهم قاعدة من قواعد الدين كما أننا نجد الا مر مخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لا يلتزمون الجادة ، فبمقدار ماخالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح . فقوله (وفى وقوع الخلل) عطف على المعنى
- (٤) أى إذاحصل استقراؤهم لا ُحوال الجارين على الجادة ، واستقراؤهم لوقوع الحلل بمقدار مايقع من المخالفة ، حصل لهم ضوابط ُ فى كل باب لما يعتبره الشرع

على ما يليق به . وهو مذكور في كتبهم ، ومبسوط (١) في علم أصول الفقه وأما على مذهب المعترلة فكذلك أيضا ؛ لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أدّاهم إليه العقل في زعمهم ، وهو الوجه الذي يتم به صلاح أتعالم على الجله والتفصيل ، في المصالح ، أو ينخرم به ، في المفاسد . وقد جعلوا الشرع كاشفا لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم ، بلا زيادة ولا نقصان ، فلافرق ينهم و بين الأشاعرة في محصول المسألة ، وإنما اختلفوا في المُدرَك (٢). واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعاً ، ومنضبطة (٣) في أنفسها

وقد نَزَع الىهذا المعنى أيضاً () في كلامه على العزيمة والرخصة ، حين فسرها

مصلحة وما يعتبره مفسدة . فلا يعسر عليهم الجواب ، ولا يحصل خللبنمط معرفة أسرار الا حكام الشرعية

- (۱) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً في كل باب من أبواب الشرع مبسوطة في علم الا صول . وهو كذلك : لا أن هذه الضوابط هي عبارة عن القواعد الا صولية الكلية التي بملاحظتها يمكن تفريع الا حكام ، ومعرفة الحلال والحرام ، بمراعاة الا دلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما ، كما سيأتي في المسألة الا ولي من كتاب الا دلة
- (٢) فالا شاعرة يقولون: لم نتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع. وقبله لا قِبل للعقل بادراكها. والمعتزلة يقولون: بل العقل يدركها فى أكثرالا بواب قبل الشرع، والشرع وردكاشفا و مثبتا مافهمه العقل فى هذه الا بواب، فالنتيجة فى الموضوع واحدة وهى أن المصالح والمفاسد معتبرة فى الاحكام الشرعية. ولا يرد اعتراض القرافى
- (٣) أى فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشا ويترك ما يشا بقطع النظر عن المصلحة ، حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم
- (٤) أى الترديد في معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شي. من المصلحة وشيء من المفسدة. فجعل المشاق والمضار في كل الا فعال موانع وما من فعل إلا وفيه ذلك . فكل ما في الشريعة من الاحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جريناعلى تفسير الامام الرازى لهابنا. على ما فهمه القرافي فيه . هذا ولم

الامام الرازي بأنها « جواز الإقدام مع قيام المانع » قال: -

ه هو مشكل؛ لأنه يلزمأن تكون الصاوات ، والحدود ، والتعازير، والجهاد والحج ، رخصة ، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان : ظواهر النصوص المانعة إلزامه ، كقوله تعالى : (وما جَعَلَ عليكم فى الدِّينِ مِن حَرَج) وفى الحديث: « لاضر ر ولا ضر ار (1) » وذلك مانع من وجوب هذه الأمور . والآخرأن صورة الإنسان مكرَّمة لقوله : (ولقد كرّمنا بَنِي آدَمَ) (لقد خَلَقْنا الإنسان فى أَحْسَن تقويم) وذلك يناسب أن لا يُهاك بالجهاد ، ولا يُلزمه المشاق والمضار .

• وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المعدوم ، والسلم كذلك ، والقراض والمساقاة. رخصتان لجهالة الأجرة ، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه ، ولم تعد منها . واستقراء الشريعة يقتفى أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة _ و بالعكس _ و إن قلت على العبد ، كالكفر والإيمان . فما ظنك بغيرها ؟

« وعلى هذا مافى الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعى؛ لأنه لا يمكن (٢) أن.

يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازى هنا. ولو فسر المانع فى كلام الرازى بما قاله الجهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الاصل الذى استثنيت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه جوابا عن استدراك المؤلف على تعريف الجهورللرخصة لكان تفسير الرازى لها جيداً. نعم لو فسر المانع فى كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هى أشرف أعضاء الانسان المكرم وأمث ل ذلك لاتجه إشكال القرافى على هذا التفسير ثم عجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره فى كتابيه المذكورين

(۱) أخرجه احمد وابن ماجه عن ابن عباس . وأخرجه ابن ماجه عن عبادة وإسناده حسن . قال فى الاربعين : ورواه مالك فى الموطأ مرسلا عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم فأسقط أبا سعيد وله طرق يقوى بعضها بعضا (۲) أى لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوى الذي لم يعارضه ماهور اجح . يعنى وهذه الا مور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوى ، بل هو ضعيف فى مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص فان المانع فيها قوى فلذلك كانت

يراد بالمانع ماسلم عن المعارض الراجح ، فإِنَّ أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة . فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح. وحينئذ تندرج جميع الشريعة ؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه »

ثم ذَكُر أن الذي استقر عليه حاله في شرحى « التنقيح » و « المحسول » المعز ُ عن ضبط الرخصة

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغنى فى الموضع^(۱)، مع ما ذكر فى الرخصة فى كتاب الأحكام

﴿ وَمَهَا ﴾ أن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه ، كقوله تعالى : (هُوَ اللَّذِي خَاقَ لَـكُمْ مَافِي الأرْضِ جَمِيعاً) وقوله : (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ) وقوله (قُل مَنْ .

رخصا _ قال إن هذا الجواب لا يحسم الاشكال. لأن بعض الرخص _ كرخصة أكل المية نظلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذى يطلب الاصلوه والتحريم. وإذاً فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا ، فتدخل أحكام الشريعة كلها، لا نها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا ، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الاشكال . هذا و يمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب . وذلك أنه جا في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة . وقد علت سابقا أن تسميتها رخصة تسمع ، وأن الرخصة الحقيقية لا تعدو حكم الاباحة بأحد المعنيين . فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح . وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ماقر رما ذكرنا واستدل عليه ، فالمرازى أن يلتزم أن أكل المبتة للمضطر ليس رخصة ، بل هو واجب شم عا

(1) لان ما اعترض به القرافى كلام الرازى مبى على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعاً . وقد علمت أن الائمر ليس كذلك ، بل المصالح متمايزة عن المفاسد شرعا ، سواء عند المعتزلة والاشاعرة . وبهذا ينحسم إشكاله على الرخص ، كما انحسم إشكاله الذى أورده على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا . وأيضا كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكاله وتحيره في ضبط الرخصة وأيضا كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكاله وتحيره في ضبط الرخصة

حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيْبَاتِ مِنَ الرَّزْقِ) الآية (۱) وما كان نحم ذلك ، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق ، بل بقيود تقيدت بها ، حسما دلت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد . والله أعلم فر ومنها ﴾ أن بعض الناس قال : « إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لاتمرف إلا بالشرع . وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والفلنون المعتبرات — قال : ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها ، فليعرض ذلك على عقله (۲) ، بتقدير أن الشارع لم يرد به ، ثم يبنى عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك ، إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها » هذا قوله

وفيه بحسب ماتقدم نظر ؛ أما أنَّ مايتعلق بالآخرة لايعرف إلا بالشرع فكا قال . وأما ماقال في الدنيوية فليس كا قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض . ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام ولو كان الأمر على ماقال بإطلاق ، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ؛ و إنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة مما ، و إن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة ، فليس محارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا ، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة ، وقد بَثُ في ذلك من التصرفات ، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ، مالا مزيد عليه ، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، وضع الشرع أصو كما . فذلك لانزاع فيه

⁽١) صدرها وإن كانفيه انكار التحريم فقط إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطاق

⁽٢) أشبه بمذهب المعتزلة

⁽٣) وهو بعيد من قوله (بتقدير أن الشرع لم يرد)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الشارع فاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية ، والحاجية ، والتحسينية ، لابد عليه من دليل يستند إليه . والمستند إليه في ذلك إما أن يكون دليلا ظنياً أو قطعياً . وكونه ظنياً باطل ، مع أنه أصل من أصول الشريعة ، بل هو أصل أصولها ، وأصول الشريعة قطعية ، حسما تبين في موضعه ؟ فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية . ولو جاز إثباتهما بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً . وهذا باطل . فلا بد أن تكون قطعية . فأدلتها قطعية بلا بُد .

فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه ؛ فلا مخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً :

فالعقلي لاموقع له هنا ؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية ، وهو غير صحيح ؛ فلا بد أن يكون تقلياً .

والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند ، لا يحتمل متنها التأويل على حال، أو لا . فإن لم تكن نصوصاً ، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر ، فلا يصح استناد مثل هذا إليها ؛ لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع ، و إفادة القطع مهو المطاوب . و إن كانت نصوصاً لا يحتمل التأويل ومتواترة السند ، فهذا مفيد للقطع ، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء

والقائل بوجوده مُقرِّ بأنه لايوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة ، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض ، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي حاء فيها دليل قطعي

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول: إن التحسك بالدلائل النقلية إذا التحال الموافقات - ج ٢ - م ٤

كانت متواترة موقوف على مقد مات عشر كل واحدة منها ظنية ، والموقوف على الفانى لابد أن يكون ظنياً ، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل الشرعى أو العادى ، وعدم الإضار ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم المارض العقلى . وجميع ذلك أمور ظنية

ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل فى أنفسها لاتفيد قطعاً ، كنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا لايدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هذا القبيل ؛ لأن القرائن المفيدة اليقين غير لازمة لكل دليل ، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع (١) كلها قطعية ، وليس كذلك باتفاق . وإذا كانت لاتلزم ، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً ، ولا سيا مع افتقار الأدلة إلى النظر فى جميع ماتقدم دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة القطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك ، وغير موجود على قول الآخرين .

فببت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين

ولا يقال : إن الإجماع كاف ، وهو دليل قطعي

لأنا نقول: هذا « أولا » مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد النلاث شرعاً ، نقلا متواتراً عن جميع أهل الإجماع . وهذا يعسر إثباته . ولعلك لانجده . ثم نقول « ثانيا » إنْ فرض وجوده فلا بد من دليل قطعى يكون مستندم ، ويجتمعون على أنه قطعى . فقد يجتمعون على دليل ظنى ، فتكون المسألة ظنية لا قطعية ، فلا تفيد اليقين ، لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على

⁽١) أى التى هى من النصوص المتواترة التى لاتحتمل تأويلا يه هو موضوع السكلام . لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولوكان ظنى الدلالة أو المتن كذلك، فانه. لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا

فرض اجباعهم على مسألة قطعية لها مستند مطمى. فإن اجتمعوا على مستند ظنى فمن الناس من خالف (١) في كون هذا الإجماع حجة

فإثبات المسألة بالإجماع لايتخلص . وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي

و إنما الدليل على المسألة أابت على وجه آخر هو روح المسألة . وذلك أن هذه القواعد الثلاث الايرتاب في ثبوتها شرعاً أحد من ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع ' وأنَّ اعتبارَ ها مقصودٌ للشارع .

ودليل ذلك استقراء الشريعة ، والنظر في أدلتها الـكلية والجزئية ، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة ٤ على حد الاستقراء المعنوى الذي لايثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف يعضها إلى بعض ، مختلفة الأغراض ، محيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة؛ على حد ماثبت عند العامة جودُ حاتم ، وشجاعة على وضي الله عنه ، وما أشبه ذلك . فلم يعتمد الناس في إنبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولاعلى وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات ، والمطلقات والمقيدات ، والجزئيات الخاصة ، في أعيان مختلفة ، ووقائم مختلفة ، في كل باب من أبواب الفقه ، وكل نوع من أنواعه ، حتى أُلفُو ا أدلة الشر يعه كلمها دائرة على الحفظ على تلك القواعد ، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة

وعلى هذا السبيل أفاد خبرُ التواتر الما ؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المحبرين الحان إخبار كل واحد مهم على فرض عدالته مفيداً الظن ، فلا يكون اجماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنُّ . لـكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق : فخبرُ " واحد مفيد للظن مثلا ، فإِذا انصاف إليه آخرُ قوى الظن ، وهكذا خبر آخر وآخر ، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض . فــكذلك هذا ؛ إذ

⁽١) على أن بعض من قال إنه حجة لابقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا

لافرق بينهما من جهة إفادة العلم المعنى الذي تضمنته الأخبار وهذا أبين في كتاب المقدمات (١) من هذا الكتاب

فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين في مقتضاها ، والمتأملين لمعانيها ، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في إثبات هذه القواعد الثلاث الماشرة *

هذه السكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف (٢) آحاد الجزئيات

ولذلك أمثلة (٢٠): أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذلك كثير. وأما في

- (1) تقدم له فى المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا فى صحة الاعتماد على هذا الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوى ، ولكنه هنا بسط الكلام فى بيان أنه لا يمكن الاعتماد فى إثبات هذا الاصل المهم على العقل ولا على النقل الا حادى ولا على الاجماع . وتوصل بذلك إلى أن لابد من الرجوع لشبه التواتر . فما أوجزه هناك بسطه هنا ، وبالعكس . فلا يقال : إن هذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم هناك .
- (٢) أى بأن تكون مع كونها داخلة فى الكلى آخذة حكما آخر، أو تكون آخذة حكمه، ولكن المصلحة المعتبرة فى الكلى ليست متحققة فيها. هذا هو الذى يقتضيه النظر فى ذاته، ويقتضيه أيضا قوله الا آتى (وأيضا فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلة الح) فان ذلك ليس إلا فى الغرض الا ولى الذى فرضناه هنا، وهو ما يكون داخلا فى الكلى ولكنه أخذ حكما آخر، فيكون الجواب أنه ليس داخلا، لا نه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هذا الكلى جعلته خارجا عنه
- (٣) هذه الا مثلة للنوع الثانى ، وهو ما يكون تخلف الجزئى بمعنى أخذه حكم الكلىولكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة فى السكلى . وقد يمثل للا ول بأن حكمة وجوب الزكاة الغنى ، وهى موجودة فى مالك الجواهر النفيسة كالماس مثلا ، ومع ذلك أخذ حكما آخر وهو عدم وجوب الزكاة

الحاجيات فكالقصر في السفر ، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة ؛ والملك المترفه لامشقة له ، والقصر في حقه مشروع . والقرض أُجيز لارفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة . وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة ؛ كالتيم

فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية ؛ لأن الأمر الكلى إذا ثبت فتخلّف بعض الجزئيات عن مقتفى الكلى لايخرجه عن كونه كلياً. وأيضاً (١) فإن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعى ؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلى يعارض هذا الكلى الثابت

هذا شأن المحليات الاستقرائية . واعتبر ذلك بالمحليات العربية ، فإنها أقرب شيء الى ما نحن فيه ؛ لكون كل واحد من القبياين أمراً وضعياً لاعقلياً . وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً ، في المحليات العقلية ؛ كما نقول : « ماثبت للشيء ثبت لمثله عقلا » : فيذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة ، إذ لو تخلف لم يصح الحركم بالقضية القائلة : « ما ثبت للشيء ثبت لمثله »

فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة ، و إن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات

وأيضاً (٢) فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحيكم خارجة عن مقتضى السكلى فلا تكون داخلة تحته أصلا (٦)، أو تكون داخلة لكن لم يظهرلنا دخولها،

- (۱) لو جعل هذا دليلا على ماقبله لكان أوضح من جعله دليلامستقلا ، لأن ما قبله كدعوى لاتتم إلا بهذا
- (٢) هذا الجواب بمنع التخاف. أى فنقول إنه لاتخلف أصلا وأن ما يظهر فيه أنه تخاف هو في الواقع كذا أو كذا
- (٣) أى فلا تكون من جزئيات المكلى فلا عسح الاعتراض بتحلفها ، لانها خارجة عنه حتى فى نظرنا

أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هى به أولى (١) ، فاللك المترفه قد يقال إن المشقة تلحقه لكنا لانحكم عليه بذلك لخفائها ؛ أو نقول (٢) فى العقو بات التى لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط ، بل تُم أمر آخر وهوكونها كفارة ؛ لأن الحدود كفارات لأهلها و إن كانت زحراً أيضاً على إيقاع المفاسد . وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلى

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في سحة وضع الكليات للمصالح

﴿ السألة الحادية عشرة ﴾

معاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة ، لآتختص باب دون باب ، ولا بمحل دون محل دون محل والجانة الأمر في المصالح مطرد مطلقا في كليات الشريعة وجزئياتها

ومن الدليل على ذلك ما تقدم فى الاستدلال على مطلق المصالح ، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ؛ ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق ، لكن البرهان قام على ذلك.فدل على أن المصالح فيها غير مختصة

وقد زعم بعض المتأخرين — وهو القرافى — أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد ؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح

⁽۱) أى وإن لم نقف عليه فيأخذ الجزئى حكما آخر لحسكمة خفيت علينا . وإن كان مقنضى الظاهر أنه يأخذ حكم السكلى لا نه فى نظرنا مندرج فيه

⁽۲) هذا نظر آخر فی الجواب. أی قد نفهم أحیانا أن الحُکمة كذا . و یکون الواقع أن هذا بعض ما یراعیه الشارع فی الحکمة . ویکون هناك أمر آخر أهم منه یراعی ویکون مطرداً .كالكفارات فی الحدود مثلا

⁽٣) يشير إلى ما سيأتى عن القرانى وابن عبد السلام. وقد عقد هـذه المسألة للرد عليهما . وبيان ما هو الواقع فيما ادعياه . وقد أصاب كل الاصابة . وملك عليهما جميع النوافذ ؛ رحمه الله

يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض (١) ، بل متى كان أحدها راجعاً كان الآخر مرجوعاً . وهذا يقتضى أن يكون المصيب واحداً وهو المفتى بالراجح . وغيرُه يتعين أن يكون مخطئاً ؛ لأنه مفت بالمرجوح . فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للمصالح

هذا ما قال

ونقل عن شيخه ابن عبد السلام في الجواب أنه يتمين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لاتكون (٢) إلا في الأحكام الإجماعية · أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحسك تابع (٢) للراجح في نفس الأمر ، بل فيما في الظنون فقط ، كان راجعاً في نفس الأمر أو مرجوحاً . وسلم أن قاعدة التصويب تأبي قاعدة مراعاة المصالح ، لتمين الراجح . وكان يقول : يتمين على القائل بالتصويب

⁽۱) أى لأن المصلحة الغالبة فى المحل ... أى الراجحة التى يعتبرها الشرع ... واحدة لاتتعدد ، أى فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التى يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الا خر . فلا يتأتى ... مع القول بأصابة كل يجتهد .. أن تكون الاحكام تابعة للمصالح .كما لايتأتى معه أيضا القول بالقياس ، لا نه مبنى على وجود العلة التى هى المصلحة المراعاة فى المقيس عليه

⁽٢) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفا واحدا فكالهم مصيب. وهذا فى غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما. وانظر كتاب التحرير فى مسألة (لاحكم فى المسائل الاجتهادية التى لاقاطع فيها من نص أو اجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة. لا المسائل الاجماعية

⁽٣) أى أن الحسكم الذي يجب على المجتهد العمل به ليس تابعا لما في نفس الأمر حتى يكون صوابا دائما فيتأتى أن كل مجتهد مصيب: بل هذا الحسكم تابع لما ترجح في ظنه فقط ولو كان مخالفا لما في نفس الأمر . فالضون الموافقة صواب . والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بها مادام ظنه أرجعيتها قاتما . أى فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيبا

أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم (١) الى الأسباب ؛ للاتفاق على أن الخطأ . يقع فيها . وحمُل كلام الشارع على المتفق عليه أولى

هذاما نقل عنه

ويظير أن القاعدة حارية على كلا المذهبين ؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية ، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد ، والمصالح ، تابعة (٢) للحكم أو متبوعة (٢) له ، فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه (٤) . ولا فرق هنا بين المخطئة والمصوبة . فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الحضر والفواكه الرطبة جائز ٤ فيه المصلحة عنده هي الراجعة ، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه ٤ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحربيم ، فالمقدم على التفاضل فيها مقدم على ماهو جائز ، وما هو جائز لا ضرر فيسه لافي الدنيا ولا في الآخرة ، بل فيه مصلحة لأجلها أحيز . وإذا غلب على ظن الشافي أن الربا فيها غير جائز ، فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحربيم ، وجية المصلحة عنده هي المرجوحة فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحربيم ، وجية المصلحة عنده هي المرجوحة لا وفي الآخرة . في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في المحروبة ال

(۱) حديث الصحيحين: وإذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأحاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد، أى أن الخطأ الوارد فى الحديث ليس موجها الى الحمكم، بل إلى وسائل الاجتهاد التى اتبعت فى استنباطه. والحطأ فى ذلك لانزاع فيه، فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم، لا أن فى تخطئة المجتهد فى نفس الحكم خلافا

(٣و٣) أي على ما تقدم من مذهب الا شاعرة ، ومذهب المعة لة . اذ تفهم من الحسكم على الأول ، ويفهم الحسكم منها على الثانى

(٤) أَى فهى إضافية أيضا ، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالاضافة ، فلا فرق. بين مصوب ومخطى حينئذ

(٥) كان المناسب أن يقول: ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الا خرة

و إنما يكون (١) التناقض واقعاً إذا عد الراجيح مرجوحا من ناظر واحد ؟ بل هو من ناظرين ظن كل واحد مهما العلة التي بني عليها الحكم موجودة في المحل ، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه (٢) ، لا ما هو عليه في نفنه ؛ إذ لا يصح ذلك الا في مسائل الإجماع (٢) فههنا اتفق الفريقان . وإيما اختلفا بعد : فالمحطّنة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه . والمصوّبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر ، بل هو ما ظير الآن وكلاهما بان حكم على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر

و يتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلا · وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان (١) ، أو ليست من صفات الأعيان (٥) وهذا مجال يحتمل بسطا أكثر من هذا ، وهو من مباحث أصول الفقه · وإذا ثبت هذا لم يفتقر الى الاعتذار الذى اعتذر به ابن عبد السلام ، وارتفع إشكال المسألة . والحمد لله

وتأمَّلُ ! فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجبهاداً

- (١) هو روح الجواب عن قوله(لائنالقاعدة العقلية أنالراجح الح). وقوله (من ناظر واحد) أى أو من ناظرين يعتبران الواقع و نفسالا مر فىذاته ، بقطع النظر عن الظن
- (۲) توكيد لقوله (ظن كل واحدالخ) وتمبيد لقوله (لاما هو عليه فى نفسه) أى الذي لو كان لـكان التناقض حاصلا
- (٣) أى الاجماع القطعي السند لائن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الائمر . أما الاجماع الظني السند فالاتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الائمر من بابالمصادفة فقط ، والا فالمعتبر فيه ظن كل واحدعند نفسه أنها العلة . كمواضع الحادث . ولكن اتفق اتحاد ظنهم ذلك
- (٤) و (٥) هو الخلاف بين القدماء من المعترلة وغير القدماء منهم. في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة

وحكما (1). وذلك يقتذي تصور اجتاع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقبيح المقلى وأن ذلك راجع الى الذوات (٢). فكالام القرافي مشكل على كل تقدير. والله أعلم

﴿ المالة النانية عشرة ﴾

إن هذه الشريعة المباركة معصومة عكم أنصاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم على كانت أمته فيه اجتبعت عليه معصومة

ويتبين ذلك بوجيين :

﴿ أُمدُهُما ﴾ الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً ؟ كقوله تمالى : (إنا عن زَلَّا الذّ كُرُ وإنّا له لحافظون) وقوله : (كِتَابُ أُحِكُمَتُ آلِاته) وقد قل تمالى : (وما أرسَلْنَا مِن قَبِلِكَ مِن رَسُولِ وَلاَ نبي إلا إذا تَمنَى أَلْق الشيطانُ في أَمنِيتَهِ فينسَخُ اللهُ ما يُلْق الشيطانُ ثم يُحكِم الله آياتِه) فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولايداخلها التغييرولا التبديل . والسنة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله ، فهى منه واليه ترجع في معانيها . فسكل واحد من السكتاب والسنة يعضد بعضه بعضا ، ويشد بعضه بعضا . وقال تعالى : (اليوم أكمكُنُ لكم دِينَكُم وأَتَمتُ عليكم نعمتى ورَضِيتُ لكم الإسلام ديناً) حكى أبو عمرو الدانى في طبقات القراء له عن أبى الحسن بن المنتاب قال :

⁽١) أى فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الاسباب، بل يقولون إن كل مجتهد بشرطه مصيب في اجتهاده ووسائله، وفي حكمه الذي استنبطه، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلا. فبجمعون بين القول بها والتصويب، لا في الاجتهاد فقط بل وفي نفس الحكم

⁽٢) أى الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل ، كما يقوله قدماء المعتزلة ، فأنهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجبه ؛ وقال بعضهم بل لصفة توجبه لا لذات الفعل ، الخ ما قرروه في هذا الخلاف . فقوله (وأن ذلكراجع إلى النوات) ليس من محل الاتفاق بينهم ؛ ولكنه اختاره لا ن إشكال القرافي يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجيه لا لذات الفعل ، لا نه حينذ ممكن الانفكاك

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحق اسمعيل بن إسحق ، فقيل له : لم جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يجز على أهل الترآن ؟ نقال القاضي قال الله عز وجل في أهل التوراة : (بما استُحفظوا مِن كتاب الله) فوكلَ الحفظ الهم ، فجاز التبديل عليهم . وقال في القرآن: ﴿ إِنَّا نَحُنْ نَزَّلْنَا الذَّا كُرِّ وَإِنَّا لَهُ لَحَافَظُونَ ﴾ فلم يجز التبديل عليهم • قال على : فضيت الى أبي عبد الله المحامل فذكرت له الحكاية، فقال: ما سمعت كلاماً أحسن من هذا

وأيضاً ما جاء من حوادثالشهب أمام بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنعرٍ الشياطين من استراق السمع لمّا كالوا يريدون فما سمعوا من أخبار السماء ، حيث كانوا يسمعون الكمة فيزيدون معيا مائة كذبة أوأكثر . فاذا كانوا قد مُنعوا من ذلك في الماء فكذاك في الأرض. وقد مجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة من مثله . وهو كله من جملة الحفظ . والحفظ دائم الى أن تقوم الساعة . فهذه الجملة تدلُّكُ على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل

﴿ والنَّانِي ﴾ الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الآن. وذلك أن الله عز وجل وفر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناصلة عنبا نحسب الجملة والتفصيل

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر، فضلا عن القراء الأكابر

وهكذا جرى الأسر في جمنة الشريعة ، فقيض الله ألكل علم رجالًا حفظه على أيدمهم

مكان مهم قور يذهبون الأيام الكتبرة في حفظ الفات والتسميات الموضوعة على لسان العرب. حتى قرروا لغات الشريعة من الترآن والحديث - وهو الباب الأول من أواب فقه الشريمة : إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب – ثم قيض رجالًا يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فما رفعاً

ونصباً، وجراً وجزماً ، وتقديماً وتأخيراً ، و إبدالاً وقلبا ، و إنباعاً وقطعاً ، و إفراداً وجماً ، إلى غير ذلك من وجوء تصاريفها فى الإفراد والتركيب ، واستنبطوا اذلك قواعد ضبطوا بها قوانين المكلام العربى على حسب الإمكان ، فسهل الله بذلك الفهم عنه فى كتابه ، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم فى خطابه

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن أهل الثقة والعدالة من النَّقَلة، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا التواريح وصحة الدعاوى في الأخذ لعلان عن فلان ع حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناسا من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنة ، وعما كان عليه السلف الصالحون ، وداوم عليه الصحابة والتابعون ، ورد وا على أهل البدع والأهواء ، حتى تميز اتباع الحق عن أتباع الموى

و بعث الله تعالى من عباده قراء (١) أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة ، وعلموه لمن يأتى بعدهم ، حرصاً على موافقة الجاعة في تأليفه في المصاحف ، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد ، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس

نم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه ، و يدفعون الشبه ببراهبنه ، فنظروا في ملكوت السموات والأرض ، واستعملوا الأفكار ، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغّلهم عن ذلك ليلا ونهاراً ، واتخذوا الخلوة أنيساً ، وفازوا بربهم جليساً ، حتى نظروا الى عجائب صنع الله في سمواته وأرضه ، وهم العارفون من خلقه ، والواقفون مع أداء حقه . فإن عارض دين الاسلام معارض ، أو جادل فبه خصم مناقض ، غبروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة . فهم جند الإسلام وحماة الدين

⁽١) اليس تكراراً مع قوله (قيض الله له حفظة الخ) لأن ذلك في الحفظ، وهذا في طريق وضعه في المصاحف، وضبط ترتيبه وكلماته، ووتوفه وفواصل آياته

و بعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة فى الكتاب والسنة ، تارة من نفس القول ، وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكم ، حتى نزاً وا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر ، وسهاوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك . وهكذا جرى الأمر فى كل علم توقف فهم الشريعة عليه ، أو احتيج فى إيضاحها اليه وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة . و بالله التوفيق

﴿ المَالَةُ الثَالَةُ عَشْرَةً ﴾

كا أنه إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلاترفعها آحاد لجزئيات ، كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به السكلى ، وذلك الجزئيات . فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة السكلى أن (١) لا يتخلف السكلى ، فتتخلف مصلحة مصلحة المقصودة بالتشريع

والدليل على ذلك أمور :

(منها) ورود العتب على التارك فى الجلة من غير عذر ؛ كترك الصلاة ، أو الجماعة ، أو الجمعة ، أو الزكاة ، أو الجهاد ، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه — كان العتب وعيداً أو غيره ، كالوعيد بالعذاب ، وإقامة الحدود فى الواجبات ، والتجريح فى غير الواجبات ، وما أشبه ذلك .

(ومنها) أن عامة التكاليف من هذا الباب؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث ، والأمرُ والنهى فيها قد جاء حما ، وتوجه الوعيد على فعل المنهى عنه منها أو ترك المأمور به ، من غيراختصاص ولا محاشاة ، إلافي مواضع الأعذارالتي تُسقط أحكلم الوجوب أو التحريم . وحين كان ذلك كذلك ، دل على أن الجزئيات داخلة مدحل الكيات في الطلب والمحافظة عليها .

⁽١) بدل من إقامة

(ومنها) أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إفامة الكلى لم يصبح الأمر بالكاير من أصله ؟ لأن الكاي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكيف إليه ، لأنه راجه لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا فيضمن الجزئيات. فتوجهُ القصد إليه من حيث التكليف به توجه ُ إلى تكليف ما لايطاق . وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتى إن شاء الله . فإذا كان لا يحصل إلا مجصول الجزئيات فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات ((وأيضا) فإن المقصود بالكلمي هنا أن تجرى أمور الحلق على ترتيب ونظام واحد لانفاوت فيه ولا اختلاف. و إهمالُ القصد في ا الجز ئيات (^{۲)} يرجع إلى إهمال القصد في البكلي ؛ فإنه مع الإهمال لا بجري كلياً (١) هذا وحده غير كاف في الدليل . لا نه محتاج إلى إثبات أن ذلك في جميع الجزئيات.وسيأتي تكيله بقوله (وابس البعض في ذلك أولى من البعض الخ). إلا أنه يبق الكلام في تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله (وأيضا فان القصد آلج) فهل ذلك لا نه محتاج إليها في إكماله؟ كما أن هذا محتاج إليها. فإن كان كذلك كان تأخرها لتعود إليهما معا تكملة لهما . وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثاني (فلا مد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات) فكون مساويا لما فرعه على الدليل الذي نحن بصدده حيث قال (فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات) يعني ويكون ط من الدليلين محتاجا إلى هذه التكملة الأخبرة .

ولكن الذى يظهر أن الدليل الاخير لايحتاج إليها . لانالقصد بالكلى أب لا يكون تفاوت بين الحلق فى الترتيب والنظام . فاذا أهمل القصد فى بعض الجزئيات اقتضى أن لايجرى كليا بالقصد ، أى فتخلف أى جزئى ينافى هـذا القصد الكلى . وعليه يتم الدليل و لا حاجة لقوله (وليس البعض أولى الح)

وإذاً تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قولَه (وأيضا) . ولو قال قائل إنها مؤخرة عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد

(۲) أى فى أى جزئى. هذا الذى يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله، لانه لايناسب أن يقال إنه يكنى النظر إلى الجزئيات مطلقا كلا أو بعضا، لان هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التى يكون بها التكليف. وأيضا فقد قال (لا يجرى كليا بالقصد إذا أهملت الجزئيات) فنعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها، فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الاخير تام بدون التكملة

بالقصد، وقد فرضناه مقصودا . هذا خلف . فلا بد من سحة القصد إلى حصول الحزئيات . وليس البعض فى ذلك أولى من البعض . فانحتم القصد الى الجميع . وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا يمارض القاعدة المتقدمة ، أن الكنيات لايقدح فيها تخلف آحاد الح: ثبات

فالجواب أن القاعدة صحيحة ، ولا معارضة فيها لما نحن فيه ؛ فإن ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من العارض المعارض ، فلا شك في انحتام القصد إلى الجزئي (1) . وما تقدم معتبر من حيث و رود العارض على السكلى ، حتى إن تخلف الجزئي هنالك إنما هومن جهة المحافظة على الجزئي في كلية من جهة أخرى ؟ كا نقول : إن حفظ النفوس مشر وع — و هذا كلى مقطوع بقصد الشارع اليه من من ذلك تخلف جزئي من جزئيات السكلى المحافظة عليه ، وهو إتلاف هذه من ذلك تخلف جزئي من جزئيات السكلى المحافظة عليه ، وهو إتلاف هذه النفس ، لعارض عرض وهو الجناية على النفس . فإهمال هذا الجزئي في كليه من جهة المحافظة على جزئي في كلية أيضا ، وهو النفس المجنى عليها . فصار عين اعتبار الجزئي في كلية من وجهين .

(۱) أى الذى بق سالما من المعارض. أما ما تقدم فهو فى موضوع أنه يتخلف الجزئ عن الكلى لمعارض أخرجه من هذا الكلى و أدخله فى كلى آخر ، أو يكون عارضه اعتبار جزئى آخر لهذا الكلى ورجح عليه. وليس معناه أنه مع بقائه داخلا فى هذا الكلى بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهى. فشتان مابين الموضعين. ومثاله فيه اهمال لجزئى من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئى آخر منها يعارضه اعتبار هذا الهمل، وان كان فى كل منهما أصل المحافظة على الكلى، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجانى، بسبب جنابته

(٢) أى اناعتبار الجزئي وهو حفظ النفس المجنى عليها ـ اهمال للجزئى الآخر من هذا الكلى ، وهو حفظ النفس الجانية . فأهمل هذا وأتلفت فعلى هذا تخلف أحاد الجزئيات عن مقتضى السكلى إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً ، و إن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك السكلى من حبه أخرى ، أوعلى كلى آخر (١) ، فالأول يكون قادحا تخلفه فى السكلى . والثانى لا يكون تخلفه قادحا

النوع الثاني

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للا فهام . ويتضمن مسائل : ﴿ المسألة الأولى ﴾

إن هذه الشريعة المباركة عربية ، لامدخل فيها للألسن العجمية .وهذا وإن كان مبينا في أصول الفقه ، وأن القرآن ليس فيه كلة أعجمية عند جماعة من الاصوليين ، أو فيه ألفاظ أعجمية تسكلمت بها العرب ، وجاء القرآن على وفق ذلك ، فوقع فيه المعرّب الذي ليس من أصل كلامها — فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا

وإنما البحث المقضود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجلة ، فطلب فهمه إنما يدكون من هذا الطريق خاصة ، لأن الله تعالى يقول : (إنّا أَنْ لَنَاهُ قُرْ آ نَا عَربيّاً) وقال : (بلسان عربيّ مُبين) وقال : (لسانُ الذي يُلْحِدُونَ إلَيهُ أَعْجَمِي وهذا لسانٌ عربيّ مُبينٌ) وقال : (ولَوْ جَعلناهُ قرآناً عُجَميًا لقالوا لَوْ لافصلت آياتُهُ، أاعجمي وعربي ؟!) إلى غير ذلك مما يدل على أعجميًا لقالوا لَو لافصلت آياتُهُ، أاعجمي ولا بلسان العجم . فمن أراد تفهمه فمن أنه عربي وبلسان العرب ، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم . فمن أراد تفهمه فن جهة لسان العرب يفهم ، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة . هذا هو المقصود من المسألة .

⁽۱) أى كلى آخر أشد رعاية من هذا البكلى ،كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هذا الجزئ من كلى حفظ النفس ، رعاية لبكلى آخر أقوى منه فى الرعاية ، وهو حفظ الدين

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم ، أو لم يجى، فيه شيء منذاك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به ، وجرى فى خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكامت به صار من كلامها . ألا ترى أنها لاتدء على لفظه الذى كان عليه عند العجم ، إلا إذا كانت حروفه فى المخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقل وجرده (١) ، وعند ذلك يكون منسوباً الى العرب . فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بدلها من أن ترده الى حروفها ، ولا تتبلها على مطابقة حروف العجم أصلا . ومن أوزان الكلم ما تتركه على حاله فى كلام العجم ، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كا تنصرف فى كلامها ، وإذا فعلت ذلك حارث تاك الكلم مضمومة إلى كلامها كلا ألفاظ المرتجاة والأوزان المبتدأة لها . هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال

ومع ذلك فالخلاف الذي يذكره المتأخرون (٢) في خصوص المسألة لاينبني عليه حكم شرعى ، ولا يستفاد منه مسألة فقهية ، و إنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية ينبني عليها اعتقاد . وقد كفي الله مؤ ونة البحث فيها بما استقر عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية

فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب و إنه عربى و إنه لاعجمة فيه ، فبمعنى أنه أ نزل على لسان معهود العرب فى ألفاظها الخاصة ، وأساليب معانيها ، وأنها فيا فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهر ، و بالعام يراد به العام في وجه والخاص فى وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر و (١) قالوا إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الا مجمية لفظا ومعنى . وقالوا إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الا مجمية النه ابن و قالوا إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الا محمية النهال القرآن على كلمة غير عربية : فأثبته ابن

عباس وعكرمة . و نفاه آخرون . فالخلافقديم . ومحلهأسها. الا جناس لاالا علام الموافقات ـــ ج ٢ ـــ م ٥

وكل فلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ، وتتكلم بالكلام ينبى الله عن آخره ، أو آخره ، وتتكلم بالسكلام ينبى أوله عن آخر ، عن أوله ؛ وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كايعرف بالإشارة ؛ وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد . وكل هذا معروف عندها لاترتاب في شيء منه هي ولامَن تعلَق بعلم كلامها

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب. فكما أن لسان بعض الاعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم ؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب. والذي نبة على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام ، في رسالته الموضوعة في أصول الفقه . وكثير عن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ . فيجب التنبه لذلك وبالله المتوفيق

﴿ السألة الثانية ﴾

اللَّهَ العربيةَ — من حيث هي ألفاظ دالة على معان — نظران: (أحدهما) من جهة كونها ألفاطا وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة. وهي الدّلالة الأصلية.

(والنانى) من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة ، دالة على معان خادمة ، وهي الدلالة التابعة

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة ، و إليها تنتهي مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى ، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لا يد مثلا كالفيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام ، تأتي له ما أراد من غير كلفة ومن هذه الحهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين عن ليوا من أهل اللغة العربية — وحكاية كلامهم ، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عها . وهذا لا إشكال فيه

وأما الجهة النانية فهى التى يختص بها لسان العرب فى تلك الحكاية وذلك الإخبار؛ فإن كل خبر يقتفى فى هذه الجهة أموراً خادمة اذلك الإخبار؛ بحسب المخبر، والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار، فى الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك. وذلك أنك تقول فى ابتداء الاخبار « قام زيد » إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه، بل بالحبر. فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت « زيد قام » وفى جواب عنه، بل بالحبر. فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت « زيد قام » وفى جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة « إن زيداً قام ». وفى جواب المنكر لقيامه « والله إن زيداً قام ». وفى إخبار من يتوقع قيامة أو الإخبار بقيامه « قد قام زيد » أو « زيد قد قام ». وفى التنكيت على من ينكر: « إنماقام زيد » ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره — أعنى الخبر عنه — و بحسب

ثم يتنوع ايضا بحسب تعظيمه او محقيره — أعنى المخبر عنه — و بحسب الكناية عنه والتصريح به، و بحسب ما يقصد فى مشاق الأخبار، وما يعطيه مقتفى الحال، الى غير ذلك من الأمور التي لايمكن حصرها. وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد

فشلهذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هى المقصود الأصلى ، ولكنها من مكملاته ومتمانه . و بطول الماع فى هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر . و بهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن ؛ لأنه يأتى مساق القصة فى بعض السور على وجه ، وفى بعضها على وجه آخر ، وفى النة على وجه ثالث، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لابحسب النوع الأول ، إلا اذا سكت عن بعض التفاصيل فى بعض ، وذلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت . (وما كان ربًّك نَسيًّا)

فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أن يسر جمّ كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلاً عن أن أيترجم القرآن و ينقل الى لسان غير عربي ، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً ، كما اذا استوى اللسانان في استعال ما تقدم تمثيله ونحوه . فاذا ثبت ذلك في اللسان المنقول اليه مع لسان العرب ، أمكن أن يترجم أحدهما الى الآخر ، وإثبات مثل هذا بوجه بين عسير حداً . وربما أشار الى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء ، ومن حذا حدوم من المتأخرين ؛ ولكنه غير كاف ولا مغن في هذا المقام

وقد نغى ابن قتيبة إمكان الترجمة فى القرآن — يعني على هذا الوجه النابى ؟ فأما على الوجه الأول فهو ممكن ، ومن جهته صح تفسير القرآن و بيان معناه للعامة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الاسلام فصار هذا الاتفاق حجة فى صحة الترجمة على المعنى الأصلى

فصل

واذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها ؛ لأبها كالتكلة للعبارة والمعى من حيت الوضع للإفهام . وهل تعد معها كوصف من الأوصاف الذاتية ؟ أو هى كوصف غير ذاتى ؟ فى ذلك نظر وبحث ينبنى عليه من المسائل الفروعية جملة ، إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كاف ؛ فانه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة ، فالسكوت عن ذلك أولى . و الله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة ﴾

هذه الشريعة المباركة أمية (١) ؛ لأن أهلها كذلك · فهو أجرى (٢) على اعتبار المصالح . ويدل على ذلك أمور:

﴿ أحدها ﴾ النصوص المتواترة اللفظ والمني كقوله تعالى : (هو الذي بَعْثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنهُم) وقوله : ﴿ فَآ مِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولُهِ النَّبِيُّ الأُمِّي الذي يؤمنُ باللهِ وَكَامَاتُهِ ﴾ وفي الحديث : ﴿ بُعِيْتُ الى أُمَّةً إِ أُمَّيَّةً ﴾ لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين . والأمى منسوب الىالأم ، وهو الباقى على أصل ولادة الأمْ لم يتعلم كتابًا ولا غيره ، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها . وفي الحديث (٣) (1) أى لاتحتاج ـ في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها ـ الىالتغلغل في العلوم الكُونية والرياضيات وما الدذلك. والحكمة في ذلك: (أولا) أنمن باشر تلقيها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف (ثانيا) فانها لولم تكن كذلك لما وسعت جُمهور الخلق من عرب وغيرهم ، فانه كان يصعب على الجمور الامتثال لا وامرها ونواهيها المحتاجة الى وسائل علية لفهمها أولا، ثم تطبيقها ثانيا . وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل اليهم من عرب وغيرهم". وهذاكله فيما يتعلق بأحكام التكايف، لا نه عام بحب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال. أما الاسرار والحكم، والمواعظ والعبر، فمنها مايدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئآ فشيئآ بحسب مايسره الله لهمروما يلهمهم به . وذلك هوالواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على بمر العصور ، يفتح على هذا بشي. ولم يفتحه على الاخر ، وإذا عرض على الآخر أقره . على أنه ليست كل الاحكام التكليفية التي جاءت في الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجميور، والا لما كان هناك خواص مجتهدون، وغيرهم مقلدون، حتى في عصر الصحابة، وكار ما يؤخذ من مثل حديث (نحن أمة أمية) ما ذكر ناه على أن التكالف لاتتوقف في امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا

(٢) أى فان تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التى يقصدها الشارع الحكيم

(٣) تقدم (ج١-ص ٥٦)

(عن أُمَّة أُمَّيَةٌ لا نحسُبُ ولانكتُب . الشَّهر هكذا وهكذا وهكذا) وقد فسَّر معنى الأمية فى الحديث ، أى ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب . ونحوه قوله تعالى : (وما كُنْتَ تَتَاو من قبله مِن كتاب ولا تَخُطَّة بيمينيك) وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة فى الكتاب والسنة ، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك

والثانى أن الشريعة التى بعث بها النبى الأمى صلى الله عليه وسلم الى العرب خصوصاً والى من سواهم عموما إما أن تكون على نسبة ماهم عليه من وصف الأمية ، أولا . فإن كان كذلك فهو معنى كوبها أمية أى منسوبة إلى الأميين ، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ماعهدوا ، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد ، وذلك خلاف ماوضع عليه الأمر فيها . فلابد أن تكون على ما يعهدون والعرب لم تعهد إلا ماوصفها الله به من الأمية . فالشريعة إذا أمية

﴿ وَالثَّالَثُ ﴾ (١) أنه لولم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزا ،

(۱) جعل هذا الثالث دليلا على أنه يجب أن تكون على ماعهدوا حتى تكون حجة عليهم، وقد كان كونها على ماعهدوا دليلا بنفسه على أنها أمية . وعليه فليس الدليل الثانى إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث . ولا يصلح أن يكون دليلا بنفسه إلا أنه يبقى السكلام فى هذا الدليل الثالث فيقال : هل لو جايت الشريعة على طريق يحتاج لعملوم كونية ووسائل فلسفية ، ولمكنها صيغت فى القالب العربى المعجز لهم عن الاتيان بمثله ، محيث يفهمون معناه والغرض منه . وان كانوا فى تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين الى تلك الوسائل : كما اذا بنى أوقات الصاوات الحس على مواعيد تحتاج الى الا كات والتقاويم الفلكية ، ولم يكتف بالمشاهدات الحسية كاصنع في أنهوا العروب و الشفق الح ، أو بنى الصوم لاعلى رؤية الهلال بالبصر . بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان ـ لو كان الشارع بدل أن يبنى والا حكام على الا مور الحسية التى تسع جميع الخلق . بناها عنى أمور سهد عدو المناف على الأمور الحلية التى تسع جميع الخلق . بناها عنى أمور سهد عدو المناف على الأمور الحلية التى تسع جميع الخلق . بناها عنى أمور سهد عدو المناف على الأوب بالنى ، غايته أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكنوا لهلق .

ول كانوا يخر جون عن مقتضى التعجيز ، بقولهم : هذا على غير ما عهدنا ؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا ال كلام ، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا ، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف ، فلم تقم الحجة عليهم به . ولذلك قال سبحانه : (ولو جَمَلْنَاهُ قُر آ ناً أَعْجَمينًا لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَاعْجَمَى وَعَربي !؟) فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجمياً . ولمّا قالوا : (إنما يُعلَّمُهُ بَشَرٌ) ردّ الله عليهم بقوله : (لسانُ الدّى يُأْحِدُونَ اللهِ أَعْجَمينٌ . وهذا لسان عربي مُبين) لكنهم أذعنوا لظهور الحجة ، فدل على أن ذلك لعلمهم به وعهدهم بمثله ، مع العجز عن مماثلته . وأدلة هذا المعنى كثيرة

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس ، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق ، واتصاف عجاسن شم ؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه ، وأبطلت ماهو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك، ومضار ما يضر منه

(فمن علومها) علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر ، واختلاف الأزمان اختلاف سيرها، وتعرف منازل سير الذيّر بن ، وما يتعلق بهذا المعنى . وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة ؛ كقوله تعالى : (وَهُوَ الله يَجَعلَ لَـكُمُ النَّجُومَ لِتَهْتَدُوا بها في ظلُماتِ البرّ وَالْبَحْر) وقوله : (وبالنَّجْم هُم يَهتَدون) وقوله : (والقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتى عَادَ كَالْعُرْ جُونِ القَديم . لا الشّمْسُ يَنْبَعْيى لها أَنْ تُدْر كَ القَمرَ وَلا اللّه الله الله النّهار) الآية . وقوا : وبالزامهم بتعرف هذه الوسائل ليطبقوا أو امر الشريعة حسما أرادت : أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة فليس بظاهر ، لأن حجيته عليهم جايت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شي إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الاتيان بمثله

(هُوَ الذي جَعلَ الشَّمْسَ ضِياءَ وَالقَوْرَ لُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعلَمُوا عَدَدَ السِّنينَ وَالخَيابَ) وقوله: (وَجَعلْنَا اللَّيلَ وَالنَّهَارَ آيتَين . فَمَحَوْنَا آيَةَ الليلِ وَجَعلْنا آيَةَ الليلِ وَجَعلْنا آيَةَ الليلِ وَجَعلْناها آيَةَ النَّهارِ مُبصِرَةً) الآية . وقوله: (ولقَدْ زَيَّنَا السَّاء الدُّنيا بمابيحَ وجعلْناها رُجُوماً للشَّياطين) وقوله: (يَسألونكَ عَنِ الأَهِلَّةِ . قُلْ هِي مَواقِيتُ لِلنَّاسِ وَالحَجِّ) وما أشبه ذلك (١)

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذي ينسبه لهم ، فهذه الاكيات مكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها ، لا نها لا تحتاج إلا الى التدبر في تطبيقها بطريق المشاهدة . على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالبًا دليلًا للقوافي في سير الليل، ومع ذلك فلم يتوقف الجمهور في فهمها. ومثله يقال في علوم الا نوا. أن ذلك ليس لجمهورهم ، بدليل مارواه عن عمر وسؤاله للعباس . فاذا كان مثل عمر ليس عارفا فما ذلك ألا لا أن هذا يختص به جماعة منهم ، كما هو الحال عندنا اليوم : الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح وهي أسباب عادية غير مطردة . ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون منه مالا يعرفه فيه غيرهم . وقد قال في الآية الثانية (أفرأيتهماتمنون) ثمم قال (أفرأيتم ماتحرثون) فهل كان للعرب من علوم الزراعة و تكوين المني وخلق الانسان ماتفهم يه مثلهذا ومثل (منماء دافق يخر ج من بين الصلب والترائب) ومثل أدوار الجنين (نطفة ثم علقة ثم مضغة الخ) ومثل قوله تعالى (أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه بلي قادرين على أن نسوى بنانه) فان معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يعد من أدق تكوين الانسان وكمال صنعته ، حيث امتازت تقاسيم الجُلد الـكاسي لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هذه التقاسيم ، حتى نبه الله سبحانه اليها وقال (بلي) أي نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق مايكون كما في تسويةالبنان. إن هذا لا يعرفه العرب ووجهاليهم الخطاب به . وقد فهم سره في هذا العصر ، وانبني عليه علم تشبيه الأشخاص (ببصمة الاصابع) ، وجعلت له ادارة تسمى (تحقيق الشخصيد) ــ الواقع أن هذه وغيرها مما لا يحصى أموركونية عامة يفهمهاكل من توجه اليه احساب بفهمها والاستدلال براعلي الصانع الحكيم القادر

﴿ ومنها ﴾ علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية . وفى القرآن من ذلك ما هو كثير ' وكذلك فى السنة، ولكن القرآن احتفل فى ذلك . وأكثره من الاخبار النبوب التي لم يكن العرب بها علم (٢) ، لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون .

⁽۱) تقدم (ج۱-ص۲۰۱)

⁽٢) هذا يعضد ماقلناه ، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجاريا لماعند العرب فيصحح صحيحه أو يزيد عليه أو يبطل باطله . كل هذا تكلف لاداعى اليه فى هذه المقام ، لا أن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات الى النور بتعليم مالم يعلموا و تصحيح ما أخطأوا فيه ، و توجيه همتهم و عقولهم الى مافيه اصلاحهم بالعلم و العمل ، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل .

قال تعالى : (فلكَ مِن أَنِهَ الغيب أوحيه إلَيْكَ وما كنت لدَيْهِم إِذْ أيلقُونَ أَوْلَامَهِم أَيْهُم أَنْهَ و الغيب نُوحيها أَوْلَامَهِم أَيْهُم يَكُونُ مَن أَنْهَ و الغيب نُوحيها أَوْلَا مَن مَا كُنْتَ تَعَلَّمُها أَنْتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلُ هذا) . وفي الحديث قصة اليك مَا كُنْتَ تَعَلَّمُها أَنْتَ وَلاَ قَوْمُكُ مِن قَبْلُ هذا) . وفي الحديث قصة أييهم إبراهيم و إسمعيل عليهما السلام في بناء البيت (أ) وغير ذلك مما جرى.

(ومنها) ماكاناً كثره باطلا أو جميعه ؛ كعالم العيافة ، والزجر ، والكهانة ، وخط الرمل ، والفرب بالحدى ، والطّبرة ، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطل ونهت عنه ؛ كالكهانة ، والزجر ، وخط الرمل . وأقرت الفآل لا من جهة تطلب الغيب ، فإن الكهانة والزجر كذلت . وأكثر هذه الأمور تخرص على علم الغيب من غير دليل ، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم بجية من تعرف علم العيب ما هو حق محض – وهو الوحى والإلحام ؛ وأبقى الناس من ذلك بعد موتد عليه السلام جزء من النبوة – ودو ازؤيا الصالحة – وأنموذج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلحام "

(ومنها) علم الطب. فقد كان فى العرب منه شى، لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجاريب الأميين ، غير مبنى على علوم الطبيعة التى يقررها الاقدمون. وعلى ذلك المساق جا، فى الشريعة ، لسكن وجه جامع شاف (٣)،

ولا رابطة مطلقا بين كون الشريعة أمية وكون كل ماجاءت بهمنطبقاعلى ماعند العرب. وإعجاز العرب شيء آخر لايتوقف على ماقال. فتأمل فالمقام جدير بالتدبر ، لأنه اذا كان يكتنى بجنس ما كانوا يعرفون وان لم يكن هو ولانوعه ، فما الذي يبقى حتى نحترز عنه ؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلمام بهذه الا جناس والكائنات التي تتعلق عما ورد في الكتاب والسنة

- (١) أخرجه البخارى
- (٢) كما حصل لعمر وغيره
- (٣) قال ابن الةيم فى زاد الميعاد (وأصول الطلب ثلاثة: الحمية ، وحفظ الصحة، واستفراغ المادة المضرة . وقد جمعها الله تعالى له ولاً منه فى ثلاثة مواضع فى كتابه،

قليل يُطلَّعُ منه على كثير ، فقال تعالى : (كأُوا واثْمَرَ بُوا وَلاَ تُـنْرُفُوا) . وجاء فى الحَديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدوا، ، وأبطل من ذلك ما هو باطل (١) ، كالتداوى بالخر والرُّقَى التى اشتملت على ما لايجوز شرعاً

فيمى المريض من استعال الماء خشية الضرر فقال تعالى (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فاباح التيمم للمريض حمية له كا أباحه للعادم. وقال في حفظ الصحة (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فاباح للمسافر الفطر في رمضان حفظا لصحته لئلا يحتمع على قوته الصوم ومشقة السفر فيضعف القوة والصحة . وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه وهو محرم أن من صيام أوصدقة أو نسك) فاباح للمريض و من به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والا مخرة الرديئة التي تولد عليه القمل كا حصل لكعب بن عجرة أو تولد عليه المرض. وهذه الثلاثه هي قواعد الطب وأصوله فذكر من كل جنس منها شيئا وصورة تنبيها بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم رحمة لعباده ولطفا بهم ورأفة وهو الرءوف الرحم) اه

(۱) من ذلك مارواه فى التيسير عن الشيخين والترمذى عن أبى سعيد الحدرى رضى الله عنه قال: جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أخى استطلاقا بطنه فقال: واسقه عسلا فلم يزده إلا استطلاقا بطنه فقال: واسقه عسلا فلم يزده إلا استطلاقا ولات مرات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صدق الله وكذب بطن أخيك فسقاه فبرأ وما رواه أيضا عن الشيخين والترددى : «ما من داء إلا فى الحبة السوداء منه شفاء ، الاالسام » وما رواه وسلم وأحمد وأبو داود والترمذي وصححه عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الجعني سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اخر فنهاه عنها. فقال: انما أصنعها للدواء قال: « انه ليس بدواء ولكنه دا ، وما أخرجه مسلم وأبو داود عن عوف بن مالك قال: كنا نرق فى الجاهلية فقلنا يارسول الله كيف ترى فى ذلك ؟ فقال « اعرضوا على رقاكم » ثم قال « لابأس بما يس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود » إن الله تعالى أنزل الداء والدواء و وجعل ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود » إن الله تعالى أنزل الداء والدواء و وجعل ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود » إن الله تعالى أنزل الداء والدواء و وجعل ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود » إن الله تعالى أنزل الداء والدواء و وجعل ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود » إن الله تعالى أنزل الداء والدواء و ولا تداووا عرام » قال الشوكانى : فى اسناده إسماعيل بن

(رمنها) التفن في علم فنون البلاغة ، والخوض في وجوه الفصاحة ، والتصرف في أساليب الكلام ، وهو أعظم منتجلاتهم . فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم ، قال تعالى : (قُلْ أَنْ اجْتَمَعْتِ الانْسُ والجن عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِيَثْلِ هَذَا الْقُرْ آن لا يَأْتُونَ عِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضِ ظَهِيراً)

هَذَا الْقُرْ آنَ لا يَأْتُونَ عِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضَ ظَهِيراً)

(ومنها) ضرب الأمثال . وقد قال تعالى : (ولقد ضرَ بنا للنّاسِ في هذا القرآن مِنْ كُلِّ مَثَلَ) إلا ضرباً واحداً ، وهو الشعر فان الله نفاه وبر أَ الشريعة منه . قال تعالى في حكايته عن الكفار : (أثناً لتَارِكُوا الْمُتِنا لِشَاعِر بَجْنُون ، بل جاء بالحق وصد ق المُرسَلين) أي لم يأت بشعر فانه ليس بحق . ولذلك قال : (وَمَا عَلَمْنَاهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي اللهُ) الآية . و بين معني ذلك في قوله تعالى : (والشُّمَرَ اله يَنَعْهُمُ الْفَاوُونَ . أَلَمْ ثَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادِ يَهِيمُونَ ، وَأَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادِ يَهْمِونَ ، وَأَنَّهُمْ في كُلِّ وَادِ يَهْمِونَ ، وَأَنَّهُمْ في كُلِّ وَادِ يَهْمِونَ ، وَأَنَّهُمْ في كُلِّ وَادِ يَهْمِونَ ، وَأَنَّهُمْ عَيْنَ على غير تحصيل ، وقول لا يصدقه فعل ، وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى غير تحصيل ، وقول لا يصدقه فعل ، وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى

فهذا أنموذج ينبهك على ما نحن بسيله ، بالنسبة إلى عادم العرب الأمية وأماما أيرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما ينضاف إليها فه و أول ماخوط بوابه وأكثر ما تجد ذلك في السور المكية ، من حيث كان آنس لهم ، وأجري على ما يتمدح به عندهم ؛ كقوله تعالى: (إِنَّ الله يأَمُرُ بِالْعَدْلِ والإحْسَانِ وَايتَآءِ ذِي ما يتمدح به عندهم ؛ كقوله تعالى: (إِنَّ الله يأمُرُ بِالْعَدْلِ والإحْسَانِ وَايتَآءِ ذِي الْقُرْبَى) إلى آخرها ، وقوله تعالى : (قُلْ تَعَالُواْ أَتَلُ مَا حَرَّ مَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَتُشْرِكُوا بهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) إلى القضاء تلك الخصال ، وقوله : (قُلْ عَلَيْكُمْ رَبِّيةَ الله التي أَخْرَجَ لِعبَادِهِ) . وقوله : (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي كُمْ رَبِي عَلَيْكُمْ الله الله الله الله منهو ثقة وأنه عياس المنذري وفيه مقال وقد عرفت أنه إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة وأنه ابن حبّان في الثقات، عن أبي عمران الانصاري مولى أم الدرداء وتائدها وهو أيضا على

الْفُوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بطن وَالإِنْمَ وَالْمِغْيَ بِغَيْرَ الْحَقِّ) إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا العني

لكن أدرج فيها ما هو أولى: من النهى عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة ، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم ، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرما وأخلاقا حسنة وليس كذلك ، أو فيه من الماسد مايري على المصالح التي توهموها ؟ كَمَا قَالَ تَعَالَى : (إِنَّمَا الْجَرُ وَالْمَدْبِرُ وَالْأَنْسَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسُ مِنْ عَمَلِ الشَّبْطَانِ فَاجْتَنْبُوهُ) ثم بين ما فيها من المفاشد - خصوصا في الخر والميسر - من إيقاع المداوة والبغضاء ، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة . وهذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحا ؛ لأن الخركانت عندهم تشجع الجبان ، وتبعث البخيل على البذل ، وتنشط الكسالي . والميسر كذلك كان عندهم محموداً ، لما كأنوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين ، والعطف على المحتاجين . وقد قال تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحَرْ وَالْمُيسِرِ . قَلْ فَيْهُمَا إَنْمُ كَبِيرٌ وَمَنَافَعُ لَلْنَاسِ . وَإِنْمُهُما أَكْبَرُ مِن نَفْعِهما ﴾ . والشريعة كلها إنما هي تخلُّقُ بمكارم الأخلاق . ولهذا قال عليه السلام: ('بعثت الأعمَّم مَكارمَ الأخلاق) (١)

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضر بين : « أحدهما » ما كان مألوفًا وقريباً من المعقول المقبول ، كانوا في ابتداء الإسلام انماخوطبوا به . ثم أمَّا رسخوا فيه تمم لهم ما بقي « وهو الضرب الثاني » . وكان منه مالا يعقل معناه من أول وهلة فَأُخِّر ، حتى كان من آخره تحريم الربا ، وما أشبه ذلك . وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق . وهو الذي كان معهوداً (٢) عندهم على الجلة

(۱) تقدم (ج۲ – ص ۲۳)

(٢) لولم يكن للعربعهد بالتعرف عن مكارم الأخلاق رأسا ، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والرذائل من الا خلاق، لما وسعهم ـ بعد التصديق بالرسالة ـ الا الاُخذ بالمكارم،كما هوالحال فما أخطأوا فيه من أصولها، ثوأد البنات، والربا، والخر ، والسلب والنهب ، وغيرها من الرذائل التي تأصلت فيهم ومع ذلكفالايمان ألا ترى أنه كان للعزب أحكام (١) عندهم فى الجاهلية أقر ها الإسلام ؟ كا فالوا فى القراض ، وتقدير الدية ، وضر بها على العاقلة ، و إلحاق الولد بالقافة ، والوقوف بالمشعر الحرام ، والحسم فى الخنثى ، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الا نثيين ، والقد امة ، وغير ذلك ثما ذكره العلماء

ثم نقول: لم يكتف بذلك ، حتى خوطبوا (٢) بدلائل التوحيد فما يعرفون: من سهاء ، وأرض ، وجبال ، وسحاب ، ونباب ؛ وبدلائل الآخرة والنبوة كدلك. ولَّا كَانَ البَّاقَى عندهم من شرائع الأنبياء شيء من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا اليها ، وأنَّ ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هى تلك بعينها ، كقوله تعالى : ﴿ مِلَّهَ أَ بِيكُمْ إبراهِيمَ . هو سَّمَا كُمْ المسلمينَ مِن قَبَلُ ـُ وفي هدا) ، وقوله : (ما كانَ إبراهِمْ يَهُو دِيًّا ۖ وَلا نَصْرَانِيًّا ۚ) الآية . غير أنهم غيّرُ وا جملة منها ، وزادوا ، واختلفوا ﴿ فَجَاء تقو يمها من جهة محمد صلى الله عليه وسلم . وأخبروا بما أنعم الله عليهم ، مما هو لديهم و بين أيديهم ، وأخبروا عن نميم الجنة وأصنافه بما هومعهود في تنعابهم في الدنيا ، لكن مبرأ من الغوائل والآفات الي تلازم التنعيم الدنيوى ، كقوله : ﴿ وَأَصْعَابُ الْهَيْنِ مَاأُصْعَابُ الْهَيْنِ ؟! فَسِيرْرِ مَحْسُودٍ وطَلْحٍ مَنْضُودٍ ، وظِلَّ عُدُود) الى آخر الآيات . وبيَّن من مأ كولات الجنة ومشروباتها ماهو معلوم عندهم ، كالماء، واللبن، والحرب، والعسل، والنخيل، والأعناب، وسائر ماهو عندهم مألوف.دون الجوز ، واللوز ، والتفاح ، والكمثري ، وغير ذلك من فواكه الأرياف و بلاد العجم ، بل أجل ذلك في لفظ الفاكية . وقال تعالى بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هذه الأرجاس تطهيراً ، فلا علاقة لا مية الشريعة بهذه المباحث . ولا توجد أمةمن الا مم الا وفيها شي. من المكارم وشي. من الرذائل، لاخصوصية لجاهلبة العرب، بل هذًا في كل جاهلية

(١) لعلها بعض ميراثهم من أبهم ابراهيم يا يقول بعد

(٢) خوطب الناس كلهم بدلاتل التوحيد فيما يُعرفون من سما. وأرض الخ. فليس هذا خاصا بهم وهو واضح

(أدْعُ الى سَمِيلِ رَبَّكَ بِالحِيكَةِ وِالمَوْ عَظَةِ الْحَسَةِ ، وَجَدِهُمْ بِاللَّى هِى أَحْسَنَ) فالقرآن كله حَكَةً ، وقد كانوا عارفين بالحَكَمَة ، وكان فيهم حَكَمْ ، فأتاهم من الحكمة بَمَا عَجِزُوا عَن مثله . وكان فيهم أهل وعظ وتذكير : كَفُسَ بن ساعدة وغيره . ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل . ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب في هذه الأمور الثلاثة (١) ، وجد الأمر سواء إلا ما اختص به كلام الله من الخواص المعروفة

وسِرْ فى جميع ملابسات العرب هذا السير ، تجد الأمركما تقرر و إذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألمته العرب

﴿ المَـأَلَةُ الرَّابِعَةُ ﴾

ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها ــ وهم العرب ــ ينبني عليه قواعد:

رمنها أن كثيراً من الناس بجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد ، فأضافوا اليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين : من علوم الطبيعيات ، والتعاليم (٢) : والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها . وهذا اذا عرضناه على ما تقدم لم يصح . والى هذا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يليهم _ كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه ، ولم يبلغنا أنه

(۱) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة ، وارشاد الحلق ، ولم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها ، لا نها دعوة الى هدم عقائد ، وتصحيح معارف ، وتمهيد طريق جديدللسير عليه فى طريق عبادة اللهوحده ، وطريق معاملتهم بعضهم لبعض فلابد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول الى الغاية من الرسالة وعلى كل حال فليس بلازم فى كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسايرة لهم فى شؤونهم ، بل معنى كونها أمية ما قدمناه فى أول المسألة . وأماكون ما جاءت به كان عندهم منه شى ، أو لم يكن فهذا لا شأن له مهذا المبحث ولا يتوقف عليه عندهم أى الرياضيات من الهندسة وغيرها

تكلم أحد مهم في شيء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم (١) وما ثبت فيه من أحكام التكاليف ، وأحكام الآخرة ، وما يلى ذلك . ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر ، لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة ؛ إلا أنذلك لم يكن ، فدل على أنه غير موجود عندم . وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد (٢) فيه تقرير لشيء مما زعموا . نع ، تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب ، أو ما ينبني (٢) على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب ، ولا تبلغه إدرا كات العقول الراجعة دون الأهتدا، بأعلامه ، والاستنارة بنوره . أما أن فيه ماليس من ذلك فلا (١)

ور بما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى: (و نَزَّلنا عليكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِيكُلَّ شَي،) ، وقوله: (ما فَرَّطنا فى الْكَتَابِ مِن شَي،) ونحو ذلك ، و بفواتح السور _ وهي مما لم يعهد عند العرب _ و بما نقل عن الناس فيها ، ور بما حكى من ذلك عن على بن أبي طالب رضى الله عنه وغيره أشياء

فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد ، أو

⁽١) في المسألة قبلها

⁽٢) كونه لم يقصد فيه تقرير شي من هذه العلوم الكونية ظاهر ؛ لا نه ليس بصدد ذلك . أما كونه لا يجي في طريق دلائله على التوحيد ما ينبني عليه التوسع في إدراكها و إتقان معرفها اذا لم يكن معروفا عند العرب ، فهو محل نظر

⁽٣) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب _ بل ولغيرهم ، كما فى قوله تعالى (وفى الا رضقطع متجاورات الح) فانهلولا توجيه الا فكار إليه للاستدلال به والمحاجة ، مابلغته العقول الراجحة

⁽٤) وهل كل ماتضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذابالنارمن معهود العرب فى الدنيا؟ وهل مثل الاسراء والمعراج من معهوداتهم؟ أما أصل الموضوع فسلم أنه لايصح أن يتكلف فى فهم كتاب الله بتحميله لما لاحاجة بالتشريع والهداية اليه من أنواع العلوم الكونية. ولكن قصره بطريق القطع على ماعند العرب فى علمها ومألو فها فهذا مالا سبل الله، ولا حاجة له

المراد بالكتاب في قولة : (ما فَرَّطنا في الكتاب مِن شيء) اللوح المحفوظ. ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العاوم النقلية والعقلية .

وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضى أن العرب بها عهداً وكمدد الجلّل الذي تعرفوه من أهل الكتاب ، حسبا ذكره أصحاب السير، أو هيمن المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ، وغير ذلك . وأما تفسيرها بما لاعهد به (۱) فلا يكون ، ولم يدّعه أحد بمن تقدم ، فلا دليل فيها على ما ادّعوا . وما ينقل عن على أو غيره في هذا لا يثبت . فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن مالا يقتضيه ، كا أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه . وبجب الاقتصار — في الاستعانة على فهمه — على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة (۲) ، فبه يوصل الى علم من مثل ما يشير إليه الا لوسى في مقدمة التفسير

(۲) لوقال جمهور الناس لاخاصتهم لمكان أحسن ، لا أن الخطاب به لكل من بلعه ، فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف الى العرب ، كما ورد (بلذوا عنى ولو آية . فرب مبلغ أوعى من سامع)

على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعى الى العرب ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوابه (وليكن على ذكر منك أنه اذا قال في هذا المقام العرب فانما يعنى الذين كانوا في عهد الرسول عليه السلام) فعلى رأى المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل الى فهم مثل آيتي سورة النحل في تكوين اللهن والعسل وما فهما من أعاجيب ربنا في صنعه لله لا يكن أن تتم الدالة والاعتبار الذي يشهر النحال وحياة الحيوان ذى الدر ، مع أنه لا يمكن أن تتم الدالة والاعتبار الذي يشهر إليه الكتاب في آخر كل آية منهما (إن في ذلك لا يَه لقوم يتفكرون يعقلون لا بتم ذلك على وجهه الا بمعرقة تكوين العسل واللبن ، في علم حياة النحل وغيره وكذا لا يتم غهم (فيه شفاء لذاس) على وجهها إلا بعد معرفة ما يصلح من الا مراص وكذا لا يتم غهم (فيه شفاء لذاس) على وجهها إلا بعد معرفة ما يصلح من الا مراص الله بكون العسل دواء له ، وما لا يصلح بل يكون صارا . ويترتب عليه أن تكون اللام ن الناس كلهم يأخذ اللام ن الناس للجنس أو العموم ، وهكذا . والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ اللام ن الناس المجنس أو العموم ، وهكذا . والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ المواقعات حرج ٢ - م ٢

ما أودع من الأحكام الشرعية . فمن طلبه بغير ما هو أداة له صلّ عن فهمه ، وتقوّل على الله ورسوله فيه . والله أعلم ، و به التوفيق

فصل

﴿ ومنها ﴾ أنه لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين - وهم العرب الدين نزل القرآن بلسانهم - فإن كان العرب في لسانهم عرف مستمر ، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة . وان لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على مالا تعرفه

وهذا جار في المعانى ، والألفاظ ، والأساليب . مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعانى ، و إن كانت تراعيها أيضاً . فليس أحد الأمرين عندها بملتزم ، بل قد تبنى على أحدهما مرة ، وعلى الآخر أخرى ، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته

والدليل على ذلك أشياء :

﴿ أحدها ﴾ خروجها (١) في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة ، والضوابط الستمرة ، وجرياتها في كثير من منثورها على طريق منظومها (٢) ، وإن لم يكن بها حاجة ؛ وتركها لما هو أولى في مرامها ، ولا يعد ذلك قليلاً في

منه كل على قدر استعداده وحاجته ، والا لاستوى العرب أنفسهم فى الفهم للكتاب. والائمر ليسكذلك . ألا ترى الى قول على (إلا فهما يعطاه الرجل فى كتاب الله). الحديث

- (١) أى فيصح أن يجرى ذلك فىالقرآن ولكن بشرط أنلايكون شاذا و نادراً يخل بالفصاحة ، فان هـذا وإن كان جاريا فى كلام العرب لايصح أن يقال به فى الكتاب
- (٢) أى فى تجويز مخالفات للقياس المطرد ، كصرف مالا ينصرف ، ومد المقصور وعكسه ، مع انه أجيز فى الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة فى النثر لمئله . فقوله (وجريانها) عطف خاص على عام للبيان

كلامها ولا ضعيفاً ؛ بل هو كثير قوى ، و إن كان غيره أكثر منه

﴿ والثانى ﴾ أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد فها أو يقاربها ولا يعد ذلك اختلافاً ولااخطراباً ، إذا كان المعنى القصود على استقامة والكافى من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف (١) كلها شاف كاف . وفي هذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير . وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف ، وأنهم في ذلك قارئون لقرآن من غير شك ولا إشكال و إن كان بين القراءين ما يعده الناظر ببادى الرأى اختلافاً في المعنى ؛ لأن معنى الكلام من أوله الى آخره على استقامة ، الرأى اختلافاً في المعنى ؛ لأن معنى الكلام من أوله الى آخره على استقامة ، لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب ؛ كر (مالك) و (ملك) (وما يُخدّ عُونَ لا أنفسَهُم في) (وما يُخدّ عُونَ إلا أنفسَهُم) (وما يُخادِعونَ إلا أنفسَهُم) (لَنبُو تَنهُم مِنَ الجَنةَ غُر فاً) الى كثير من هذا (٢) ، لأن جميع ذلك لاتفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب . وهذا كان عادة العرب

ألا ترى ما حكى ابن جي عن عيسى بن عمر ، وحكى عن غير ه أيضاً قال سممت ذا المعمد بنشد:

وظاهر لها مِنْ يابس الشَّعْثِ واسْتَعِنْ عليها الصَّبا واجْعَلْ يديكَ لها سِتْراً (٣) مُنْ فَقَلْتُ أَنْشُدَتَنَى : « مَن بائس » فقال : « يابس » و « بائس » واحد . فأنت ترى ذا الرمة لم يسأ بالاختلاف بين البؤس واليبس ، لمَّا كان معنى البيت قائمًا على الوجهين ، وصوا باعلى كلتا الطريقتين . وقد قال في رواية أبي العباس

⁽١) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر ،كتبينوا وتثبتوا مثلا

⁽٢) كما فى قوله تعالى (لتزول منه الجمال) بكسر اللام للتعليل أو بفتحها على أنها فارقة

⁽٣) الشخت الحطب الدقيق. ولم أر تعليقا على البيت فى كتب الا دب ويلوح أن الضمائر المؤنثة فى البيت كناية عن النار يذكيها البدوى بالوقود ويستعين على إشعالها بالريح، ثم يجلس اليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد

الأحول: «البؤس واليبس واحد» يعنى بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير الله حال على الله على الله على الله على الله وعن أحمد بن يحيى قال أنشدني ابن الأعرابي:

وَمُوضِع زِيرِ (٢) لا أُرْيدُ مَبِيتَه كَا نَّى به مِن شِدة الرَّوعِ آنِسُ فقال: فقال له شَيْخ من أصحابه: ليس هكذا أنشدتنا و وموضع ضيق ، فقال: سبحان الله! تصحبنا منذكذا وكذا ، ولا تعلم أن الزير والضيق واحد؟ وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة ، و بألفاظ متباينة ، يعلم من مجموعها أنهم كا والا ياتزمون لفظا واحداً على الخصوص ، بحيث يعد مرادفه أو مقاربه عيبا أو ضعاً ، إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولا عليها ، و إنما معهودها الغالب ما تقدم

﴿ والثالث ﴾ أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظو إن كانت تعتبره على الجلة ؟ كا استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقا ، ولم يفرقوا بين ماله لفظ وماليس له لفظ، فقبح ، قمت وزيد ، كا قبح ، قام وزيد ، وجمعوا في الردف بين « عمود » و « يعود » من غير استكراه ، وواو عمود أقوى في المد ، وجمعوا بين « سعيد » و « عمود » مع اختلافهما ، وأشباه ذلك من الأحكام اللطيفة التي تقتضيها الألفاظ في قياسها النظرى ، لسكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض . وما ذلك إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها

﴿ والرابع ﴾ أن المدوح من كلام العرب عند أر باب العربيه ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع ، ولذلك اذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختُلف في الأخذ عنه ، فقد كان الأصمعي يعيب الحُطَبئة ، واعتذر عن ذلك بأن قال : « وجدت شعره كله جيداً ، فدلني على أنه كان يصنعه ، وليس هكذا الشاعر

ب فادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها . ومادة اليبس تدوير مر الحداث عد الرط فرويلزمنا الشدة ضد اللبن . فيهما متغايران متلازمان من العن الرسب الضبق في الرار أن الدن

المطبوع ، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمى بالكلام على عواهنه ، جيّدَه على رديثه» وما قاله هو الباب المنتهج ، والطريق المهيع عند أهل اللسان . وعلى الجلة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة . ومَن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم

واذا كان كذلك فلايستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما (١) فوق مايسمه لسان العرب. وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتنى العرب به ، والوقوف عند ما حدّته

فصل

﴿ ومنها ﴾ أنه إنما يصح - في مسلك الأفهام والفهم - مايكون عامًا لجيع العرب، فلا يتكاف فيه فوق مايقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعانى ؛ فإن الناس - في الفهم وتأتى التكليف فيه - ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجهورية وما والاها، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا . ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم ، إلا بتقدار مالا يخل بتقاصدهم ؛ اللهم إلا أن يقصدوا أمرًا خاصاً لأناس خاصة ، فذاك كالكنايات الغامضة ، والرموز البعيدة ، التي تخفي عن الجهور ، ولا تخفي عن قصد بها ، والا كان خارجاً عن حكم معهودها

فكذلك يلزم أن يعزل فهم الكتاب والسنة ، بحيث تكون معانيه مشتركة لجيع العرب ، ولذلك أنزل الترآن على سبعة أحرف (٢) ، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهوه

⁽۱) هذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هذين الوجهين الأخيرين. بل كان ينتظر أن يأتى من الكتباب أو الحديث بما فيه اهمال بهض أحكام اللفظ، أو مارمي به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده. ولهل ذلك لايكون في الكتابوالسنة أصلا. وإذا كان هكذا كن المساسب مدف هذين الوجهين من المقام

⁽٢) أحسن ما رأيه في بيانه ماذكره النويري في شرحه للطبية في مقدمات

وأيضاً فمقتضاه من التكليف لايخرج عن هدا النمط؛ لأن الضعيف ليس كالقوى ، ولا الصعير كالكبير ، ولا الأنثى كالذكر ؛ بل كل له حد ينتهى اليه في العادة الجارية . فأخدوا بما يشترك الجهور في القدرة عليه ، وألزموا ذلك من طريقهم : بالحجة القائمة ، والموعظة الحسنة ، وبحو ذلك . ولو شاء الله لألزمهم مالا يطيقون ، ولكالهم بغير قيام حجة ، ولا إتيان ببرهان ، ولا وعظ ولا مذكير ، ولطوقهم فهم مالا يفهم ، وعلم مالم يعلم ، فلا حجر عليه في ذلك ؛ فإن حجة الإلك قائمة (قُل قَاله الحُجة البالغة) . لكن الشسيحانه خاطبهم من حيث لهم القدرة على مابه كلفوا ، وعُذ وا في أثناء ذلك بما يستقيم به مُنْ آدم () ويقوى به ضعيفهم ، وتنتهص به عزائمهم : من الوعد تارة ، والوعيد أخرى ، والموعظة الحسنة أخرى ، وبيان مجارى العادات فيمن سلف من الأم الماضية ، والقرون الحالية ، الى غير ذلك مما في معناه ؛ حتى يعلموا أنهم لم مشتركون في مقتضاه . ولا يكونون مشتركين إلا فيا لهم مُنة على تحمله . وزادهم تحفيفاً دون الأولين ، وأجرى فوقهم مضلا من الله ونعمة ، والله عليم حكيم

وقد خرّج الترمذي وصحّحه عن أبيّ بن كعب قال: لني رسولُ الله صلى الله عليه وسلم جبريل ، فقال : « ياجبريلُ إلى بُعثتُ الى أمة أمّيين ، منهم العجوز والشيخ الكبير ، والغلام والجارية ، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط » قال : « يامحمد إنّ القُرآنَ أُنزلِ على سَبعةٍ أحرُف » (٢)

الكتاب. وليس فيا عده الامالة والترقيق ولاشى. من صفات الحروف ، بل هى أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ ،كتجرى تحتها الانهار ومن تحتها ، وابدال لفظ بمرادفه ،كتينوا وتثبتوا،وتقديم لفظو تأخيره ، وابدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسبها ولكنه يكون كل منها صحيحا ومرادا ، الى آخر ماذكره

⁽۱) أي معوجهم

⁽٢) أخرجه الترمذي بلفظه غيركلمة (أمة) فلم يذكرها . وقال حسن صحيح

فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على و زان الاشتراك الجهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم

فعىل

﴿ ومنها ﴾ أن يكون الاعتناء بالمعانى المبثوثة فى الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعانى، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية . فاللفظ إنما هو وسيلة الى تحصيل المعنى المراد ؛ والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعانى، فإن المعنى الإفرادى قد لايُعبا به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه ؛ كما لم يعبأ ذو الرمة « ببائس » ولا « يابس » اتكالا منه على أن حاصل المعنى مفهوم

وأبين من هذا مافى جامع الإساعيلى المخرَّج على صحيح البخارى عن أنس ابن مالك أن مُحمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ: (فا كهة وأبًّا) قال: ما الأب ؟ ثم قال: ما كُلفنا هذا . أو قال: مأأمر نامهذا . وفيه أيضًا عن أنس: أن رجلاسأل عمر بن الخطاب عن قوله: (ف كهذ وأبًّا) ما الأب ؟ فقال عمر: نهينا عن التعمق والتكلف . ومن المشهور تأديبه لضبيع حين كان يُكثر السؤال عن المرسلات) و (العاصفات) و محوها

وظاهر هذا كله أنه إنها نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة ، ولا ينبنى على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي ، فرأى أن الاشتغال به عن غيره – مما هو أهم منه – تكتف . ولهذا أصل في الشريعة صحيح ، نبة عليه قوله تعالى : (لَيْسَ البِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) الى آخر الآية . فلو كان فهم الله يكن تكلفاً ، بل هو مفطر الله ؛ كما روى عن عمر نفسه في قوله تعالى : (اوْ يَلْخُذَهُم عَلَى تَخَوُّف) مضطر الله ؛ كما روى عن عمر نفسه في قوله تعالى : (اوْ يَلْخُذَهُم عَلَى تَخَوُّف)

فإنه سئل عنه على المنبر ، فقال له رجل من هُذَيل : التخوف عندنا. التنقص ، ثم أنشده :

نَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكاً قَرِداً كَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ (١) فقال عمر: «أيها الناس تمكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم ؛ فإن فيه تفسير كتابكم». فليس بين الخبرين تعارض ؛ لأنهذا قد توقف فهم معنى الآية عليه ، مخلاف الأول

فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؟ لأنه المقصود والمراد ، وعليه ينبنى الخطاب ابتداء . وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة ، فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذى ينبغى ، فتستبهم على الملتمس، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله فى غير مَعمل ، ومشيه على غير طريق . والله الواقى برحمته

قصل

﴿ ومنها ﴾ أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأميُّ تعقَّلُها ، ليسعه الدخول نحت حكمها

(أما الاعتقادية) — بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً _ فإنها لوكانت بما لا يدركه الا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك ؟ فلا بد أن تكون المانى المطاوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ

وأيضًا فلولم تكن كمذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف مالايطاق ، وهو غير واقع ، كما هو مذكور فى الأصول . ولذلك تجد الشريعة لم تعرِّف من الأمور

⁽١) التامك السنام . والقرد الذى تجعد شعره فكان كا ُنه وقاية للسنام . والنبع شجر للقسى والسهام . والسفن كل ما ينحت به غيره

الإلهية إلا بما يسع فهمه ، وأرْجَت غير ذلك فعر فته بمقتضى الأسما، والصفات، وحضّت على النظر فى المخلوقات ، إلى أشباه ذلك ، واحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة ، وهو قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وسكتت عن أشياء لا تهتدى اليها العقول . نعم ، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجلة وإنما النظر فى القدر المكتّب به

ومما يدل على دلك أيضاً أن الصحابة رضى الله عنهم لم يبلغناعنهم من الخوض في هذه الأمور ما يكون أصلا الباحثين والمتكافين ، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام ، وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا الا على ما كان عليه الصحابة . بل الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه النهي عن الخوض فى الأمور الإلهية وغيرها ، حتى قال: «لن يرم الناس أصحابه النهي عن كثرة السؤال ، وعن تكلف مالا يعنى ، عاماً فى الاعتقاديات والعمليات. وأخبر مالك أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيا تحته عمل . و إنما يريد ماكن من الأشياء التي لا تهتدى العقول لفهمها : مما أسكت عنه ، أو مما وقع نادراً من المتشابهات محالاً به على آية التنزيه

وعلى هذا فالتعمق فى البحث فيها وتطلبُ مالا يشنرك الجمهور فى فهمه، خروجُ عن مقتضى وضع الشريعة الأمية؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب. ما لا يطلب منها، فوقعت فى ظلمة لا انفكاك لها منها. ولله در القائل:

وللعُقُولِ قُوِّى تَسَانَ (٢) دُونَ مدى إن تَعْدُها ظَهَرَت فيها اضطراباتُ ومن طاح النفوس إلى مالم تكلَّفُ به نشأت الفرق كلها أو أكثرها.

⁽۱) أخرجه فى التيسير عن الشيخين وأبىداود بلفظ (لايزال الناسيسألونكم عن العلم حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شىء الخ)

 ⁽۲) من استن الفرس قص و هو ان ترفع بديها و تطرحهما معا و تعجن برجليها .
 و هو غاية الاعواج في سيرها فلا تقطع به الطريق و تؤذى را كبها

وأما الممليات في فن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلائل في الأعمال والتقريبات (١) في الأمور ، محيث يدركها الجهور ؛ كاعرف أوقات الصاوات بالأمور المشاهدة لهم ، كتعريفها بالظلال ، وطلوع الفجر والشمس ، وغروبها وغروب الشفق . وكذلك في الصيام في قولة تعالى : (حَتَى يَتَمينَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأبيضُ من الخَيْطِ الأسود) ، ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل : (من الفجر) . وفي الحديث : « إذا أقبل الليل من ههنا ، وأدبر النهار من ههنا ، وغربت الشمس ، فقد أفطر الصائم » (٢) وقال نحن أمّة التية لا تحسب ولا نكتب الشهر هكذا وهكذا » (١) وقال: «لا تصوموا حتى تروه ، فإن غم عليكم فأ كماوا العدة أثلاثين ، (١) ولم يطالبنا عساب مسير الشمس مع القير في المنازل ؛ لأن ذلك أبيكن من معهود العرب ولا من علومها، (٥) ولدقة الأمر فيه ، وصعوبة الطريق اليه . وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين ، وعذر الجاهل فرفع عنه الأبم ، وعفا عن الخطأ ، الى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور . فلا يصح الخروج عما حُد في الشريعة ، ولا تطلب ما ورا، هذه الغاية ؛ فإنها مظنة يصح الخروج عما حُد في الشريعة ، ولا تطلب ما ورا، هذه الغاية ؛ فإنها مظنة الضلال ، ومؤلة الأقدام

⁽١) لعلالا صل (بالتقريبات) أى فلم يكلفوا بما يقتضى الضبطالتام للا وقات. بل بأمور وعلامات تقريبية ، مع انها جعلت امارات لجلائل الا عمال كالصلاة والصوم والحبج

⁽٢) أخرَجه في التيسير عن الخسة إلا النسائي

⁽٣) تقدم (ج ١ ص ٥٦)

⁽٤) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى بلفظ (فان غم عليكم فاقدروا له) وفى رواية أخرى للبخارى (فأكلوا العدة ثلاثين) وهى الرواية التى ذكرها المؤلف

 ⁽٥) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة

فإن قيل (١): هذا مخالف لما نقل عهم من تدقيق النظر في مواقع الأحكام، ومظان الشهات، ومجارى الرياء والتصنع للناس، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات، التي هي عند الجهور من الدقائق التي لا يهتدى الى فهمها والوقوف عليها إلا الخواص؛ وقد كانت عندهم عظائم، وهي مما لا يصل اليها الجهور. وأيطاً) لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصة وعامة ، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعلماء مزية على مائر الناس، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصة وعامة أو أمة أمية ، وهكذا سائر القرون الى اليوم، ما لم يكن للعامة ، وإن كان الجميع عرباً وأمة أمية ، وهكذا سائر القرون الى اليوم، فكيف هذا ؟ (وأيضاً) فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة ، وما يعرف العلماء خاصة ، وما لا يعلم اليه على الإطلاق ، وما لا يوصل اليه على الإطلاق ، وما يصل اليه البعض دون فهمه على الإطلاق ، وما لا يعرف بالجهور خاصة ؟

فالجواب أن يقال: أما المتشابهات فانها من قبيل غير ما نحن فيه: لأنها إما راجعة الى أمور آلهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه ؛ و إما راجعة الى قواعد شرعية فتتعارض أحكامها (٢). وهذا خاص مبنى على عام هو ما نحن فيه . وذلك أن هذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه:

(أحدها) أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر ، للأدلة المتقدمة ، وإنما هي أمور تعرض لمن تمرن في علم الشريعة ، وزاول أحكام المتكليف ، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها ، حتى زايل الأمية من وجه ؛ فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة الى غيره ممن لم يبلغ درجته . فنسبته الى ما فهمه نسبة العامى الى ما فهمه .

⁽١) السؤال وارد على كلامه فى الاعتقاديات والعمليات بدليل قوله (فان الشريعة قد اشتملت الح)

⁽٢) أى أن المسألة تكون محتملة للدخول تحتقواعد شرعية محتلفة. فتعارض أحكامها محسب الظاهر ويحصل الاشتباه

والنسبة إذا كانت محفوظة فلا يبقى تعارض (١) بين ماتقدم وما ذكر فى السؤال (والثانى) أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض عكما أنهم فى الدنيا كذلك . فليس من له مزيد فى فهم الشريعة كمن لا مزيد له ، لكن الجميع جار على أمر مشترك .

والاختصاصات فيها هبات من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك ، بهل يدخلون مع غيرهم فيها ، و يمتازون هم بزيادات فى ذلك الأمر المشترك بسينه . ظائه امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك ؛ فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك

كما نقول إن الورع مطاوب من كل أحد على الجلة ، ومع ذلك فمنه ماهو من الجلائل الجلائل ؛ كالورع عن الحرام البيّن ، والمسكروه البيّن . ومنه ماليس من الجلائل عند قوم ، وهو مها عند قوم آخرين ، فصار الذين عدُّوه من الجلائل داخلين في القسم الأول على الجلة ، و إن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض مالا يتورع عنه القسم الأول ، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً ؛ لبيانه ، أو غير متأكد ؛ لدقته . وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج متأكد ؛ لدقته . وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج

⁽۱) كيف لايعارض هذا ماقرره فى نتيجة هذا الفصل من قوله آنفا (وعلى هذا فالتعمق فى البحث فى الشريعة و تطلب مالا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الا مية) وهنا يقول (إنها أمور أضافية) و(ان تدقيق الذى يتمرن على علم الشريعة فى الامور الجليلة ، وان نسبة مافهمه الى مايفهمه العامى نسبة محفوظة) ولا يقال إن ماقرره كان خاصا بالاعتقاديات . لا نا نقول الجواب أصله عام فى المتشابهات الاعتقادية وغيرها ، كا يعلم من النظر فى الاعتراض . وعلى كل عام فى المتشابهات الاعتقادية وغيرها ، كا يعلم من النظر فى الاعتراض . وعلى كل حال فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم و تدقق فى الشريعة بما لايناسب الجمهور ولايشتركون فيه ، وهل هذا إلا عين التسليم بالاشكال على ما سبق

عن هذا القانون . فقد بان أن الجيع جارون على حكم أمر منترك (١) مفهوم المحمهور على الجماة

(والثالث) أن ما فيه التفاوت إما تجده (٢) في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة ، التي لم يوضع لها حد يوقف عنده ، بل وكلت الى نظر المكلف ، فصار كل أحد فيها مطلوباً بإ دراكه : فِمْن مدرك فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه ، وربما تفاوت الأمر ومِن مدرك فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطلوب منه . وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيها دخل فيه وعدم قدرته : فمن لا يقدر على فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيها دخل فيه وعدم قدرته : فمن كان قادراً على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها ، بل بما هو دونها ؛ ومَن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً . وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم والله أعلى .

فلهذا العنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف الى مشقة يمل بسبها، أو الى تعطيل عاداته التى يقوم بها صلاح دنياه، ويتوسع بسبها فى بس حظوظه . وذلك أن الأمى الذى لم يزاول شيئا من الأمور الشرعية ولا العقلية وربا المهاز قلبه عما يخرجه عن معتاده _ خلاف من كانله بذلك عهد . ومن هنا كل نرول القرآن نجوماً فى عشرين سنة ، ووردت الأحكام التكليفية فيه شيئاً فشيئاً ، ولم تنزل دفعة واحدة ؛ وذلك لئلا تنفر عها النفوس دفعة واحدة

وفيها يحكى عن عمر بن عبد العزيز أن الله عبد الملك قال له: « مالك لا (1) وهل هده هي الدعوى التي يشتغل في هذه الفصول باثباتها ، وهي أن الله أمية ، وأنه لا يصح أن تفهم إلا بالوجه الذي يعهده الأميول والجيور؟ أبا كن الاثمر ، لمشترك في التكلف هوما يفيمه الجهور وما يقدر على أدائه الجمهور الا ريه فيه . إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول من الحجر على أفرارس أن بهيموا الكتاب الا مقدار الأمين والجمهور وبني عليه هده النتائج أفرارس أن بعلى قرير مرديد ، سوأ أكان في هذا النوع فقط أم على الاطلاق الا بنصم الاشكان

تُنفذُ الأُمور؟ فوالله ما أبالى لو أن القدور غلت بى و بك فى الحق » قالله عمر : ﴿ لا تُعجَلُ يا ُ بَنَى ۚ ، فإن الله ذم ّ الحرر فى القرآن مرتين ، وحرمها فى الثالثة . و إنى أخافى أن أحمل الحق على الناس جملة ، فيدفعوه جملة ، ويكون من ذا فتنة »

وهذا معى حيح معتبر في الاستقراء العادى ، فكان ما كان أجرى بالمسلحة وأجرى على جهة التأنيس ، وكان أكثر ها على أسباب واقعة ، فكانت أوقع في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع ، وكانت أقرب الى التأنيس حين كانت تنزل حكم حكم كانت تنزل حكم حكم كانت تنزل حكم حكم وجزئية ، وجزئية ، وجزئية ، لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكم الا والذى قبله قد صار عادة ، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً ، فاذا زل الثانى كانت النفس أقرب للانقياد له ، ثم كذلك في الثالث والرابع

ولذلك أيضاً أونسوا في الابتداء (١) بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام ، كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه . يقول تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُم إبراهيم) كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه . يقول تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُم إبراهيم) (ثُمُّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اَتَّبِعُ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) الى غير ذلك من الآيات . فلو نزلت دَفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلف ، فلم يكن لينقاد اليها انقياده الى الحكم الواحد أو الاثنين . وفي الحديث : « الخيرُ عادةٌ » (٣) و إذا اعتادت النفس فعلاً مامن أفعال الخير حصل له به نور في قلبه ، وانشرح به صدره ، فلا يأتى فعل ثان إلا وفي النفس له القبول . هذا في عادة الله في أهل الطاعة . وعادة والذي فعل ثان إلا وفي النفس له القبول . هذا في عادة الله في أهل الطاعة . وعادة "

فى الجامع الصغير عن ابن ماجه. قال العزيزى قال الشيخ (الثبيخ محمد حجازى الشعر انى المشهور بالواعظ): حديث حسن

⁽۱) ظاهر فيما كان من ذلك مكيا وسابقا. وأما ماكان مدنيا ومتأخرا كآية (ان أولى الناس بابراهيم) فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء، الا أن يقال ان مثله زيادة في التوكيد والتقرير كما هو شأن ماتكرر من المكيات في المدينة (۲) (الخير عادة والشرلجاجة ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) رواه في الحامة الصغر عن ابن ماحه، قال العزيز عن قال العزيز عن النابية عد حجان الشعر الدين السائلة المعالمة المنابقة عن ابن ماحه، قال العزيز عن قال العرب عن النابية المنابقة ال

أخرى جارية فى الناس ، أن النفس أقرب انقياداً الى فعل يكون عندها فعل آخرى جارية فى الناس ، أن النفس أقرب انقياداً الى فعل يكون عندها فعل آخر من نوعه . ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هذا ويحب مايلاته . فكان يحب الرفق ويكره العنف ، وينهى عن التعمق والتكاف والدخول تحت مالا يطاق حمله ؛ لأن هذا كله أقرب الى الانقياد ، وأسهل فى التشريع للجمهور

﴿ المالة الخامة ﴾

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلى ، ومن جهة دلالته على المعنى الذى هو خادم للأصل ، كان من الواجب أن ينظر فى الوجه الذى تستفاد منه الأحكام ، وهل يختص بجهة المعنى الأصلى ؟ أو يعم الجهتين معاً ؟

أما جهة المعنى الأصلى فلا إشكال فى صعة اعتبارها فى الدلالة على الأحكام بإطلاق ، ولا يسع فيه خلاف على حال . ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهى ، والعمومات والخصوصات ، وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول

وأما جهة المعنى التبعى فهل يصح اعتبارها فى الدلالة على الأحكام ، من حيث يفهم مها معان زائدة على المعنى الأصلى أم لا ؟ هذا محل تردد . ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر

فللمصحح أن يستدل بأوجه:

(أحدها) أن هذا النوع إما أن يكون معتبراً في دلالته على مادل عليه ، أولا . ولا يمكن عدم اعتباره ؛ لأنه إنما أتى به لذلك المعنى ، فلا بد من اعتباره فيه . وهو زائد على المعنى الأصلى والا لم يصح . فإذا كان هذا المعنى يقتضى حكما شرعياً لم يمكن إهاله واطراحه ، كا لا يمكن ذلك بالنسبة الى النوع الأول . فهو اذاً معتبر . وهو المطاوب

(والثانى) أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إما هومن جهة كومها بلسان العرب، لامن جهة كومها كلاما فقط وهذا الاعتبار يشمل مادل بالجهة الأولى ، وما دل بالجهة الثانية . هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف كالفصل والحاصة ، فذلك كله غير ضائر . وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص ، وترجيح من غير مرجح ، فليست الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة من الثانية ، فكان اعتبارها معاه والمتعبن

(والثالث) أن العلماء قد اعتبروها، واستدلوا على الأحكام من جهتها في مواضع كثيرة:

كما آستدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمة عشر يوما بقوله عليه السلام : « تمكُّنُ إحْدَاكُن شَطَّر دَهْرِهَا لاَتُملَّى » (١) والمقصودالإخبار بنقصان الدين الالإخبار بأقصى المدة ، ولكن المبالغة (٢) اقتضت ذكر ذلك . ولو تصورت الزيادة لتعرّض لها

واستدل الثافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لاتغيره بقوله عليه السلام : «إذا اسْتَيْقَظَ أَحَدُ كَرِن نَوْمِهِ فلا يَغْمِسْ يَدَه في الإِنَاءِحَتّى يَغْسِلَها» الحديث (٢٠)

(۱) رواه المناوى فى كتابه المجموع الفائق من حديث خير الحلائق بلفظ (تمكث إحداكن شطر عمرها لاتصلى) وقال هكذااشتهر قال ابن منده: ولايثبت وقال ابن الجوزى: لا يعرف وقال النووى: باطل اه و ذرابن الربيع فى كتابه تمييز الطيب من الحبيث فها يدور على الا لسنة من الحديث باللفظ الذى ذكره به المناوى وقال عنه: لا أصل له مهذا اللفظ ، ويقرب من معناه ما اتفق عليه الشيخان (اليس إذا حاضت لم تصل بم تصم فذاك من نقصان دينها) وقال القاء قدر فى كتابه اللؤلؤ المرصوع (تمكث احداكن شطر عمرها حدول رواية دورها للا تصلى) لا أصل له مهذا المنظ الحداكن شطر عمرها مقتضى ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذي يمنع الصلاة ويقص به الدن

رم) كمامه: (ثلاثافانه لايدرى أبن باتت يده) اخرجه الستة. فقال الا ممة انه مستحب، أى لهذا التوهم ان سكون يده مست مجاسة من دكره أو غيره ، فأخد منه الشافعي الحمكم الما، كور

فقال لولا أن قليل التجاسة ينجس لكان توهمه لايوجب الاستحباب. فهذا الموضع لم يقصد فيه بيان حكم لماا القليل تحله قليل النجاسة ، لكنه لازم مماقصدذكره وكاستدلالهم على تقدير أقل مدة الحل ستة أشهر أخذا من قوله تعالى: (وَحَمْلُهُ ۗ وَفِصَالُهُ ۚ ثَلَا ثُونَ شَهْرًا ﴾ مع قوله : (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) فالقصد في الآية الأولى بيانمدة الأمرين جميعًا من غير تفصيل، ثم بيّن في الثانية مدة الفصال قصداً ، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً ، فلم يذكر له مدة . فلزم من ذاك أن أقلها ستة أشهر .

وقالوا في قوله تعالى : (فَالاَّ نَ بَاثِيرُ وَهُنَّ –الى قوله تعالى : حَيَّ يَتَبَيَّنَ لَكُم الْمُيطُ الْأَبِيضُ مِنَ اللَّهِ عِلْ الْأَسُورِ) الآية إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصمة الصيام؛ لأن إباحة المباشرة الى طلوع الفجر تقتضى ذلك، وإن لم يكن مقصود البيان، لأنه لازم من القصد الى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب

واستدلوا على أن الولد لا يُعلك بقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْنُ وَلَدَّأَ سُبِحًا نَهُ كَبِل عِبادٌ مَكْرَ مُون) وأشباه ذلك من الآيات ؛ فإن المقصود (١) إ ثبات العبودية لغير الله وخصوصاً للملاءُ كمة نفي آنخاذ الولد ، لا أن الولد لا يُملك ؛ لكنه

⁽١) أي الا صلى الذي سيق له التركيب. أماكونه لابملك فهو معنى تبعىولازم من إثبات كونه عبداً ونني كونه ولداً ، لا نه لمانني الولدية بسبب العبودية وهر المقصود الا صلى دل على أن هناك تنافيا بين الولدية والعبودية ، فالولد لا يملك و لا يكون عبداً . فقوله (لكنه)الضمير فيه لقوله لأأن الولد لا يملك . وقوله (وأن لا يكون) سقط منه في الاصل حرف العطف ولا عي عنه والمعني أن كون الولد لا يملكلزم من أمرين في الآية وهما نني الولد واثبات الا يكون الا عبداً , وكلاهما صريح الآية ومنطوقها . وكونه لا مملك لازم لهذين المعنيين ، لا نه اذا كان هناك تناف يين الولدية والعبودية أى المُلككية فالولد لا مملك ، حتى صح الاستدلال بتنافيهما الموافقات _ ج ٢ - م ٧

٩٨ النوع الثانى مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة)

لزم من ننى الولادة ^(١) وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً ، إذ لا موجود ^{(٢).} إلا رب أو عبد

واستداءاً على شوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام: «في سقت الدياء الغشر » الحديث ("): مع أن المقسود (") تقدير الجزء المخرج ، لا تعيين المخرج منه . ومثله كل علم نزل على سبب (") ؛ فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم المنازاً بمحرد اللفظ والمقسود ، وإن كان السبب على الحصوص . واستداءاً على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى : (وذَرُوا البيعَ) مع أن المعمود إيجاب السعى ، لابيان فساد البيع (") .

وأناته القياس الحلى (٧) قياسا كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق ٤ مع (٨).

- (١) أي بقوله (سبحانه) وبالحصر في قوله (بلهم عباد)
 - (٢) هذا كلام آخر دليل على الحصر الذي قبله
- (٣) الحديث عن ابن عمر (فيما سقت السهام والعيون أوكان عثريا العشر.
 وفيما سقى بالنضح نصف العشر) أخرجه الجماعة إلا مسلماً
- (٤) من أن للمؤلف هذا ؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين ، المخرج والمخرج سنه . قصداً أصلياً
- (٥) لعله يربد أنه حيند يكون القصد الأصلى الاجابة على قدر السبب، ويكون الزائد من قبيل مأنحن فيه ليس مقصوداً أصليا بل تبعى وهو محل تأمل لأن الدلالة عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم وهي (ما) بأصل الوضع فليس من باب الملازم كما يدل عليه قوله (اعتبارا بمجرد اللفظ) . وقوله (ومثله) ليس المراد المماثلة الحاصة وأن الحديث السابق مما ورد على سبب، فانهم لم يذكروا أن حديث الركاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصل الموضوع وهو الاعتداد بالمعانى الثانوية في استنباط (الاحكام) الشرعية كبقية الأمثلة السابقة (٦) يريد أن الدلالة على فساده لزمته من النهى عنه وهو متمش مع ماسبق.
- (٦) يريد آن الدلاله على فساده لزمته من النهبي عنه . وهو منفس مع ماسبق. في الموضوع
- (٧) ودو ما قطع فيه بنني الفارق كتاله ، فان قصد الشارع للحرية لا فرق فيه
 بين الذكر والانثى قطعا
- (٨) الظاهر الواو بدل (مع). والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على

أن المقصود في قوله عليه السلام: « مَن أَعتَقَ شِركاً له في عبد » (١) مطلق الملك ؛ لاخصوص الذَّكَر . . . الى غير ذلك من المسائل التي لا تحصى كثرة ، وجيمُها تمسك بالنوع النافي لا بالنوع الأول . واذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به .

وللمانع أن يستدل أيضاً بأوجه :

(أحدها) أن هذه الجهة الما هي بالفرض خادمة للأولى و بالتبع لها ، فدلالتها على معنى إلما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى ، ومقوية لها ، وموضعة لمعناها، وموقعة لها من الأسماع موقع القبول ، ومن العقول موقع الفهم . كا نقول في الأمر الآتى للهديد أو التو بيخ ، كقوله : (اعماوا ما شئتم) وقوله : (ذُقُ إنَّكَ أَنْتَ المزيزُ السَّكَرِيم) فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر (٢) ، وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزى ؛ فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر ، ولايصح أن يؤخذ ، وكما نقول في نحو : (واسأل القرشية التي كُناً فيها) إن المقصود سل أن يؤخذ ، وكما نقول في نحو : (واسأل القرشية التي كُناً فيها) إن المقصود سل أهل القرية ، ولكن جُعلت القرية مسئولة مبالغة (٣) في الاستيفاء بالسؤال وغير

خصوص الذكر ، لكنهم حملوا الا ُنثى عليه فى سريان العتق لا ُنه لا فارق . ولزم منكونه لافارق أن يكون مقصو دالشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازا . وهو معنى تبعى لا أصلى

(۱) رواه البخاري عن ابن عمر في كناب العتق

(٢) أى فليس المقصود المعنى الاصلى ، والتهديد مثلا هو المعنى التبعى ، وأن كلا منها يأخذ منه حكم ؛ بل المعنى المقصود هنا فى الحقيقة هو التهديد مثلا أما طلب الفعل فليس مقصودا . وكائن المعنى الاصلى هوالمقوى للبعنى التبعى وهذا وان كان عكس ماقرره الاأنه يفيد أنهما لا ينفكان فى الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم . ولو قال ذلك لمكان أتم . ولعله يقول ان الصيغة موضوع للتهديد وانه معنى أصلى لها أيضا ، والاثمر هو المعنى الثانوى مالغة فى التهديد

(٣) فهو تقوية للمعنى المقصود ، حتى كانه لا يدع أحدا من أهلها بدون سؤال

ذات ، فلم ينه على إسناد السؤال للقرية حكم ، وكذلك قوله : (خالدين فيها ما دامن السّموات والأرض) بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان (١) لم كان المقصود به الإخبار بالتأميد لم يؤخد منه انقطاع مدة الدان به اكذار . . الى اسياء من هذا المعلى لايؤتى على حصرها · وإذا كان كذلك فليس ما من الدلالة على المنى الذي وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتآ كيدوالتقو ية للجهة الأولى . وإذا لبس له خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك محال

(والنابى) أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكان هى الأولى الله المن النانية ، وقد فرضناه من الجهة الأولى لامن النانية ، وقد فرضناه من النانية . هذا خلف لاتكن .

لا يَمَالَ : إِن كُونِهَا دَالَةَ بِالنَّبِعِ لا يَنْفِي كُونَهَا دَالَةَ بِالْقَصَدِ ، و إِن كَانَ القَصَدِ أَنْنَا : كَا نَقُولُ فِي الْقَاصَدِ الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ، والجميع مقصود الشارع ، ويصح من المسكلف القصد إلى المقاصد التابعة مع العفلة عن الأصلية ،

(۱) قال بعضهم المراد بالسموات والارض هذه الارض المشاهدة، والكواكب والا فلاك الموجودة، وهذه تبدل و تغير قطعا كافى النصوص، وإن المراد بهذا التعليق التأييد كما هو معبود العرب فى مثله ، نحو : ما طلع نجم ، وماغنت حمامة ، مما يقصد به التأييد لا التعليق فكون السموات والا رض تفنيان لايؤثر فى هذا المعنى المقصود وهوالتأييد ، ولكن التعليق يقوى هذا المعنى ويوقعه فى الفهم الموقع أما على القول بأن المراد بالسموات والا رض جنسهما ، وأنه لابد من أرض وسها ، للجنة والنار غير هذن ، وأن التعليق على دائم يقتضى الدوام فلا يكون مما نحن فيه . فلذا قال (بناء على القول بأنهما تفنيان). وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر ، فانه ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفنائهما كما هوواضح ، فان القول بأن الجنة تفى لم يقل به مسلم ، فضلا عن أن نبني عليه استدلالا كهذا

(٢) أَى لَكَانَت جَهَ تَقَصَد قَصَدا أُولِيا ، فَنَكُونَ العَبَارَةَ عَنْهُ مِنَاجِهَ الاَّولِيُّ لَا مُنَ الجَهَ الثانِية

وينبى على ذلك فى أحكام التكليف حسما يأتى بعد إن شاء الله . فكذلك نقول هما إن دلالة الحجهة الثانية لا تمنع قصد المسكاف الى فهم الأحكام منها ؟ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملا . و إذا اتحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح ، ولزم من اعتبار إحداها اعتبار الأخرى ، كما يلزم من إهال إحداها إهمال الأخرى

لأنانقول: هذا - إنسلم - من أدل الدليل على ماتقدم؛ لأنه إذا كن النكاح وهو بقصد قضاء الوطر مثلا صحيحاً ، من حيث كان مؤكداً للمقصود الأصلى من النكاح وهو النسل ، فغفلة المكلف عن كونه مؤكداً لا يقدح في كونه مؤكداً في قصد الشارع . فكذلك نقول في مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العربي الماهي مؤكدة للأولى ، في نفس ما دات عليه الأولى . وما دلت عليه هو المعنى الأصلى ، ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعى زيادة على المعنى الأصلى ، ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعى زيادة على المعنى الأصلى . وهو المطاوب

وأيضاً فإن بين المسألتين فرقاً . وذلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلاً من وحه تحت المقاصد التابعة للضرو ريات . فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات ؛ لأنه راجع الى قصد التوسعة على العباد فى نيل مآ ربهم، وقضاء أوطارهم، ورفع الحرج عنهم. و إذا دخل تحت أصل الحاجيات صح افراده بالقصد من هذه الجهة ، ورجع إلى كونه مقصوداً ، لا بالتبعية ؛ مخلاف مسألتنا، فان الجهة التابعة الإيصح افرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للا ولى ؛ لأن العرب ماوضعت كلامها على ذلك الا بهذا القصد . فلا يمكن الخروج عنه الى غيره

(والنالث) أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعا للأولى ، يقتضى أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ الا من تلك الجهة . فلو جاز أخذه من غيرها لحكان خروجاً بها عن وضعها . وذلك غير صحيح . ودلالتها على حكم زائد على ما فى الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى ، فيكون استفادة الحكم من جهتها على

غير فهم عربى . وذلك غير صحيح . فما أدى اليه مثله . وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم . وانما هى راجعة الى أحد أمرين : إما الى الجهة الأولى ، وإما الى جهة ثالثة غير ذلك (١)

فأما مدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عايها ، وفيه السراع ، واذلك بقول الحنفية ان أكثرها عشرة أيام . وان سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالموضع ، (۲) وفيه الكلام . ومسألة الشافعي في نجاسة الماء من باب القياس (۲) أو غيره . وأقل مدة الحمل مأخوذة من الجهة الاولى ، (۵) لا من الجهة الثانية . وكذلك مسألة الاصباح جنباً ، إذ لا يمكن غير ذلك . (۵) وأما كون الولد لايملك فالاستدلال عليه بالآية بمنوع وفيه المراع . وما ذكر في مسألة الزكاة فالقائل بالنميم انما بني على أن العموم مقصود ، ولم يبن على أنه غير مقصود ، والا كان تذقياً ؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على انه هو مقصود الشارع ، فكيف يصح الاستدلال بالعموم ، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود . وهكذا العام الوارد على سبب ، من غير فرق . ومن قال بفسخ البيع وقت مقصود . وهكذا العام الوارد على سبب ، من غير فرق . ومن قال بفسخ البيع وقت الندا ، بناء على قوله تعالى (و دَرُوا البيع) فهو عنده مقصود لا ملغى ، والا لزم فانه بمنع دلالة الحديث عليها . ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة الى ماسيأتي له في الفصل التالى من التأسى بالا داب القرآنية .

(٢) أى بل بدلالة غير وضعية . وكلامنا انما هو فى مستتبعات التراكيب .أى دلالة الألفاظ

(٣) غير واضح . لا نه إما أن يكون ما تقدم فى الاستدلال من نفس كلام الشافعى ،أولا ، فان كان الا ول فهذا الجواب غير ظاهر . لا نصريح الكان يتنع هذا الجواب وان كان الثانى فكيفساغ نسبة هذا الدليل للشافعي من طرف المصحح ؛ (٤) ليس هنالفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل . تة أشهر مل اما أخذ ذلك تحمو طرح فكان الباقى هو العدد المذكور ، وهو من باب اللزوم فضاء . قد صحة الكلام على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسس عند عني سير المناسلة على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسس عني المناسلة على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسس الله المناسلة على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسس الله المناسلة على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسس الله الكلام على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسس الله الكلام على ثبوت هذا المعنى . وهو ما بسس الله المناسلة المناسلة المناسلة المناسلة المناسلة المناسلة المناسلة المناسلة المنسلة المناسلة المناسلة

التناقض في الامركما ذكر. وكذلك شأن القياس الجلي لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس الا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه. وهكذا سائر ما يفرض في هذا الباب

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لايثبت ، فلا يسم إعماله ألبتة. وكما أمكن الجواب عن الدليل النالث ، كذلك عكن في الاول والثاني ؟ فان في الأول مصادرة على المطاوب ، لأنه قال فيه : « فاذا كان المعي المداول عليه يقتضى حكماً شرعياً فلا يمكن اهماله » وهذا عين مسألة الـنزاع . والثاني مسلم ولكن يبقى النظر فى استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعى وهو المتنازع فيه . فالصواب اذاً القول بالمنع مطلقاً . والله أعلم

قد تبين تعارض الادلة في المسألة ، وظهر أن الاقوى من الجهتين جهةُ المانعين ، فاقتضى الحالأن الجهة الثانية وهيالدالة على المعي التبعي لا دلالة لها على حكم شرعىزائد ألبتة

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخالَ أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلى ، هي آداب شرعية ، وتخلقات حسنة ، يقرُّ بهاكل ذي عقل سليم ، فيكون لها اعتبار في الشربمة ، فلا تكون الجهة الثانية خاليةً عن الدلالة جملة . وعند ذلك يشكل القرل بالمنع مطلقاً

وبيان ذلك محصل بأمثلة سبعة :

﴿ أحدها ﴾ ان القرآن أتى بالنداء (١) من الله تعالى للعباد ، ومن العباد للهسبحانه، إماحكاية وإما تعليها فين أتى بالنداء من قبل الله العباد، جاء بحرف النداء المقتضى للبعد، ثابتا غيرمحذوف ؟ كقوله تعالى : (يا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا انَّ أَرْعِي وَاسِعِةً ﴾ (قُلْ ياعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا على أَنْفُسِهِم ﴾ (قُلْ يا أَيُّهُ النَّاسُ إنه: رسولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِعًا ﴾ (يا أيُّها النَّاس ﴾ (يا أيُّها الَّذِين آ مَنُوا) فإذا أتى

(1) راجع السألة السابعة من مباحث الكتاب في هذا الموضوع

بالنداء من العماد الى الله تعالى جاء من غير حرف نداء ثابت ، بناء على أن حرف النداء التنبيه في الأصل ، والله منره عن التنبيه . وأيضا فإن أكثر حروف النداء البعيد ، ومنها «يا ، التي هي أم الباب ، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصا ، لقوله تعالى : (وإذَا سأَلَكَ عِبَادِي عَنِي فإنِي قَريب) الآية ، ومن الحلق عموما : لقوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هُو رابعهم، ولاخمسة إلا هُو سادِسُهُم) وقوله : (ونحن أقرَب إليه من حَبل الوريد)

فحمل من هذا التنبية على أدبين:

« أحدهما » ترك حرف الندا، • و « الآخر » استشعار القرب . كما أن فى فى إثبات الحرف فى القسم الآخر التنبيه على معنين : إئبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراض والغيبة ، وهو العبد . والدلالة على ارتفاع شأن المنادي وأنه منره عن مداناة العباد : إذ هو فى دنوت عال ، وفى علوت دان ، سبحانه

﴿ والنّاني ﴾ أن ندا، العبد للرب ندا، رغبة وطلب لما يُصلح شأنه ، فأتى في الندا، القرآني (١) بلفظ « الرّب » في عامة الأمر ، تنبيها وتعليها لأن يأتى العبد في دعائه بالاسم المقتصى للحال المدعو بها . وذلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يُسلح المربوب ، فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد : (رَبّنا لا تُواخِدُ نا إن نَسِبنَ أو أَخْطَأْنَا . ربّنا لا تُوعِ غِلْم علينا إصراً كما حَمَلتُه على اللّه يين مِن قَبْلينا) للى آخرها . (رَبّنا لا تُزغ أَقُلُوبنَا بَعْدَ إِذْ هَدَ يُنْهَا) و إنما أتى قولُه تعالى : الى آخرها . (رَبّنا لا تزغ أَقُلُوبنَا بَعْدَ إِذْ هَدَ يُنْهَا) و إنما أتى قولُه تعالى : الله آخرها . (رَبّنا لا تزغ أَقُلُوبنَا بَعْدَ إِذْ هَدَ يُنْهَا) و إنما أتى قولُه تعالى : الله آخرها . (رَبّنا لا تزغ أَقُلُوبنَا بَعْدَ إِذْ هَدَ يُنْهَا) و إنما أتى قولُه تعالى : الله آخرها . لا نُذه لا مناسبة (٢) بينه و بين ما دعوا به ، بل هو مم، ينافيه : خزف در مناسبة أن الما إلى الله المناسبة (٢) بينه و بين ما دعوا به ، بل هو مم، ينافيه : خزف

(۱) أَى وأَمَا الدَّعَاءُ فَي الحَدَيْثُ فَالشَّاتُعُ فِيهُ لَفُظُ الْجَلَالَةُ . وَ مَدَ مَرْ وَحَدَّمَةُ وَسَيَأْتَى لَهُ التَّعِيرِ بَكَثْرَةً بدل (عامة)

(٢) ومع هذا فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لا نه محكى على اسان اجعد سر لم يصلوا للا داب ، إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن و _ ر ر الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله : (قالَ عِيسى ابنُ مَرْيَمَ اللَّهُمُّ ربَّنَا أَزُلُ علينا مائِدةً مِن السماء) الآية . فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً

بها ؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة ، وعن قضاء الحاجة بالمجى من العائط ، بها ؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة ، وعن قضاء الحاجة بالمجى من العائط ، وكما قال في محوه : (كانا يَأْ كلانِ الطَّعَام) (١) فاستقر ذلك أدبًا لنا استنبطناه من هذه المواضع . و إنما دلالتها على هذه المعانى محكم التبع ، لا بالأصل .

والرابع النسبة الى الحضور، بالنسبة الى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ؛ كقوله من الغيبة الى الحضور، بالنسبة الى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ؛ كقوله تعالى : (الحمدُ للهِ رَبِّ الْعالَمِينَ الرَّحيمِ مالِكِ يَوْم الدِّين) ثم قال : (إيَّاكَ نَعْبُدُ) و بالعكس إذا اقتضاه الحال أيضا ؛ كقوله تعالى : (حتى إذا كُنتُم في الفُلكِ وجَرَيْنَ مِهم بريح طيبة أ) وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى : في الفُلكِ وجَرَيْنَ مِهم بريح طيبة أ) وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى : (عَبَس و تَولَى أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى) حيث عُوتب النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المقدار من هذا العتاب ، لكن على حال تقتضى العيبة التي شأنها أخف بالنسبة الى المعاتب ، ثم رجع الكلام الى الخطاب ، إلا أنه بعتابٍ أخف من الأول ، واذلك ختمت الآية بقوله (كلا أنها تَذْ كرة)

وإن كان هو الحالق لـكل شيء ؛ كما قال بعد قوله : (قُلْ اللَّهُمَّ مالكِ الله تعالى ، وإن كان هو الحالق لـكل شيء ؛ كما قال بعد قوله : (قُلْ اللَّهُمَّ مالكِ الملكِ الملكِ مَنْ تشاء) الى قوله : (بيدك الحير) ولم يقل « بيدك الحير والشر » وإن كان قد ذكر القسمين معا ؛ لأن نزع الملك والإنلال بالنسبة الى من لحق ذلك به شر ظاهر. نعم قال في أثره : (إلّك على كل شيء قدير) تنبيها في الجلة على أن الجميع خلقه ، حتى جاء في الحديث عن الذي صلى الله عليه وسلم : لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا) والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم ، كما قال (إنك إن تذرهم يضلوا عبادك)

والخير في يدايك والشر ليس إليك (١) " وقال ابراهيم عليه السلام: (الذي خالَقَني فَهُو يَسْفين والذي هو يُطْعمني ويَسْقين وإذا مَر ضْتُ فهو يَشْفين) الخفنس الى رب العالمين الخلق ، والهداية ، والإطعام والسقى ، والشفاء ، والإماتة ، والإحياء ، وغفران الخطيئة ، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض، فإنه سكت عن نسبته اليه

﴿ والسادس ﴾ الأدب في المناظرة أن لا يفاجي، بالرد كفاحاً ، دون التقاضى بالمجاملة والمسامحة ؛ كما في قوله تعالى : (و إنا أو ْ إِيَّا كم لَعلَى هُدًى أو في ضلال مبين) وقوله : (قل إن كان للرسمن ولد فأنا أوَّ لُ العابدين) (قل إن افتر كيثه فعلَى أَجْرَا مِي) وقوله : (قل أُولُو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون) (أُولُو كان آباؤهم لا يَعلُون شيئاً ولا يبتدون) لأن ذلك أدعى الى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية

﴿ والسابع ﴾ الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسببات ، وتلقى الأسباب منها: وإن كان العلم قد أنى من وراء ما يكون، أخذا من مسافات الترجيات العادية ، كقوله تعالى : (عسى أن يبغنك ربُك مقاماً محوداً). (فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده) (وعسى أن تكر هوا شيئاً وهوخير لكم) أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده) (وعسى أن تكر هوا شيئاً وهوخير لكم) ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى : (لعلك كُم تنقون) (لعلك كُم تنقون) العلم عواقب وما أشبه ذلك ؛ فإن الترجى والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة بمن لايعلم عواقب الأمور، والله تعالى عليم عاكن وما يكون ، وما لميكن أن لوكان كيف يكون. ولكن جاءت هذه الأمور على المعتاد في أمثالنا. فكذلك ينبغي لمن كان علم الله بعاقبة أمر بوجه من وجوه العلم الذي هو خارج عن معتاد الجمهور _ أن عنهم غيد عند العبارة عنه بحكم غير العالم ، دخولا في غمار العامة ، وإن بان عنهم

(۱) جزء من دعا. كان يفتتح به النبي صلى الله عليه وسلم ،صلاته رواه الامام الشافعي في مسنده بلفظ (والخير بيديك)

بخاصية يمتازبها . وهو من التعزلات الفائقة الحسن في محاسن العادات . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم بأخبار كثير من المنافقين ، و يطلعه ربه على أسرار كثير منهم ، ولكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون ، لاجهاعهم في عدم انخرام الظاهر فا نحن فيه نوع من هذا الحنس . والأمثلة كثيرة . فإذا كان كذلك ظهر أن الجهة النانية يستفاد بها أحكام شرعية ، وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى ، وهو توهين لما تقدم اختياره

والجواب أن هذه الأمثلة و ماجرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعانى ، و إنما استفيد من جهة أخرى ، وهي جهة الاقتداء بالأفعال

النوع الثالث

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للتكليف بمقضاها ويحتوى على مسائل: ﴿ المسألة الأولى ﴾

ثبت فى الأصول أن شرط التكليف أو سببه (۱) القدرة على المكلف به . فمالا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا ، وإن جاز عقلا (۲) . ولامعى لبيان ذلك ههنا ؛ فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة ، ولكن نبى عليها ونقول: إذا ظهر من الشارع في بادى ، الرأى القصد الى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العمد ، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه ، أو لواحقه ، أو قوا ئنه . فقول

⁽١) لم اقف على قول بالسبية بالمعنى الذي ذكره في تعريف السبب

⁽٢) خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلا أيضا

الله تعلى: (ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون) (الوقوله في الحديث: «كن عبد الله المقتول ولاتكن عبد الله القاتل» (موقوله ولا تأت وأنت ظلم الهوما كان نحوذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة: وهو الإسلام ، وترك الطلم، والكف عن القتل ، والتسليم لإمر الله . وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل. ومنه ماحد في حديث أبي طاحة ، حبث ترس على رسول الله صلى الله عليه وسلم وما حد ، وكن عليه الصلاة والدلام يتطلع ليري القوم ، فنقول له أو طلحة : «لا تشر ف يارسول الله ، لا يصيبوك من هذا القبيل .

﴿ السألة النانية ﴾

إذا ثبت هذا فلأوصاف التي طبع عليها الانسان كالشهوة الى الطعام والشراب لايطلب رفعها . ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها ؛ فإنه من تكليف ما لا

(۱) الآية مثال التكليف بالاسلام السابق على الموت ولا يغيد عند المقارنة. والمثال الثانى من التكليف بالسوابق أيضا فانه لما تعارض عليه الاثمر بتموعدم الاقدام يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لاتحل فيه النفس أمر باسلام الاثمر بتموعدم الاقدام على قتل الغير. والمثال الثالث يصح أن يكون من النهى عن الظلم السابق على الموت والظلم الذي يقارن الوت ، كأن لا يتحلل عندالموت من الظلم ، أو تبق بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت ، كمن غصب بيتا سكنه ومات فيه ، أو ثوبا بق في حوزته مغصوبا حتى مات . وما أحسن تعبير أبي طاحة بقوله (لا يصيبوك) ولم يقل (فيصيبوك) تفريعا على المنهى عنه ، وكان هو التبادر ، لكنه لا يريد النعاق مهذه الدكامة على طريق الاثبات . وليس من الامثلة الذكورة ما فيه اللواحق . وفيا تقدم في الاسباب في المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمناة اللواحق في المسالة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمناة الواحق لحذيفة . وقال امام الحرمين في النهاية إنه صحيح و تعقبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له في الكتب المعتمدة

(٣) رواه البخاري في غزوة أحد

طاق . كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه ، ولا تكميل ما نقص منها ؟ إن ذلك غير مقدور للانسان . ومثل هذا لا يقصد الشارع طلبًا له ولا نهيًا عني . ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى مالا بحل ، وإرسالها بتقدار لاعتدال فيا يحل . وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة (1) تلك الاوصاف ، مما هو داخل تحت الاكتساب

﴿ المَالَةُ النَّالِيَّةُ ﴾

إن ثبت بالدليل أن ثم أوصافا تماثل ماتقدم في كومها مطبوعا عليها الانسان في ممها عليها الانسان في ممها عليها حكمها عليها حكمها عليها خربان : «مها ما يكون ذلك فيه مم هذا محسوساً كالذي تقدم • «ومها » ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك . ومثاله العجاة ، فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الانسان عليه ، لقوله تعالى : (خلق الأنسان مِنْ عَجل) وفي الصحيح : أن إبليس لما رأى آدم أُجُوفَ على أنه خُراق حَافًا لا يتمالك » (٢) وقد جاء أن «الشجاعة والجبن غرائز » ، « وجبلت القاوب على حب من أسن اليها ، و بغض من أساء اليها » . إلى أشياء من هذا القبيل . وقد جعل منها الغضب ، وهو معدود عند الزهاد من المهلكات . وجاء: القبيل . وقد جعل منها الغضب ، وهو معدود عند الزهاد من المهلكات . وجاء: « يُطْبَعُ المؤمن على كل خلق ليس الخيانة والكذب » (٢)

وإذا ثبت هذا فالذي تعلق به الطلب ظاهراً من الانسان على ثلاثه أقسام: ﴿ أحدها ﴾ مالم يكن داخلا تحت كسبه قطعا . وهذا قليل ، كقوله :

(۱) أى سواءاً كان مما يسبق تلك الا وصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كماسيينه. فلذا عمم وقال (من جهة تلك الا وصاف)ليشمل ما تكون الا وصاف هي الناشئة

(٢) رواه مسلم عن أنس. ورواه فى راموز الحديث عن أبى الشيخ والحاكم عن أنس أيضا

(٣) البيهتي عن ابن عمر . قال العزيزي وهو حديث ضعيف

(ولا تمو تن وأثم مسامون) وحكمه أن الطاب به مصروف إلى ما تعلق به

هُ وَالنَّانِي ﴾ مَا كَانَ دَاخَارُ تَحَتَّ كُسِبِهِ قَطْمًاً . وَذَلِكَ جَهُورِ الْأَفْعَالَ النَّكَافُ مِ اللَّهُ عَلَى حَقَيْقَتُهُ فَى صَحَةً النَّكَافُ مِ اللَّهِ عَلَى حَقَيْقَتُهُ فَى صَحَةً النَّكَافُ مِ اللَّهِ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى عَلَى اللّهُ عَلَى عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى عَلَى عَلَى عَلَى اللّهُ عَلَى عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى عَلَى عَلَى عَلَى اللّهُ عَلَى عَلَى عَلَى عَلَى عَلَّهُ عَلَى عَلَّهُ عَلَى عَلَّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَّا عَلّهُ عَلَّهُ عَلَّهُ عَلَّا عَلّه

ينز والدات مو اقد يشتبه أمره ، كالحب والبغض وما في معناهما . فحق النظر فيها أن ينطر في حقائقها ، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكه . والدى يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغنب والخوف ونحوها أنها داخلة على الانسان اضطراراً ، إما لأنها من أصل الخلقة (۱) ، فلا يطلب الابتم العبه ؛ فإن ما في فطرة الانسان من الأوصاف يتبعها - بلا بدّ - أفعال الابتم ابعها ، فإن ما في فطرة الانسان من الأوصاف يتبعها - بلا بدّ - أفعال المنسانية ، فالطلب وارد على تاك الافعال ، لا على ما نشأت عنه ، كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحتالها . وإما لأن لها (٢) باعثاً من غيره فتنور فيه ، فيقتفى المنات أفعالا أخر ، فإن كان المئير لها هوالسابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه : كقوله : «أحبوا الله كما المنسان النهر من نعمه » (١) مرادا به التوجه الى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة الليكم من نعمه » (١) مرادا به التوجه الى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه اليه ، وكنهيه عن النظر المئير الشهوة الداعية الى مالا يحل ، وعين الشهوة الماعن ما ينه عنه ، وإن لم يكن المئير لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على اللواحق (٥) على من ينه عنه ، وإن لم يكن المئير لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على اللواحق (١٥) على من ينه عنه ، وإن لم يكن المئير لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على اللواحق (١٥) على المنفر المنقام كما يثير النظر شهوة الوقاع

- (١) سِيأتَى تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم
 - (٢) أى كالحب والبغض
- (۳) رواه أبو يعلى فى مسنده باسناد جيد. وروى ابن عساكر: (تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم)
 - (٤) لفظه قريب بما يأتى بعد عن الترمذي
- (٥) فثل قوله عليه الصلاة والسلام ــ لمن قال له أوصى ــ: (لا تغضب) مكررا ذلك، يرد النهى فيه على لاحق الغضب ولذا ورد(اتقوا الغضب فانه جمرة علىقلب ابن آدم ـــ إلى أن قال فن أحس بشى من ذلك فليضطجع وليتلبد بالارض)

فصل

ومن هذا المامح فقــه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها : من الكبر ، والحسد ، وحب الدنيا ، والجاه ، وما ينشأ عنها من آ فات اللسان ، وماذكره الغزالي في ربع المهلكات وغيره . وعليه يدلكثير من الأحاديث . وكذلك فقه الأوصاف الحميدة ؛ كالعلم ، والتفكر ، والاعتبار ، واليقين ، والحجبة ، والحوف، والرجاء، وأشباهها مما هو تتبيحة عمل (١١)؛ فإن الأوساف القلبية لاقدرة للانسان على إثباتها ولا نفيها . أفلا ترى أن العلم و إن كان مطلوبًا فليس تحصيله عقدور أصلاً ؛ فان الطالب إذا توجه نحو مطاوب إن كان من الضروريات فهو حاصل ، ولا يمكنه الانصراف عنه . وإن كان غير ضرورى لم يمكن تحصيله الا بتقديم النظر ، وهو المكتسب دون نفس العلم ؛ لأنه داخل عليه بعد النظر ضرورة ، لأن النتيجة لازمة للمقدمتين . فتوجيهالنظر فيه هو المكتسب · فيكون المطلوبَ وحده · وأما العلم على أثر النظر فسواء علينا قلنا إنه مخاوق لله تعالى كسائر المسببات مع أسبابها - كما هو رأى المحققين - أم لم نقل ذلك ، فالجميع متفقون على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه . و إذا حصل لم يمكن إزالته على حال . وهكذا سائر مايكون وصفا باطنا إذا اعتبرته وجدته على هذا السبيل . وإذا كانت على هذا النرتيب لم يصح التكليف بها أنفسها ؛ و إن جاء في الظاهر مايظهر منه ذلك فمصروف الى غير ذلك : مما يتقدمها ، أو يتأخر عنها ، أو يقارنها . والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الأوصاف التي لاقدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين :

« أحدهما » ما كان نتيجة عمل ؛ كالعلم والحب في نحو قوله : « أُحِبُّوا اللهَ

لَا أَسْدَى إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ »

⁽١) فالتكليف بها أمرا أو نهيا تكليف بالسوابق والاعمال المنتجة لها

« والنابي » ما كان فطرياً (١) ولم يكن نتيجة عمل ؛ كالشجاعة ، والجبن ، والحبل الشجاعة ، والجبن ، وما كان نحوها

فالأول ظاهر أن الجزاء يتعلق بها في الجلة ، من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة . وقد مر في كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها و إن لم تدخل تحت قدرته ولاقصدها . وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض ، على ذلك الترتيب والثاني وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين : « إحداها » من جهة ماهي محبو بة للشارع أو غير محبو بة له ? « والثانية » من جهة مايقع عليها ثواب أو لا يقه ؟

و المنظر الأول في النظر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها . الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجّ عبدالقيس: « إنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَنْ يُحِبُّما الله : الحلم والأَنَاة » (٢) وفي بعض الروايات أخبره أنه مطبوع (٣) عليهما . وفي بعض الحديث « الشَّعاعة والحُبْنُ غَرائز » (١) وجاء : « إن الله يُحِبُّ الشَّعاعة ولو عَلَى قَتْلِ حَيَّة » (٥) وفي الحديث : « الأرواح بُنُود بجندة فما الشَّعاعة ولو عَلَى قَتْلِ حَيَّة » (١) انظره مع ما ورد في الحديث (إنكم بجنون ومبخلون) يخاطب الحسن وأسامة من ود

(۲) عن ابن عباس رضى الله غنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا شج عبدالقيس : (إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله : الحلم والا ناة)، رواه أبوداود والترمذي

(٣) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها . كما تر ، ذلك في صنيعه كله

(؛) ذكره المناوى فى كتابه المجموع الفائق عن ابى يعلى بلفظ: (الجبنو الجرأة غرائر يضعها الله حيث شاء). وفيه من قال عنه أبو زرعة : انه واه يحدث عن ابن عجلان بمناكير

(٥) قال الشيخ الفتنى فى كتابه تذكرة الموضوعات (إن الله يحبالسهاحة ولو على تمرات ، و يحب الشجاعة ولو على قتل حية) موضوع ، قاله الصاغانى . وهو عند ابن عدى بلفظ : يازبير ان باب الرزق مفتوح من لدن العرش الى قرار بطن

تعارف منها ائتلف وما تَنَا كَرَ منها اخْتَلَف » (١) وهذا معنى التحاب والتباغض وهو غير مكتسب . وجاء في الحديث : « وَجَبَتْ مَحَبَّتِي للمُتَحَابِينَ فِي " » (٢) وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله مِن المؤمن الفقي خير المساقيق . و في كل خير " » على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن (١) وصلابة الأمر ، والضعف خلاف ذلك . وجاء : « إِنَّ الله يُحِبُّ مَعَالِي الْأَخْلَقِ وَلَيْكُر مَ هُ سَفْسَافَهَا » (٥) وجاء : « يُطْبَعُ المؤمن عَلَى كل خُلُق إلا الحيانة والكذب » (١) وقال تعالى ، (خُلِق الإِنْسَانُ مِنْ عَجَل) وجاء في معرض والكذب » (١) وقال تعالى ، (خُلِق الإِنْسَانُ مِنْ عَجَل) وجاء في معرض والكراهية . ولذلك كان ضد العجل محبوباً وهو الأناة

ولا يقال: إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال

لأن ذلك « أوَّلاً » خروج عن الظاهر بغير دليل « وثانياً » أنهما يصح

الارض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يازبير ان الله يحب السهاحة ولو بفاق تمرة ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) وهو لا يصح اه

- (۱) أخرجه "بخارى عن عائشة . واخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة (۱) را تيسير)
- (٢) تمامه : (وللمتجالسين في ، وللمتزاورين في ، وللمتباذلين في) أخرجه مالك (٢) تيسير)
 - (٣) تقدم (ج١ ص٢٢٦)
- (٤) بل لو حمل على ماهو الظاهر من قوة الارادة وصلابة العزيمة وهى خلق فطرى لكان الا مر على ماير يد من تعلق الحب سدا الخلق الفطرى . إلا أنه ير يد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطرى ، فيتم له به الاستدلال على الامرين معا . وليس من الضرورى أن يكون الدليل عليهما حديثا واحدا
- (ه) رواه فى الجامع الصغير عن الطبرانى وقال العزيزى رجاله ثقات ولفظه فيه (ان الله تعالى يحب معالى الامور وأشرافها ويكره سفسافها)
 - (٦) تقدم (ج٢ ص١٠٩)

تعلقهما بالذوات. وهي أبعد عن الأفعال من الصفات في كقوله تعالى : (فَسَوْفَ يَالَّهُ بِهِ مِنْ نِعَمِهِ (١) يَأْتِي اللهُ بِقَوْم يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَه) الآية « أَحِبُّوا الله لَا غَذَا كُمْ بِهِ مِنْ نِعَمِهِ (١) و « من الإيمان الحُبُّ في الله (٢) والبُغضُ في الله » ولا يسوغ في هذه المواضع أن يقال إن المراد حب الأفعال فقط. فكذلك لايقال في الصفات - إذا مُرجه الحب اليها في الطاهر - إن المراد الأفعال

فصل

(۱) اخرجه فی الجامع الصغیر عن الترمذی و الحاکم. وقال العزیزی : حدیث صحیح. و لفظه (کما یغذوکم به من نعمه)

(٢) لأن معناه أن تحب الشخص لاتحبه الالا ُجل الله لا لغرض دنيوى . فالحب فيه تعلق بالذوات

(٣) رواه أبو داود (تيسير)

(٤) رواه فىالجامع الصغير عن الطبرانى . قال العزيزى قال المناوى : بل رواه. البخارى أيضا . قال العلقمي بجانبه علامة الصحة

(٥) . (ان الله يبغض أهل البدن الملحمين والحبر السمين) رواه البيهق في شعب الايمان عن كعب موقوفا ـــ ذكر ذلك في المجموع الفائق للمناوى . ثم ذكر في

فتعلقهما بها تعلق بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل

﴿ وأما النظر النابى ﴾ وهو أن يقال : هل يسح أن يتعلق بتلك الأوصاف وهى غير المقدورة للا إنسان اذا الصف بها — الثواب والعقاب ، أم لايسح ؟ هذا يتصور في ثلا ثة أوجه : «أحدها » أن لا يتعلق بها ثواب و لا عقاب و النابى » أن يتعلق بها أحدها دون الآخر

﴿ أَمَا هَذَا الأَخْيِرِ ﴾ فيؤخذ النظر فيهمن النظر في الوجهين لأنه مركب منها ﴿ فَأَمَا الأَوْلِ ﴾ فيستدل عليه بوجهين

(أحدهم) أن الأوصاف الطبوع عليها وما أشبهها لا يكاف بإزالهاولا بجابها شرعاً: لأنه تكليف بما لا يطلق . وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يماقب للأن النواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً . فالأوصاف المشار اليها لا ثواب عليها ولاعقاب

(والنانى) أن النواب والمقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هى صفات (١) ، أومن جهة متعلقاتها . فإن كان الأول إم فى كل صفة منها أن تكون مثابًا عليها ، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعًا ، ومعاقبًا عليها أيضا كذلك ؛ لأنماوجب الشيء وجب لمثله ، وعند ذلك مجتمع الضدان على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال . وإن كان من حيث متعلقاتها فالثواب والعقاب على المتعلقات — وهى الأفعال والتروك ـ لاعليها . فثبت أنها في أنفسها لا يثاب علمها ولا يعاقب . وهو المطاوب

مكان آخرمنه ما يأتى : وعن التوراة بلفظ الحبر السمين ، قال السخاوى وما علمته في المرفوع . وقال في موضع آخر منه أيضا في آخر حديث عن ابن ماجه وغيره (وان الله ليبغض الحبر السمين) عن على موقوفا

(۱) هناك ثالث ، وهو أنه لايتعلق بها من جهة كوبها صفة فقط ، ولا من جهة ما ينشأ عنها من الا فعال والتروك فقط ، بل منجهة كونها صفة محبوبة أومكروهة، فلا اجتماع للصدين ، كما سبق له فى مثل (والله يحب المحسنين) وحينتذ فلا يتم هذا الدليل . وسيأتى له فيه ملام من جهة أخرى

﴿ وأما النَّانِي ﴾ فيستدل عليه أيضاً بأمرين

(أحدها) أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلق الحب والبغض بها . والحب والبغض من الله تعالى إما أن يرادبهما نفس الإنعام أو الانتقام ، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأى من قال بذلك . و إما أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام، فيرجعان الى صفات الذات ؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى . وهذا رأى طائفة أخرى . وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان الى نفس الانعام أو الانتقام ، وهما عين النواب والعقاب (١) . فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب .

(والثانى) أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان الى الثواب والعقاب ، فتعلقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب ، أو "لا . فإن استلزم فهو المطلوب . وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات . وهو محال (٢) . وإما لأمر راجع الى الله تعالى . وهو محال ؛ لأن الله غنى عن العالمين ، تعالى أن يفتقر لغيره ، أو يتكمل بشيء ، بل هوالغنى على الإطلاق ، وذو الكال بكل اعتبار . وإما للعبد . وهو الجزاء ؛ إذ لا يرجع للعبد الاذلك

⁽١) قد يقال ان الثواب والعقاب أخص من الانعام والانتقام ، لا أن الا ولين منظور فيهما الى الدار الا خرة ، أما الانعام وما معه فكما يكون فى الا خرة يكون فى الدنيا ، فقد يحمل فى هذه الموارد على الاحسان فى الدنيا والنوازل فيها ، فلايتم الدليل الا اذا كانا عين الثواب والانتقام ، وقد عوفت مافيه

⁽٢) سبق دليله، وهو أن ما وجب للشي وجب لمثله . الا أنه يبق الدكلام في قوله (للذات) هلذات الصفة فيكون عين شق الترديد السالف ، أو ذات الشخص ذي الصفة فيأتى فيه نظير الدليل المقتضى للاستحالة ، الا أنه اذاكان الغرض هذا الا خير يقال: وهل الذات غير العبد الذي سيقول فيه (وإما للعبد) ؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة ، فلا تأتى الاستحالة المشار اليها سابقاً الاأنه حينئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذي تركه سابقاً و نهنا عليه

(وأمر ثالث) (١) وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهو الأفعال ، فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثلَ الجزاء عليها بدون تلك الصفات ، أو لا · فإن كان الجزاء متفاوتاً فقد صار الصفات قسط من الجزاء . وهوالمطلوب . و إن كان متساوياً لزم أن يكون فعل أشجَّ عبدالقيس حين صاحبه الحلم والأناة ، مساوياً لفعل من لم يتصف سهما و إن (٢) استويا في الفعل. وذلك غير صحيح ؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساويًا لما ليس بمحبوب . واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك . وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب (٣) ، وبالعكس . وهو محال . فثبت أن الوصف حظاً من الثواب أو العقاب ، و إذا ثبت أن له حظاً ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء . فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازًى عليها . وذلك ما أردنا

وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يب عليها متكل:

(أما الأول) فإن الثواب والعناب مع التكليف لا يتلازمان ؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكنف . وقد يكون التكليف ولا والب ولا عقاب . ولأول مثل المسائب الذراة بالانسان اضطراراً (1) على بها أو لم يعلم .

(١) إنما جعله دليلا ثالثا مستقلاً . ولم يبنه على مبنى الدلياين قبله ، لأنه فيهما جار على تعلق الحب والخض بنفس الصفات. أما في هذا فجعلهما متعلقين بتوابع هذه الصفات ولواحقها من الاُفتال. ولذا غير الاُسلوب ولم يقلمن أول الاُمر (ثلاثة أمور)

(٢) الواو للحال وبن زائدة

(٣) من أين هذا اللزوم؛ لايازم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الا حكام أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس

(٤) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز . وجدت أن الثناء والوعد بالثواب في مواضع الابتلا. إنما هو على الصبر والتسايم لله والرضي. فعليك بتتبع الا ّيات. الكثيرة في سورة البقرة و آل عمر نو العكوت و الاحراب وغيرها . وكذا الاحاديث مثل (إذا أحب الله بوما ابتلاثه فمن رضي فله الرضي ومن سخط فله السخط)

والنانى كشارب الخر ، ومن أتى عرافاً ، فإنه جاء «أن الصلاة لا تُقبلُ منه أربعين يوماً » (١) ولا أغلم أحدا من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته ، إذا استكملت أركانها وشروطها . ولاخلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كل مسلم ، عدلاً كان أو فاسقاً . وإذا لم يتلازما لا يصح هذا الدليل

(وأما النانى) فقد اعترضه الدليل النالث الدال على الجزاء . فقوله إن الجزاء وقع على العمل أوالترك إن أراد به مجردا كما يقع دون الوصف ، فقد ثبت بطلاله . وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار الوصف أثر فى الثواب أوالعقاب . وذلك دليل دال على حجة الجزاء عليه لاعلى نفيه

ولماحب المذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته :

(أما الأول) فإنه اذا صار معنى الحب والبغض إلى النواب والعقاب ، امتنه (٢) أن يتعلقا بما هو غير مقدور . وهو الصفات والذوات المخاوق عليها

وأما النانى) فإن القسامة غير منحصرة ، إذ من الجائز أن يتعلقا لأمر راجع للعبد غير النواب أو العقاب · وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح فى محارى العادات

(وأما الثالث) فان الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها⁽⁷⁾ في الكتال أو النقصان. فنحن نستدل بكال الصنعة على كال الصانع وعليه فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها، بل هو مايقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا. ولاشك أنذلك مقدور للسكاف ومطلوب منه، فلا يتم له ما أراده ننا. وبه يعلم أيضا مافي قوله (علم بها أولم يعلم) فانه إذا لم يعلم لايتأتى منه الصبر الرضا الذي يكون به الثواب. وسيأتى تتميم لهذا السكلام قريبا

١) رواه مسلم

) تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب وبين أن يكون المثاب عليه عليه بل ولا مماوما .

أى فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة فى الفعل حسنا وقبحا ، فلا يتأتى . . فى الصفات مع تساوى الا ُفعال ، حتى يصح الدليل الثالث ر بالمند . فكذلك ههنا . وعند ذلك يختص النواب بالأفعال و يكون التفاوت راجعاً الى تفاوتها لا إلى الصفات ، وهو الطلوب

فالحاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان. ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا ولا حاجة اليه في هذا الموضع و بالله التوفيق

﴿ المالة الخامية ﴾

تقدم الكلام على التكليف بما لايدخل تحت مقدور المكلف. وبق النظر فيها يدخل تحت مقدوره وكنه شاق عليه. فهذا موضعه. فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفى التكليف بما لايطاق ، أن نعلم منه نفى التكليف بأنواع المشاق. ولذلك ثبت (٢) فى الشرائع الأول التكليف بالمشاق ، ولم يثبت فيها التكليف بما لايطاق . وأيضا فن التكيف بما لايطاق قد منعه جماعة عقلاء ، بأما أكثر العلماء من الأشعرية وغبره . أما العزلة فذلك أصلهم . بخلاف التكليف بما يشق . فإذا كن كذبك فن بد من النظر فى ذب بالنسبة الى هذه الشريعة الفاضلة

ولا بد قبل الخوض في إطاوب من النظر في معنى « المستقة » وهي في أصل اللغة من قربك تنقي على الشيء يشقى شقً ومشقة إذا أتعبك ، ومنعقوله تعالى : (لَمْ تَكُونُوا بَالغِيهِ إِلاَ بِشِقَ الأنفُس) والشقى عبر الاسم من المشتق. وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر الى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية : هِذَ أَحَدُهَا بَيْنُ أَنْ يَكُونُ عامد في لمقدور سنه وغيره ، فتكيف ما لا بطق

(٣) لوقال بدليل أنه ثبت الخ لكان أظهر . أي وحيث أنه لاملاز من الكمايف بالمشاق والتكليف بما لايطاق اثباتا ولا على فلا أن الملار مبين العلم في العقيب . الا أن يقال : انه لما كان واجعا الى الشراف ".. عند لم يأخره على عندرة البلل الأنه بل بصورة استند يقط حي الا نه مفرع على الدعوى وجول النافي دليلا لائه من نظر علماء هذه الله دعة

• ١٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الخامسة)

يسمى مشقة ، من حيث كان تَطلّبُ الإنسان نفسة بحَمَله مُوقعاً فى عناء وتعب لا يجدى ؛ كالمقد إذا تكاف القيام ، والانسان إذا تكاف الطيران فى الهواء، وما أشبه ذلك . فين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحل إذا تحمل فى نفس المشقة سمى العمل شاقا ، والتعب فى تكاف حمله مشقة

﴿ وَالنَّانِي ﴾ أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية ، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها ، ويقلقها في القيام بما فيه الله المشقة

إلا أن هذا الوجه على ضربين :

(أحدها) أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصلاح الفقهاء ، كالصوم في المرض والسفر ، والإتمام في السفر ، وما أشبه ذلك

(والثانى) أن لا تكون مختصة ، واكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة ، ولحقت المشقة العامل بها . ويوجد هذا فى النوافل وحدها إذا تحمل الانسان منها فوق ما محتمله على وجه ما ، إلا أنه فى الدوام يتعبه على محصل للنفس بسببه ما محصل لها بالعمل مرة واحدة فى الضرب الأول. وهذا هو الموضع الذى شرع له الرفق والأخذ من العمل بما لا يُحَصَّلُ مللا، حسما نبه عليه عليه الصلاة والسلام عن الوصال ، وعن التنطع والتكلف ، و وقال خذوا مِن الأعمال ما تطيقون فإن الله لن يَمل حتى تَماوًا ، (١) وقوله و القصد القصد تَبنُلُغُواه (٢) والأخباره عن المرجزئى وفي الفرب الاول ناشئة من امرجزئى

⁽۱) تقدم (ج۱ –ص ۳٤٣)

⁽٢) جزء من حديث رواه البخارى بلفظ : ﴿ وَالْقُصْدُ تَبْلَغُوا ﴾

﴿ والوجه الثالث ﴾ أن يكون خاصا بالمقدور عليه ، وليس فيه من التأثير في تمبالنفس خروج عن المعتادفي الأعمال العادية ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ماجرت به العادات قبل التكليف ، شاق على النفس ؛ ولذلك أطلق عليه لفظ « التكليف » وهو في اللغة يقتضى معنى المشقة ؛ لأن العرب تقول : «كلفته تكليفا » إذا حملته أمرا يشق عليه وأمرته به . و « تكافت الشيء » إذا تحملته على مشقة بهذا مشقة. وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه الا تكلفا . فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار ؛ لأنه إلقاء بالمقاليد ، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا ﴿ والرابع ﴾ أن يكون خاصا بما يلزم (١) عما قبله ؛ فإن التكليف إخراج لله كلف عن هوى نفسه . ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا ، و يلحق الانسان بسببها تعب وعناء . وذلك معلوم في العادات الحارية في الخلق

فيذه خمسة أوجه منحيث النظر الى المشقة في نفسها ، انتظمت في أربعة (٢) ﴿ فَأَمَا الأُولِ ﴾ فقد تخلص في الأصول . وتقدم ما يتعلق به ﴿ وأما الثاني ﴾ وهي :

﴿ المالة المادسة ﴾

فان الشارع لم يقصدالى التكايف بالشاق والإعنات فيه . والدليل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (ويَضَعُ عَهُمُ عَهُمُ الْمُحْمِلُ عَلَيْهُمُ عَلَيْهُمُ) وقوله : (ربَّنا ولا تَحْمِلُ علينا إصراً كا

(۱) المرادقد ينشأ عنه ، لا أنه لاينفك عنه . والالكان الا ول يتعين فيه أن يلحق الانسان فيه تعب ومشقه ، كما قال هنا وفى المسألة الثامنة فى شرح الرابع . وهو يخالف قرله فى الثالث (ليسفيه من التأثير فى تعب النفس خروج عن المعتاد) (۲) أى لا ئه أدرج اثنين منها تحت الثانى ، حيث جعله ضربين

١٢٢ النوع الثالث مقاحد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السادسة)

﴿ والثانى ﴾ ما ثبت أيضا من مشروعية الرخص ، وهو أمر مقطوع به ، ومماعلم من دين الأمة ضرورة ، كرخص القصر ، والفطر، والجمع ، وتناول المحرَّ مات في الاضطرار . فإن هذا نمط يدل قطعا على مطلق رفع الحرج والشقة . وكذلك ما جاء من النهى عن التعمق والتكاف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال . ولو كان الشارع قاصدا للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص (٧) ولا تحفيف .

﴿ وَالنَّالَثُ ﴾ الإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكليف ، وهو يدل

⁽١) هو تمام الدليل. لا أن الا ية دعاً. بذلك، والحديث فيه الاجابة

⁽۲) رواه مسلم

⁽٣) الدليل في صدر الآية ، وكذا فيها بعد الاستدراك . فلذا قال (الآية)

⁽٤) تمامه (و من خالف سنتی فلیس منی) ـــ رواه الخطیب عن جابر قال العزیزی حدیث حسن لغیره ــ وخرجه العراق عن احمد

⁽ه) تقدم (ج۱ – ص ۳٤٣)

⁽٦) هذا لايخص ترك الاثم، بل يجرى فى كل ترك. لما فيه من الحيثية المذكورة، وبالجملة فقوله (وانما قال الخ) غير ظاهر

⁽٧) أي في الشرب الا أول وقوله (ولا تخفيف) أي في الضرب الثاني

على مدم قصدالشارع اليه .و(١) لو كان واقعا لحصل فى الشريعة التناقض والاختلاف وذلك منفى عنها ؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة ، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير ، كان الجمع بيهما تناقضا واختلافا .

﴿ وأما النالث ﴾ وهى :

﴿ السألة السابعة ﴾

فإنه لا ينازَع في أن الشارع قاصد المتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ، ولكن لا تسمى في العادة مشقة طلب المعاش ولكن لا تسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع : لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد ، بل أهل العقول وأر باب العادات يعدُّون المنقطع عنه كسلان و يذمونه بذلك . فكذلك المعتاد في التكاليف

والى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التى لا تعد مشقة عادة ، والتى تعد مشقة . وهو أنه إن كان العمل يؤدى الدوام عليه الى الانقطاع عنه ، أو عن بعضه ، و الى وقوع خلل فى صاحبه : فى نفسه أو ماله ، أو حال من أحواله ، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد . و إن لم يكن فيها شى من ذلك فى الغالب فلا يعد فى العادة مشقة . و إن سميت كافة . فأحوال الانسان كامها كلفة فى هذه الدار ، فى أكله وشر به وسائر تصرفاته : ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات خت قوره ، لا أن يكون هو تحت قور التصرفات . فكذلك التكاليف ، فعلى هذا يدغى أن يغيم الذكايف وما تضمن من المشقة

و إذا تقررهذا في تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة أيضا ليس بمقصود الطلب الشارع من جهة نفس المشقة ، بل من جهة ما في ذلك من (١) في الحقيقة هو دليل رابع . فلو قال والرابع أو وأيضا مثلا لمكان أظهر المصالح العائدة على المكاف . والدليل على ذلك ما تقدم (١) في المسألة قبل هذا فإن قبل: ما تقدم لا يدل على عدم القصد الى المشقة في التكايف ؛ لأ وجه: بهر أحدها مج أن نفس تسميته تكليفا يشعر بدلك ؛ إذ حقيقته في اللغة طلب مافيه كاغة ، وهي المشقة . فقول الله تعالى : (لا يكلف الله كافه منفقة لا يقدر عليها ، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته عادة . فقد ثبت النكايف بما هو مشقة لا يقدر عايها ، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته المشقة ، والطلب إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة ، لتسمية الشرع له تكليفا . فهي إذاً مقصودة له . وعلى هذا النحو يتذرل (٢) قوله : (وما جَعل عليكم في الدّين مِن حَرَج) وأشباهه

﴿ وَالنَّانِي ﴾ أن الشَّارِع عالم بما كاف به و بما يلزم عنه ، ومعلوم أن مجرد التكليف يستلزم المشقة . فالشَّارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك ، فإذاً يلزم أن

- (١) ماتقدم فى المسألة كانت الا دلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد، وهى مافيها الرخص وما طلب فيها التخفيف. أما هنا فالمشقة هى المعتادة. وإذا كان الموضوع مختلفا فالادلة لا حدهما لايلزم أن تكون أدلة للا خر وإن اتحدا فى عنوان المشقة. فعليك بتبعها تجد أن بعض الا يات يصلح دليلا، وكذا الدليل الا خير الذى يؤخذ من قوله (ولو كان الخ) فانه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقا ،كانت من القسم الثانى أو الثالث. لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير. ولكن سيأتى فى المسألة الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة كذلك لا يقصد رفعها. وهو لا يوافق هذا الدليل الا خير بالطريق الذى قررناه فلا يبتى الا بعض الا يات
- (٢) أى فهذا أحد الأدلة المتقدمة التى قلت انها تجرى هنا الايدل الأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا الا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل (يريد الله بكم اليسر) تدل على دعواه هنا فى قوله (واذا تقرر هذا الح) وبضميمة أنه يكون متناقضا لو قصد المشقة مطلقا ولو معتادة على ما تقدم

بكون الشارع طالبا للمشقة ، بناء على أن القاصد الى السبب عالماً بما يتسب عنه قاصد للمسبب . وقد مر تقر يرهذه المسألة في كتاب الأحكام، فاقتضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا

والثالث أن المشقة في الجلة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف ، مع قطع النظر عن ثواب التكليف ؛ كقوله تعالى : (ذلك بأنهم لا يُعيبهم ظَأَ ولا نَصَب ولا مخمصة في سبيل الله الى آخر الآية . وقوله : (والدّين جاهدُوا فينا لنَهْدِينهم سُبلَتَا) وما جاء في م كثرة الخطا الى المساجد وأن أعظمَهم أجراً أبعدهم داراً ، وما جاء في « إسباغ الوضوء على المكاره » وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى : (كُتب عليكم القتال وهو كُره آكم . و عدى أن تكر هُوا شيئاً وهو خَير آلكم) الآية ، وذلك لما في القتال من أعظم المشقات ، حتى قال تعالى : (إن الله الشترى من المؤمنين أنفسهم وأمو الهم بأن هم الجنة) وأشباه ذلك . واز الله الشقات ، حتى عليها ثواب . وإذ كانت المشقات لهم منطقات — مناباً عليهازيادة على معتاد التكليف ، دل على أنها مقصودة له . و إلا فلو لم يقصدها لم يقع عليها ثواب . كسائر الأمور التي لم يكلف بها فا وقعها المكلف باختياره ، حسيا هو مذكور في المباح في كتاب الأحكام . فدل هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف وهو المطلوب

* * #

﴿ فَالْجُوابِ عَنِ الأُولِ ﴾ أن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين : (أحدهما) أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة ، (والثانى) أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخير للمكلف عاجلا وآجلا ، (فأما الثانى) فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل . والشريعة كلها ناطقة بذلك ، كا تقدم أول هذا الكتاب . (وأما الأول) فلا نسلم أنه قصد ذلك . والقصد أن لايازم اجتماعهما ؛ قان الطبيب يقصد بستى الدواء المر البشع ، والإيلام بفصد

المروق وقطع الأعضاء المتأكلة ، نفع المريض لا إيلامه ، و إن كان على علم من حد ول الإيلام ، فكذاك يتصور في قصد الشارع الى مصالح الخلق بالتكليف ، في العاجلة والآجاء على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الحلة . فالسراء في قدد المشقة . و إنما سمى تكليفا باعتبار ما يلزمه ، على عادة العرب في تسمية انشى ، بما يلزمه ، و إن كان في الاستعال غير مقصود ، حسما هو معاوم في علم الاشتقاق ، من غير أن يكون ذلك مجازا بل على حقيقة الوضع اللغوى (١)

بروالجواب عن الثانى بأن العلم بوقوع المسبب عن السبب و إن ثبت أنه يتوم (٢) مقام القصد إليه في حق المكاف — فإ يما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه ، أعنى في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعد على الجلة ، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة ، إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه . و إذا كان غير قاصد فهو المناوب هنا في حق الشارع ؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقا من بعض المفاسد . وقد تقدم لهذا تقرير في كتاب الأحكام . وسيأتى بسطه في حق المكاف بعد هذا إن شاء الله

وأيضا لولزم من قصد الشارع الى التكليف بما يلزم عنه مفسدة فى طريق. المصلحة ، قصد الى إيقاع المفسدة شرعا ، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد ، ولزم فى خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً

⁽١) فاللفظ موضوع له وضعا أوليا ، بدون ملاحظة علاقة ، ولا توقف على قرينة . فيكون حقيقة لامجازا

⁽٢) أى فقد يكون عالما بالمسبب ولا يقصده ، وانما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدى على الغير بمفسدة تلحقه ، ولكن الشارع فى هذه الحالة يجعله كا نه قاصد له ، ويلزمه نتيجة التعدى على الغير ، ويقيم علمه بوقوع المسبب مقام القصد اليه. فالشارع هنا أيضا وإن كان عالما بالمفسدة التى تكون فى طريق المصلحة لكنه لايقصدها

لرفع المشقة (١) وإيقاعها معا . وهو محال باطل عقلا وسمعا

وأيضا فلا يمتنع قصد الطبيب لسقى الدواء المر ، وقطع الأعضاء المتأكلة ، وقلع الأضراس الوجعة ، وبط الجراحات ، وأن يحمى المريض ما يشتهبه ، وإن كان يلزم منه إذاية المريض ؛ لأن المقصود إنما هو المصلحة التي هي أعظم وأشدفي المراعاة من مفسدة الإيذاء التي هي بطريق اللزوم . وهذا شأن الشريعة أبدا . فإذا كان التكليف على وجه فلابد منه وإن أدى الى مشقة ، لأن المقصود الصلحة . فالتكليف أبداً جار على هذا المهيع . فقد علم من الشارع أن المشقة ينهى عنها ، فإذا أمر بما تلزم عنه فلم يقصدها ، إذ لوكان قاصداً ها لما نهى عنها . ومن عنا لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العاديات مشفة عادة

وتحصيله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم ، فما يلزم عن التكليف لا يسمى مشقة ؛ فضلا عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم طلبها أو القصد إليها

﴿ والجواب عن النالث ﴾ أن النواب حاصل من حيث كانت المشقة لابد من وقو عها لزوماً عن مجرد التكايف ، وبها حصل العمل المكلف به . ومن هذه الجهة يصح أن تكون كالمقصودة ، لا أنها مقصودة مطلقاً ، فرتب الشارع فى مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به . ولا يدل هذا على أن النصب مطلوب أصلاً . و يؤيد هذا أن الثواب يحصل سبب المشقات و إن لم تقسبب عن عن العمل المطلوب ، كا يؤجر (٢) الإنسان و يكفر عنه من سياً ته بسبب ما يلحقه من المصائب والمشقات ؛ كا دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : (ما يُصيب من المصائب والمشقات ؛ كا دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : (ما يُصيب

⁽١) أى بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك. وقوله (وإيقاعها) أى مقتضى هذا الاعتراض الثاني

⁽٢) التكفير صريح الحديث . لكن من أين الأُجر على مجرد ما يلحقه بدون على التكفير على الحديث . لكن من أين الأُجر على مجرد ما يلحقه بدون

١٢٨ النوع الثالت مقاصد وضعالشر يعةللتكليف (المسألةالسابعة)

المؤمنَ من وَ صَبِ ولا نَصَبِ وَلا هُمِّ ولا حَزَن حَى الشُوكة 'يشاكُها إلاَّ كَفَرَ اللَّهُ به من سيئاً ته)(١) وما أشبه ذلك .

وأيضاً فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكونالعلم بذلك كالقصدالى نفس الممنوع . وكذلك يتفق على منع الفصد الى نفس الممنوع اللازم عن المباح ، ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به .وسيأتى تقر يردان شاءالله تعالى

فعىل

ويترتب على هذا أصل آخر :

وهو أن المشقة ليس للمكاف أن يقصدها في التكليف نظراً الى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل

أما هذا الثاني فلا نه شأن التكليف فى العمل كله ؛ لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر · وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به ، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب

(۱) رواه البخارى ومسلم والترمذى . قال فى فتح البارى فى شرح هذا الحديث ... فى هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبدالسلام حيث قال : ظن بعض الجهلة ن المصاب مأجور ، وهو خطأصر يح ، فان الثواب والعقاب انما هو بالكسب ، المصائب ليست منه ، بل الا عجر على الصبر والرضا . ووجه التعقب أن الا عاديث صريحة فى ثبوت الا عجر مجرد حصول المصيبة . أما الصبر والرضافقدر زائد يمكن أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة . قال القرافى : المصائب كفارات جزماً سواء اقترن بها الرضا أم لا ، لكن ان اقترن بها عظم التكفير ، و إلا قل . قال القرافى والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها . و بالرضا يؤجر على ذلك . انتهى كلام ابن

أقول ولعل هذا التحقيق فى كلام القرافى جمع بينالقولين ، فالتكفير غيرالثواب والجزاء ، فلامانع أن يكون لافى مقابلة عمل من المكلف. أماالا عبر والثواب فالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضاوالتسليم . وهذا التحقيق لاينافى كلام العز ، لا نه لايننى التكفير و إنما ننى الاعجر . وهو وجيه

(فصل) وينبني عليه أن للمكاف قصد العمل الشاق لاقصدالمشقة ١٢٩

وأما الأول فإن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، كايذكر في موضعه ان شاء الله ، فلا يصلح منها إلا ما وافق قديد الشارع ، فإذا كان قديد المسكمة إلى المشارع الشارع لا يقصد بالتكايف نفس المشقة ، وكل قصد يخالف قديد الشارع باطل . فالقصد الى المشقة باطل . فهو إذا من قبيل ما ينهى عنه ، وما ينهى عنه لا أواب فيه ، بل فيه الإثم إن ارتفع النهى عنه الى درجة التحريم . فطلب الأجر بقصد الدخول في المشتة قصد مناقض

فإن قيل : هذا مخالف لما في الصحيح من حديث جابر (١) قال : خلت البقاع ول المسجد ، فأراد بنو سلّمة أن بنقلوا الى قرب المسجد ، فبلغ ذلك رسول الله عليه وسلم ، فقال لهم : « إنه بلّغني أنكم تريدون أن تنتقلوا الى قرُ ب المسجد » قالوا : نهم يارسول الله قد أردنا ذلك . فقال : « بني سلمة ! ديار كم تكتب آثار كم ! ، وفي رواية فقالوا ما كان يَشْرُ الله كُنّ كُنّب آثار كم ! ، وفي رواية فقالوا ما كان يَشْرُ الله كُنّ كُنّب آثار كم ! ، وفي رواية عن المسجد ، فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « إن لكم بكل خُطُوة درَجَة » (٢)

وفى رقائق أبن المبارك عن أبى موسى الأشعرى أنه كان فى سفينة فى البحر مرفوع شراعها فإذا رجل يقول: « يا أهل السفينة قفوا » سبع مرار. فقلنا: ألا ترى على أى حال نحن ؟ ثم قال فى السابعة: ملقضاً لا قضاه الله على نفسه أنه من عطش لله نفسه فى يوم من أيام الدنيا شديد الحركان حقاً على الله أن يُرويه يوم القيامة ، فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعماني الشديد الحر فيصومه.

(١) الحديث برواياته الثلاث أخرجه مسلم

ُ (٢) وفى صحيح البخارى أيضاً (أعظم الناس أجراً فى الصلاة أبعدهم فأبعدهم عشى) اه تيسير

وفى الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف الى التشديد على نفسه فى العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه ؛ فإن أولئك الذين احبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالنبوت ، لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا ، فكانوا كرجل له طريقان الى العمل : أحدها سهل ، والآخر صعب . فأمر بالصعب ، ووُعد على ذلك بالأجر ، بل جاء نهيهم عن ذلك إرشاداً الى كثرة الأجر

وتأمَّل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء ، فإ مهم ركبوا في التعبد الى ربهم أعلى ماباغته طاقبهم ، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم ، وترك الرخص علمة . فهذا كله دليل على خلاف ما تقدم . وفي الصحيح أيضاً (١) عن أبي بن كعب قال : كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة ، فكان لا تخطئه الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال فتوجعناله ، فقلناله : يا فلان لوأنك اشتريت حماراً يقيك من الرمضاء ويقيك من هوام الأرض! فقال : أم والله ما أحب أن بيتي مُطنب ببيت رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال فحملت به حتى ما أحب أن بيتي مُطنب ببيت رسول الله عليه وسلم . قال فحملت به حتى الته صلى الله عليه وسلم . قال فحملت به وذكراً نه النه عليه الله عليه وسلم . وذكراً نه النه عليه وسلم . (إن الله عالم مثل ذلك ، وذكراً نه العن الله عليه وسلم : (إن الله عالم مثل ذلك ، وذكراً نه العن الله عليه وسلم . (إن الله عالم مثل ذلك ما احتسان) ، فالحوال أن نقول :

(أولا) إن هذه أخبار آحاد فى قضية واحدة (٢) كالا ينتظم منها استقراء وطعى . والطنيات لا تعارض القطعيات . فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات (وأنياً) إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقة . فالحديث الأول قد جاء فى البخارى ما يفسره عفا به زاد فيه : (وكرة أن تُعرَّى المدينةُ قبلَ

⁽١) أخرجه مسلم وأبو داود

⁽٢) هى البعد عن المسجد والمشقة فى التردد إليه من المساكن البعيدة. وهذه. القضية الواحدة هى التى وردت فيها أحاديث الاحاد. أما ما بقى من نقل ابن. المبارك وعمل أصحاب الاحوال فسيأتى الجواب عنه

ذلك لئلا تخلو ناحِيتُهم مِن حِراسَها). وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولا نازلا بالعقيق ، ثم نزل الى المدينة ، وقيل له عند نزوله العقيق : لِمَ تنزل العقيق ؟ فإنه يشتُقُ بُعده الى المسجد . فقال : بلغنى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحبه ويأتيه (۱) ، وأن بعض الأنصار أزادوا النقلة منه الى قرب المسجد ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : (أما تحتسبون خطاكم ؟) (٢) فقد فهم مالك أن قوله (الا تحتسبون خطاكم) ليس من جهة إدخال المشقة ، ولكن من جهة فضياة المجال (۱) المنتقل عنه

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابي إذا سح سنده عنه . ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه ،

(۱) ان كان العقيق هو مساكن بنى سلة فلا مانع أن يكون المحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله (وكره أن تعرى المدينة) فكان موضع رباط يثاب الم على قصد وجوده فيه من هذه الوجهة ، فلا تنافى بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره . وإن كانت مساكنهم فى غير العقيق وأن مالكا انما يتكام عن أنصار غيرهم ، وحادثة غير حادثتهم ، فالا مر ظاهر . وسنزيدك بيانا

(٢) الذَّى فى البخارى (يابنى سلمة ألا تحسبون أثاركم!) وفى رواية أخرى له (ألا تحسبون آثاركم.) ثم قال قال مجاهد : خطاهم ، ثارهمأن يمشوا فى الأرض بأرجلهم

(٣) كما ورد فى البخارى وأبى داود عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوادى العقيق يقول , أتانى آت من ربى فقال صل فى هذا الوادى وقل : عمرة وحجة ، وأخرج أبو داود عن مالك قال لاينبغى لا حد أن يجاوز المعرس اذا قفل الى المدينة حتى يصلى ركعتين أو ما بداله . وهو على مسافة ستة أميال من المدينة . ويؤخذ من حديث الترمذى : (كانت بنو سلمة فى ناحية المدينة) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بنى سلمة : فاذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة فى مساكن بنى سلمة فهذه كا نها رباط وحراسة للمدينة . بخلاف العقيق فالا شبه أن يكون تعبدا . الا أن الا مر يحتاج الى اثبات أنها حادثة أخرى

كالوضوء عند الكريهات، والظمأ والنصب في الجهاد. فإذاً اختيار أبي موسى رضى الله عنه الصوم في اليوم الحار ، كاختيار من اختار الجهاد على (١) نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك ، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به ، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقها ، فالمشقة في هذا القصد تابعة لامتبوعة . وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة . وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة . وكلامنا على قصد الصبر الأنصارى ليس فيه ما يدل على قصد التشديد ، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره . وهكذا سائر ما في هذا المعنى

وأما شأن أرباب الأحوال فقاصدهم القيام بحق معبودهم ، مع اطرّاح النظر في حظوظ نفوسهم . ولا يصح أن يقال إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحمال المشقات ، لما تقدم من الدليل عليه ، ولما سيأتي بعد ان شاء الله

(وثالثاً) إنّ ما اعترض به معارض بهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الله ين أرادوا التشديد بالتبتل ، حين قال أحدهم أما أنا فأصوم ولا أفطر . وقال الآخر : أما أنا فأقوم الليل ولا أنام ، وقال الآخر أما أنا فلا آتى النساء . فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال : « مَن رَغِبَ عن سُنَّتِي فليسَ مِنى » (٢) وفي الحديث : « ورد النبي صلى الله عليه وسلم التبتال على عُمان بن مَظْعُون ، ولو أذِن له لا ختصَينا » (٣) « ورد صلى الله عليه وسلم على مَن نذر أن يَصوم قاعا في الشمس ، فأمره بإ تمام صيامه ، ونهاه عن القيام في الشمس (١٠) »

⁽¹⁾ هذا اختار نوعا من العبادة كانت المشقة من لوازمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة . أما تحرى أبيموسي لليوم الشديد الحرارة ليصومه دوناليومالقليل الحرارة لايصومه ، فانه ظاهر في تحريه هذاقصد المشقة ليعظم أجره ، اتباعا لنصيحة الرجل الذي ناداهم ولعل محل الجواب قوله (انما فيه قصد الدخول الح)

⁽۲) تقدم (ج۱ – ص ۲۶۲)

⁽٣) اخرج هذا الحديث في التيسير عن أبي داود وعن رزين

⁽٤) يأتى تخر يحدبعد

وقال: « هَاكَ الْمُتَعَطِّعُونَ » (١) ونهيه عن التشديد شهير في الشريعة ، بحيث صار أحلا فيها قطعياً . فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديد على النفس ، كان قدد المكلف اليه مضادًا لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع بن . فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل ولم يصح . وهذا واضح . وبالله التوفيق

فعىل

وينبني أيضاً على ما تقدم أصل آخر

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوباً ، أو ندباً ، أو إباحة ، إذا تسبب عنها مشقة فإما أن تكون معتادة في مثل ذلك العمل ، أو لا تكون معتادة . فإن كانت معتادة فذلك الذي تقدم الكلام عليه ، وأنه ليست المشقة فيه متصودة كانت معتادة فذلك الذي تقدم الكلام عليه ، وأنه ليست المشقة فيه متصودة للشارع من جية عاهي مشقة . و إن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون مقسودة للشارع . ولا يُناه عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكاف واختياره ، و أن ذلك العمل لا يقتضها بأصله ، أو لا

فإن كانت، حاصلة بسببه كان ذلك منهياً عنه (٢) وغير صحيح في التعبد ؛ لأن الشارع لا يقصد الحرج فيها أذن فيه ، ومثال هذا حديث (٢) الناذر العسام قائما في الشمس ، ولذلك قال مالك في أمر النبي صلى الله عليه وسلم له باتمام العموم، وأمره له بالقمود والاستظلال : أمره أن يتم ماكن لله طاعة ، وتهاد عما كن لله

(۱) تقدم (ج۱ -- ص ۳٤۱)

(٢) أى فى الانواع الثلاثة . وتوله (غير صحيح فى التعبدية) خاص بنوعى الواجب والمتدوب، ولا يأتى فى المباح

(٣) بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب، إذا هو برجل قائم فى الشمس فسأل عنه فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم فى الشمس ويصوم، ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم. فقال: «مروه فايستظل وليتكلم وليتم صومه» أخرجه البخارى ومالك وأبو داود اه تيسير

معدية : لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب اليه ، ولا لنيل ما عنده . وهو ظاهر . إلا أن هذا النهى مشروط (١) بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة ، لا بساب الدخول في العمل ؛ كما في المثال . فالحكم فيه بين

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائمًا ، والحرج لا يُدر على الحج ماشيًا أو راكبًا ، الا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل ، فيذا عمر الذي جاء فيه قوله تعالى : (يُر يدُ اللهُ بِهُمُ اللَّيْسِرَ ولا يُريدُ بكم المُسْر) وحاء فيه مشروعية الرخص

ولكن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك ؛ ويمكن أن يكون ^(٢) عاملاً لمجرد حظ نفسه ، وأن يكون^(٣) قَبِلَ الرخصة من ربه تلبية لإذنه . وان لم يعمل بالرخصة فعلى وجهين :

﴿ أحدهما ﴾ أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فساذ يتحرج به ويعنت ، ويكره بسببه العمل . فهذا أمر ليس له ، وكذلك إن لم يعلم بذلك ولاظن ، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك ، في كذلك إن لم يعلم بذلك ولاظن ، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك ، في كمه الإمساك عما أدخل عليه المشوش . وفي مثل هذا جاء : «ليس مِن البرا الصليم أو السفر » (ع) وفي نحوه نهى عن السلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو المصليم أو المستمام أو وهو يداعه الأخبثان . وقال : (لا يَقْضِ القاصى وهو عَضْبان) (٥) وفي القرآن : يداعه الأخبثان . وقال : (لا يَقْضِ القاصى وهو عَضْبان) (٥) وفي القرآن :

⁽١) هذا أصل الفرض فى كلامه . حيث قال (مع أن ذلك العمل لايقتضيها) فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الـكلام

⁽٢) و (٣) وتقدم الفرق بينهما : وهو أنه في الأولى ! واب ! . اللا أنه دفع عن نفسه الحرج. وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج

⁽٤) تقدم (ج١ – ٢٢١ ص)

⁽٥) تقدم (ج٢ – ص ٣٤٣)

العمل المأذون فيه على كماله ؛ فان قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالما من الشوائب ، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في ربقة التكليف

العمل المشقة غير معتادة . فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجالة ، ولكن في العمل مشقة غير معتادة . فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجالة ، ويتفصل الأمر فيه (١) في كتاب الأحكام . والعالة في ذلك أنزيادة المشقة بما ينشأ عنها العنت ، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج . وإن قدر على الصبر عليها فهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة .

إلاأن هنا وجياً ثالثاً (٢) ، وهو أن تكون الشقة غيرممتادة ، لكنها صارت بالنسبة الى بعض الناس كالمعتادة . وررب شيء هكذا ؛ فإن أرباب الأحوال من العباد والمنقطعين الى الله تعالى ، المعانين على بذل المجهود فى التكاليف ، قد خصروا بهذه الخاصية ، وحاروا معانين على ما انقطعوا اليه . ألا ترى الى قوله تعالى : (واستعينوا بالصبر والعلاة و إلها لكبيرة الاسمهم رسول الله على الله على الله على المكنية على المكنف ، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامهم رسول الله على الدنيا . وقد حتى تفطرت قدماه . فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته فى هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية .

وهذا القسم (٣) يستدعني كالاماً يكون فيه مد بعض نفس ، فانه موضع منفل وهذا القسم من تكلم عليه، مع تأكده في أصول الشريعة

- (١) أى فى: أى الا مرين أفضل؟ أهو الا خذ بالرخصة أم بالعزيمة؟ وغد شخى الغليل فى ذلك رحمه الله
- (٢) هو بعض مادخل فى الثانى . فالمشقة غيرمعتادة ويعلم أو يظن أنها لاتدخل فسادا . الا أنها صارت بالنسة له كا نها معتادة
- (٣) أى الثانى بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لايدخل عليه فى العمل به

فعىل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين :

« أحدهما » الخوف من الانقطاع من الطريق ، وبغض العبادة ، وكراهة النكليف . وينتظم تحت هذا العنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله .

« والثانى ، خوف التقصير عندمزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المحتلفة الأنواع؟ مثل قيامه على أهله وولده ، الى تكاليف أخر تأتى فى الطريق ، فر بما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها ، وقاطعاً بالمسكلف دونها ؛ ور بما أراد الحل الطرفين على المالغة في الاستقصاء ، فانقطع عنهما .

الله وأما الأولى الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة ، حفظ (١) فيها على الحلق قلوبهم ، وحبها لهم بذلك . فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة ، لدخل عليهم فيما كلفوا به مالا تخلص به أعمالهم . ألا ترى الى قوله تعالى : (واعلوا أنَّ فيكم رسولَ الله لو يُطيعُكم في كَثير من الأمر لَعَنيتُم) الى آخرها . فقد أخبرت الآية أن الله حبب الينا الإيمان بتيسيره وتسهيله ، وزينه في قلوبنا بذلك ، و بالوعد الصادق بالجزاء عليه . وفي الحديث معليكم من

فساد فى نفسه أو عقله الخ. فقوله (وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه فى جسمه أو عقله الخ) لا ينافى أصل موضوع هذا القسم، لا ن الحوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد الح الذى جعله أول الوجهين فى الفصل السابق. هذا وقد تمكلم فى هذا الفصل على الوجه الاول من وجهى رفع الحرج وهو الحوف من الانقطاع الح وسيأتى فى الفصل بعده تفصيل الوجه الثانى وهو الحوف من التقصير عندالمزاحة الح وهذا باعتبار النظر فى الموجه عام هنا وسيأتى لنا فى آخر المسألة مناقشة المؤلف فى صفيعه فيها بوجه عام

(١) أى من النفرة من تكاليفها

الأعمال ما تُطيقون ! فإن الله لا يَلُ حتى تَمَلُّوا ، (١) وفي حديث قيام رمضان : و أما بعدُ فإنَّه لم يَخْفَ على مَنْ شَأْنُكُم ، ولكن خَشيتُ أَن تُعْرِضَ عَليكم صلاةً اللَّيل فتعجزوا عنها ، (٢) وفي حديث الحوالاء بنت تُوَيِّت حين قالت له عائشة رضى الله عنها : هذه الحولاء بنت تويت، زعموا أنها لا تنام الليل . فقال عليه الصلاة والسلام : « لا تنامُ الليل ؟! خذُ وا منَ العَمَل ما تُطيقون . فوالله لايَسْأُمُ اللهُ حتى نَسْأموا ، (٢) وحديث أنس: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم السعد. وحبل ممدود بينساويتين ، فقال : « ما هذا؟ » قالوا : حبل لزينب ، تُصلى فإذا · كَمَلَتْ أَوْ فَتَرَ تَ أَمْمُكُت به . فقال : ﴿ خُلُوهُ ! لِيُصَلِّ أُحدُ كُم نشاطَهُ ، . فاذا كسل أو فتر قعد » (٤) وحديث معاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام. « أَفَتَانُ أَنت يامُعاد » (٥) حين أطال الصلاة بالناس ، وقال: « إنَّ منكم منفِّرين فأيُّكم ما صلى بالناس فليتَعَوَّز ؛ فان فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة » (١) ونهى عن الوصال رحمة لهم . ونهى عن الندر وقال : « إن الله يستخرجُ به مِنَ البخيل ، و إنه لا يُغنِي مِن قَدَرِ اللهِ شيئًا ﴾ أو كما قال (٧) لكن هذا كله معلل معقول المعنى يما دل عليه ما تقدم : من الساَّ مَهُ واللَّل ، والعجز ، و بغض الطاعة -وكراهيها . وقد جاء عن عائشة رضى الله عها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ه إنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ فأو غلوا فيه برفق ولا تُبغَّضُوا الى أنفُسِكم عبادة الله ؟ فان

⁽۱) تقدم (أج ۱ - ص ٣٤٣)

⁽٢) احدى روايات،سلم بلفظ (ولكنى الح)

⁽٣) تقلم (الله ١ - ص ٣٤٣)

⁽٤) رواه البخاري وأبو داود والنسائي

⁽٥) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

⁽٦) تقدم (ج١ - ص ٢٤٣)

 ⁽٧) أقرب الروايات الى هذه احدى روايات مسلم وهي (لاتنذروا فان النذر
 لايقتى من القدر شيئا وانما يستخرج به من البخيل)

الْمُدْبَتَ لا أَرْضَا قَطْعَ ولا ظهراً أَبْقَ » (١) وقالت عائشة رضى الله عنها: نهاهم النبى صلى الله عليه وسلم عن الوسال رحمة لهم . قالوا: انك تواصل ، فقال: ﴿ إِنَّى لَسَتَ كَمِيئَتَكُم . إِنَّى أَبِيت مُصْلِمُونَى رَبَّى ويَسْقيني (٢) ،

وحاصل هذا كله أن النهى لعلة معتمولة المعنى مقصودة للشارع . وإذا كان كذلك فالنهى دائر مع العلة وجودا وعدما . فإذا وجد ما علل به الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان النهى متوجها ومتجها . وإذا لم توجد فالنهى مفقود ، إذ الناس في هذا المَيْدان على ضربين :

(ضرب) يحمل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد، فتؤثر أو في غيره فسادا، أو تحدث له ضجرا ومللا، وقعودا عن النشاط إلى ذلك العمل، كما هو الغالب في المكلفين. فمثل هذا لا ينبغي أن يرتك من الأعمال ما فيه ذلك، بل يترخص فيه بحسب ماشرع له في الترخص، إن كان مما لا يجوز تركه، أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضي التعليل. ودليله قوله عليه الصلاة والسلام: (لا يَقْضِ القاضي وهو عَضْبان) (٢) وقوله: (إن لنفسيك عليك حقًا ولا هلك عليك حقًا ») (٤) وهو الذي أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر: ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم

- (۱) ذكره فى الاحياء بلفظ (انهذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولاتبغض الى نفسك عبادة الله ، فان المنبت لا أرضا قطعولا ظهرا أبقى) ــ قال العراقى : رواه احمد من حديث أنس ، والبيهتي من حديث جابر
- (۲) ذ اره فى التيسير عن الشيخين والترمذى بلفظ (انى است مثلكم إنى أظل يطعمنى ربى ويسقينى) وليس فى البخارى ومسلم رواية المؤلف بلفظها. و توجد بهما روايات كثيرة ترجع الى هذا المعنى
 - (٣) تقدم (ج١ ص ٢٠٠)
 - (٤) تقدم (ج١ -ص ١١٦)

(والضرب النانى) شأنه أن لايدخل عليه ذلك الملل ولا الكمل ، لوازع هو أشد من المشقة ، أو حادييسهل به الصعب ، أو لما له في الممل من المحبة ، و لما حصل له فيه من اللذة ، حثى خف عليه ما ثقل على غيره ، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة ، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة ، أو يُحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة اليه أو إلى غيره ؛ كاجاء في الحديث : «أر حنابها يا بلال (۱) ، وفي الحديث: «حبب إلى من د نيا كم ثلاث - قال : وجعات قرات عيني في الصلاة » (۲) وقال لما قام حتى تور مت أو تفطرت قدماه : «أفلا أكون عبداً شكوراً » (۲) وقيل له عليه الصلاة والسلام : أنا خذ عنك في الغضب والرضى ؟ قال : « نعم » (۱) وهو القائل في حقنا : « لا يقفى القاضى وهو والرضى ؟ قال : « نعم » (۱)

- (۱) (قم يابلال فأرحنابها)هكذا ذكره فى التيسير عن أبى داود وقال القرافى فى تخريبج أحاديث الاحياء : حديث (أرحنا بها يا بلال)رواه الدارقطنى فى العال من حديث بلال
- (۲) أخرجه فى التيسير عن النسائى بلفظ (حبب الى النساء والطيب الخ) وأخرجه فى الجامع الصغير عناحمد والنسائى والحا كموالبيه قى بلفظ (حبب الى من دنياكم النساء والطيب) وليس فى الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث طعن فيها. قال المناوى فى كتابه المجموع الفائق ما يأتى قال الحافظ الولى العراقى: وما اشتهر فى هذا الحديث على الالسنة من زيادة لفظ ثلاث ليس فى شىء من كتب الحديث وهى مفسدة للمعنى و قال ابن حجر فى تخريج أحاديث الكشاف: لفظ (ثلاث) لم يقع فى شىء من طرقه . وزيادته تفسد المعنى . على أن ابن فورك شرحه فى جزء بائياته و وجهه واطنب . وكذا أورده الغزالى فى الاحياء فى موضعين
- (٣) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه فى التيسير عن الخسة إلا أبا داود
- (٤) قال القاضى عياض فى متن الشفاء وفى حديث عبد الله بن عمرو (قلت يارسول الله أكتب كل ماأسمع منك قال: نعم أكتب عنى كل ماسمعت منى ، قلت

١٤٠ النوع الثالث مقادد وضع الشريعة التكليف (المسألة السابعة.فصل الش).

غَصْبَانَ»(١) وهذا و إن كان خاصاً به فالدليل صحيح . وجاء في هذا المعنى من احتمال المشقة في الأعمال والصبر عليها دائمًا ،كثير

ويكفيك من ذلك ماجاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضى الله عمهم، من اشهر بالعلم وحمل الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد؛ كعمر، وعمان، وأبى موسى الأشعرى، وسعيدبن عامر، وعبد الله بن الزبير، ومن التابعين كعامر بن عبدقيس وأوبس، ومسروت، وسعيد بن المسيب، والأسود بن يزيد، والربيع بن خشم، وعروة بن الزبير، وأبى بكر بن عبد الرحمن راهب قريش، وكمنصور بن زاذان، ويزيد بن هرون، وهشيم، و زر بن حبيش، وأبى عبد الرحمن السلمى ومن سواهم من يطول ذكره، وهم في اتباع السنة والمحافظة عليها ماهم

ومما جاء عن عُمان رضى الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركمة يقرأفيها القرآن كله . و كم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذاسنة ، وسرد الصيام كذا وكذا سنة . وروى عن ابن عر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام . وأجاز مالك صيام الدهر ، وكان أو يس القرنى يقوم ليله حتى يصبح ، ويقول : بلغنى أن لله عباداً سجوداً أبداً . ونحوه عن عبد الله بن الزبير . وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة ، حتى يخضر جسده ويصفر ؛ فكان عاقمة يقول له : ويحك ! لم تعذب هذا الجسد ؛ فيقول : إن الا مر جد . وعن ابن سير بن أن امرأة مسروق قالت : كان يصلى حتى تورمت قدماه ، فر بماجلست أبكى خلفه مما أراه يصنع بنفسه . وعن الشعبى قال : غُشي على مسروق في يوم في الرضى والغضب ؟ قال نعم ، فإني لا أقول في ذلك الا حقا) قال شارحه منلا على : رواه احمد وأبو داود والحاكم وصححه

(١) ولايخنى عليك استيفاؤه لا مثلةالا نواع الثلاثة للضرب الثانى فى الا حاديث. المذكورة ، مع مراعاة انها كلم اليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فسادا النح ، وان كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الا قسام الثلاثة التي أشارت اليها الا حاديث

صائف وهو صائم ، فقالت له ابنته : أَفْطِرْ ! قال : ما أردت ِ بى ؟ قالت الرفق . قال يا بنية إنما طلبت الرفق لنفسى فى يوم كان مقداره خمين ألف ... ة

الى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التى لا يطيقها إلا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحببها اليهم ؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين في السابقين ، جعلنا الله منهم ، وذلك لأن العلة التى لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة في حقهم ، فلم ينتهض النهى في حقهم . كما أنه لما قال: « لا يقض القاضى وهو غضبان » وكان وجه النهى وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطرد النهى مع كل ما يشوش الفكر ، وانتنى عند انتفائه ، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذي لايشوش . وهذا صحيح مليح

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الاسلام وعقد الإيمان من غير زائد. والثانى حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف ، أو الرجاء ، أو الحبة ؛ فالخوف سوط سائق ، والرجاء حاد قائد ، والمحبة تيار حامل . فالحائف يعمل مع وجود المشقة ، غير أن الخوف عما هو أشق ، يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقا ، والراجى يعمل مع وجود المشقة أيضا ، غيرأن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب ، والحجب يعمل ببذل المجهود شوقا الى المحبوب فيسهل عليه الصعب ، ويقرب عليه البعيد ، ويفنى القوكى ولا يرى أنه أوفى بعهد الحجة ولا قام بشكر النعمة ، ويعمرالا نفاس ولا يرى أنه قضى نهمته . وكذلك الحجوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب الدلك ، إن كان لخيرة الانسان ، ويرخص له فيه إن كان لازماً له ، حتى لا يحصل في مشقة ذلك ، لأن فيه تشويش النفس كا تقدم .

ولكن العمل الحاصل - والحالة هذه - هل يكون مجزئًا أم لا إذاخاف ثاف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟

هذا مما فيه نظر يُطّلع على حقيقة الأمر فيهمن قاعدة «الصلاة في الدار المغصوبة»

وقد نقل منع السوم إذا خاف الناف به عن مالك والشافعي، وأنه لا بجزئه إن فعل. ويقل المنع في الطهارة عند خوف التاف ، والانتقال إلى التيمم ، وفي خوف الرض أو تفاف المال المنافعة المائعة قوله تعالى : (ولا تقلموا أنفسكم) وإذا كن منهياً عن هذه الأثياء وأشاهها بسبب الخوف ، لا من جهة إيقاء نفس تلك العبادات فالا مران مفترفان ؛ فإن إدخال المشقة العادحة على النفس يعقل النهى عنها مجردة عن الصلاة ، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة . فصارت ذات قولين (١) وأيضاً فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى ، وهي أن يقال : هل قصد الشارع وفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله ؟ أم لأجل أنها حق للعبد ؟ فإن قلنا إنها حق رفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله ؟ أم لأجل أنها حق للعبد ؟ فإن قلنا إنها حق الحرج مضاد الذلك الرفع ، وإن قلنا إنه حق العبد فإذ سمح العبد لربه مجطه كانت عبادته صحيحة ؟ ولم يتمحض النهى عن تلك الهبادة

والدي يرجع هذا النابي أمور:

(منها)أنقوله تعالى: (ولا تَقْتَاوا أَنفُسَكم) قد دل بإشارته على أن ذلك من جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى ، (إِنَّ الله كان بكم رَحيا) يشير بذلك إلى رفع الحرج عنهم لأنه أرفق بهم . وأيضًا فقوله : (وَما أَرْسَلَناكُ إِلَّا رَحَمَةً للعالَمَين) وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد

(ومنها) ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج و أردة اليسر ؛ فإ بما يكون النهى. منتهضاً مع فرض الحرج والعسر ، فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع النهى . ومما يخس مسألتنا قيام الذي صلى الله عليه وسلم حتى تفطرت قدماه ، أو تورمت قدماه ؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقّت ولا بد . ولكن المرفى طاعة

(١) أى كما فى الصلاة فىالدار المغصوبة كما قال ، لا أن الا مر والنهى المتوجبين الى العمل يمكن انفكا كهما . والحلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم فمسالة الصلاق المذكورة

الله يحلو للمحبين ، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم . و كذلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم . وقد روى عن الحسن بن عرفة قال : رأيت يزيد بن هرون بواسط ، وهو من أحسن الناس عينين ، ثم رأيته بعين واحدة ، ثم رأيته وقد ذهبت عيناه ، فقلت له : يا أبا خالد ما فعلت العينان الجيلتان ؟ فقال : ذهب بهما بكاء الأسحار . وما تقدم في احتال مطلق المشقة عن الساف الصالح عاضد لهذا المعنى . فإذاً من عَلَّبَ جانب حق الله تعالى منع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق

فصل

﴿ وأما النانى ﴾ فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لابد له منها ، ولا محيص له عنها ، يقوم فيها بحق ربه تعالى . فإذا أوغل فى عمل شاق فربما قطعه عن غيره ، ولاسيا حقوق الغير التى تتععلق به ، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به ، فيقصر فيه ، فيكون بدلك ماوماً غير معذور ، إذالمراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ، ولا بحال من أحواله فيها

ذكر البخارى عن أبى جعيفة قال: آخى النبى صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبى الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء ، فرأى أم الدرداء وهى زوجة متبذّلة ، فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة فى الدنيا . فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً ، فقال له : كل فإنى صائم . فقال : ما أنا با كل حتى تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال : نم . فنام ، ثم ذهب ليقوم ، فقال : نم . فنام ، ثم ذهب ليقوم ، فقال : تم . فلما كان مِن آخر الليل قل سلمان : قم الآن . فصلينا (١٠) .

⁽۱) مقتضى السياق (فصليا) بالغائب فتراجع الرواية . والذى فى البخارى . (صليا) بألف الغائب ، ولم يذكروا فيه رواية أخرى

فقال له سلمان « إن لِرَ بَّكَ عليك حقاً ، ولنفسك عليك حقاً ، ولا هلك عليك حقاً ، فقال فأعط كلّ ذى حق حقاً ، فقال فأعط كلّ ذى حق حقة » فأتى النبيّ صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : «صدرَق سَلمان» (١)

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ «أفتان أنت ؟ أو أفاتن أنت ؟ ثلاث مرات ، فلولا صليت (بسبّح اسم ربك الأعلى) (والشّمس وضُحاها) (واللّيل افا يَغشَى) فإنه يصلى وراءك الكبير والضعيف وذو الحاحة . وكان الشاكى به رجل أقبل بناضعين وقد جنح الليل ، فوافق معاذاً يصلى ، فترك ناضعيه وأقبل إلى معاذ ، فقراً سورة البقرة والنساء ، فانطلق الرجل . انظره في البخارى . (٢) وكذلك حديث «إلى لأسمع بكاء الصبى فأنجوز في صلاتى » الحديث (٢) ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين ، ومواضع المتعبدين ، فرأى رجلا يبكى بكاء عظيا بسببأن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالة الصلاة من الليل وأيضاً فقد يعجز الموغل في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل وأيناء فيه، ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام « كان يصوم يوماً ويفطر يوما ولا يغر اذا لا قي (١) » وقيل لابن مسعود رضى الله عنه . وإنك لتقل الصوم . فقال : أنه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن ،أحب الى منه . ونحو هذا ما حكى فقال : أنه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن ،أحب الى منه . ونحو هذا ما حكى

⁽١) جزر من حديث أبي الدرداء مع سلمان رواه البخاري والترمذي

⁽٢) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا الترمذي بلفظ (افتان)

⁽٣) (انى لا دخل فى الصلاة وأنا أريد أن أطيلها ، فأسمع بكاء الصى فأتجوز فى صلاتى ، لما أعلمه من وجد أمه من بكائه) أخرجه فى التيسير عن الخسة الاأباداود (٤) فى حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصومن النهار وليقومون الليل ماعاش قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (فصم يوما وأفطر يوما . فذلك صوم داود عليه السلام . وهو أعدل الصيام _ أو أفضل الضيام) أخرجه فى التيسير عن الحسة إلا الترمذى

عياض عن ابن وهب أنه آلى أن لا يصوم يوم عرفة أبداً ؛ لأنه كان في الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر ، فاشتد عليه . قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار . وكره مالك واحياء الليل كله وقال العلم يصبح مغلوباً ، وفي رسول الله أسوة . ثم قال : لا بأس به مالم يضر ذلك بصلاة الصبح ؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو المم فلا . وإن كان وهو به فتور أوكسل فلا بأس به . فإذا بأبرت علة النهى عن الإيغال في العمل وأنه يسبب تعطيل وظائف كما أنه يسبب المسل والترك و يبغض العبادة ، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقعة أنهى عن خلك أنه يسبب المنال ما تقدم في الوجه الأول ، من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة

فإن قيل: دخول الانسان في العمل و إيغاله فيه - و إن كان له وازع الحوف، أو حادى الرجاء، أو حامل المحبة - لا يمكن معه استيفا، أنواع العبادات، ولا يتأتى اله أن يكون قائماً الليل، صائماً الهار، واطئاً أهله، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب العيال، أو القيام بوظائف الجهاد على كالها. وكذلك إدامة السلاة مع إعانة العباد، وإغاثة اللهفان، وقضاء حوائج الناس، وغير ذلك من الأعمال؛ بل كثير مها تضاد أعمالاً أخر بحيث لا يمكن الاجماع فيها، وقد لا تضاد ها ولكن تؤثر فيها نقصاً، وتزاحم الحقوق على المسكلف معلوم غير مجهول فكيف يمكن القيام مجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء: فكيف يمكن القيام مجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء: فكيف يمكن القيام مجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء: فكيف يمكن القيام مجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء:

(۱) روى الغزالى فىالاحيا. (لاتشادوا هذا الدين فانه متين، فمن يشاده يغلبه فلا تبغض الى نفسك عبادة الله) قال عنه العراقى من حديث أبى هريرة (لن يشاد هذا الدين أحد الا غلبه) رواه البخارى

أقول: رأيت فى كتأب مجمع الزوائد عن بريدة الاسلمى حديثا رواه أحمد ورجاله موثقون جاء فى آخره : (فانه من يشاد هذا الدين يغلبه) وقال فى كتاب الموافقات – ج ٢ – م ١٠٠

ومــقطى الحظوط ، فـكيف الحال مع اثباتها والسعى فيها والطاب لها ؟ فالجواب أن الناس كما تقدم ضر بان :

و أحدثنا إن أرياب الحطوظ. وعؤلا ، لابد لهم من استيفاء حظوطهم المأذون له مهاشراء الكن بحيث لأنخل بواجب عليهم ، ولا يفسر بحظه ظهم مقدة وقد وجدنا عدم الفرخس في مواضع الترخص بالنسبة اليهم موقعاً في مفسدة أو معاسد يعطه موقعا شرعاً ، وقطع العوائد المباحة قد يوقع في المحرمات وكذلك وجدنا المرور مع الحطوظ مطلقاً خروجا عن ربقة العبودية ؛ لأن المسترسل في ذلك على غير تقييد ملق حكمة الشرع عن نفسه ، وذلك فساد كرس ، ولوفع هذا الاسترسال جاءت الشرائع ، كما أن ما في السموات وما في الأرض مسخر

للانسان (۱)

فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمعيين هذين الأمرين تحت نظر العدل: فيأخذ في الحظوظ مالم يخل بواجب، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك الى محظور، ويبقى في المندوب والمكروه على توازن: فيندب الى فعل المندوب الذي فيه حظه كالنكاح مثلا؛ وينهى عن المكروه الذي لاخظ فيه عاجلا، كالصلاة في الأوقات المكروهة، وينظر في المندوب الذي لاحظ له فيه ، وفي المكروه الذي لافيات المكروهة وفي المكروه الذي للوقات المكروهة وينظر في المندوب الذي لاحظ له فيه ، وفي المكروه الذي اله فيه حظ الحاجل وينظر في المندوب (٢) يؤدي. أسني المطالب خبر (من يشاد هذا الدين يغلبه) رواه العسكري وغيره. وفي المخاري (ان الدين يسر الح...)

- (١) ومهيأ لحظوظه. فالمطلوب الاعتدال . فلا حرمان مما هيأه الله له ، ولا استرسال فيه
- (٢) أى فان كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوبا لاحظ لنفسه فيه ، يؤدى الى فعل مكروه شرعا أو الى ترك مندوب آخر أفضل منه ،كان استعاله لحظه بترك هذا المندوب لمؤدى فعله لا عد هذين الا مرين أولى به ، وذلك كما اذاكان الشتغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته ، فيؤدى ذلك إلى تطلعه للا جنبيات و تشوقه للنظر إليهن ، فيكون ترك النافلة و تمتعه بزوجة أولى

لما يكره شرعا، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً، كان استماله الحفظ وترك المندوب أولى ؛ كمرك التمتع بزوجته المؤدى الى التشوف الى الأجنبيات، حسبا نبة عليه حديث (۱) « إذا رأى أحد كُر امرأة فأع جَبَعه ه الح (۲). وكذلك ترك العدوم وم عرفة، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن. وفي الحديث: « إنكم قداستقباتم عدو كم والفطر أقوى لسكم » (۱). وكذلك إن كان ترك المكروه الذي له فيه حظ يؤدى الى ما هو أشد كراهة منه، نقلب الجانب الأخف؛ كما قال الغزالى: إنه ينبغى أن يقدم طاعة الوالدين في تناول المتشابهات، على التورع عنها مع عدم طاعتهما ؛ فإن تناول المتشابهات، على التورع عنها مع عدم طاعتهما ؛ فإن تناول المتشابهات المفس فيها حظ، فاذا كان فيها اشتباه طلب التورع عنها وكره تناولها لأجله ؛ فإن كان في تناولها رضى الوالدين رجح جانب الحظ هنا، بسبب ما هو أشد في الكراهية، وهو مخالفة الوالدين، ومثله ما روى عن مالك : أن طلب الرزق في شبهة أحسن من الحاجة الى الناس

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال ، فيقع الترجيح يينها ، فاذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه ، و بسط ُ هذه الجلة هي عمدة كلام الفقهاء في تفاريع الفقه .

﴿ والثاني ﴾ أهل إسقاط الحظوظ . وحكمهم حكم الضرب الأول في الترجيح

⁽١) رواه مسلم

^{(ُ}٢) أَى فَانَه يَفْيِد أَنَ النَّمْتِع بِالرَّوجَة يَكُـر مِن الشَّهُوة حَتَّى لاينبعث الى النظرِ للا جنبية

⁽٣) مثال لماكان فيه فعل المندوب يؤدى الى ما يكره شرعا ، وهوكراهة العبادة والملل منها. وما بعده مثال لما يؤدى الى ترك مندوب هو أعظم منه أجرا ومثله مافى الحديث بعده ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم . والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب

⁽٤) أخرجه فى الجامع الصغير عن أحمد ومسلم،وفى نيل الأوطار عن أحمد ومسلموأنى داود ـــ واللفظ فيهما (انكم مصبحو عدوكم الح)

بين الأعمال . غير أن سقوط حالوظهم لعزوب أنفسهم عنها منع الخوف عليهم من الانقداع وكراهية الأعمال، ووقعهم في الترجيح بين الحقوق ، وأنهضهم من الأعمال بنالم ينهص به غيرهم . فصاروا أكثر أعمالا ، وأوسع مجالا في الخدمة . فيسمهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقاوب والجواري ما يستعظمه غيرهم ويعد في خوارق العادات ، وأما أنّه يمكنهم القيام بحصيع ما كأفّه المبد وندب اليه على الحمالة أنه المبد وندب اليه على الماء مكن الحدول بخلاف الاثبات العام . ولما سقطت حظوظهم حارت عند من لا تواحه المحقوق إلا من حيث الأمر ، كتوله : «إن لنفسك عليك حقاً » (1) حمل من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط ، فعمار غيره عنده أقوى من بدل عها . لأن زمان طلب الحظ لايقى خالياً ، فدخل فيه من الأعمال كثير . بدل عها ، لأن زمان طلب الحظ لايقى خالياً ، فدخل فيه من الأعمال كثير . وإذا عمل على حظه من حيث الأمر فهو عبادة كا سيأتى ، فصارعبادة بعد ما كان عادة ، فهو ساقط من جهته ، ثابت من جهة الأمر ، كنائر الطاعات . ومن هنا عار مسقط الحظ أعبد الناس ، بل يصير أكثر عمله في الواجبات . وهنا مجال رحب ، له موضع غير هذا

فصل (۲)

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من المأذون فيه. فان كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع من ذلك التسبب، لأنه زاد على ارتكاب النهى إدخال العنت والحرج على نفسه

⁽۱) تقدم (ج ١٥٠٠)

⁽٢) تكيل للمقام بيان أن الأعمال المنهى عنها إذا تسبب عنها مشقة فان الشارع لا يقصد فيها المشقة أيضاً وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف

إلا أنه قد يكون في الشرع (١) سبباً لأمر شاق على المكلف، ولكن لا يكون قصد من الشارع لا دخال المشقة عليه ، وإنما قد. د الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة ؛ كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال المنوعة ، فإنها زجرْ " الفاعل وكفُّ له عن مواقعة مثل ذلك الفعل 6 وعظة ٌ لغيره أن يقع في مثله أيضًا. وكون هذا الجزاء مؤلمًا وشاقا مُضام لكون قطع اليد المتأكَّلة ، وشرب الدواء البشيع ، مؤلما وشاقا . فكما لايقال الطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال ، فكذلك هنا ؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم . والأدلة المتقدمة في أن الله لم مجعل في الدين من حرج ولا يريد جعله فيه. ويشبه هــذا ما في الحديث من قوله: « ما ترددتُ في شيء أنا فاعلهُ تردُّدي في قبض كَفْس عبدي المؤمن ، يكره الموت وأنا أكرهُ مساءته . ولا بدله من الموت »(٢٠) ؛ لأن الموت لما كان حمّا على المؤمن ، وطريقاً إلى وسوله إلى ربه ، وتمتعه بقربه في دار القرار ، صار في القصد إليه معتبراً ، وصار من جهةالمساءة فيه مكروهاً .^(٣) وقديكون\لاحقاً بهذاالمني النذور التي يشق على الإنسان الوفاء بها ؛ لأن المكف لما أريح من مقتضياتها كان الدِّرامها مكروهاً ، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات و إن شقت ، كَمْ لزمت العقوبات بناء على النسبب مها . حتى اذا كانت النذور فها ليس بعبادة ، أو كانت في عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات ، أو كانت مسادمة لأُمر ضروري أو حاجي في الدين ، سقطت ؛ كما إذا حلف بصدقة ماله فانه بجزئه الثلث ، أو نذر المشي إلى مكة راجلا فلم يقدر فإنه يركب ويُهدى ، أوكما اذا نذر أن لا يتروج ، أو لايأكل الطعام ، فإنه يسقط حكمه ، إلى أشباه ذلك

⁽١) لعل فيه سقط (ما يكون)

⁽۲) رواه البخاري

⁽٣) أى غير مقصود مافيه من جهة المكروهية ، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل الى السعادة . وانما كان شبيها ولم يكن مما تقدم لا نه ليس فى موضوع التكاليف الدنيوية

فانطركيف صحبه الرفق الشرعي فيها أدخل نفسه فيه من المشقات

فعلى هذا كون الشارع لايقصد إدخال المشقة على المسكلف عام فىالمأمورات والمهيات

ولا يقال إنه قد جاء في القرآن: (فن اعتدى عليكم فاعتدواعليه عمل مااعتدى عليكم) فسمى الجزاء اعتداء، وذلك يقتفى القصد إلى الاعتداء، ومدلوله المشقة الداءاة على المعندى .

لأَ النَّهِ اللَّهِ الْحَوْلِ: تَسْمِيةُ الْحَوْلَ، المرتبُ على الاعتداء اعتداء مجازٌ معروف مثله فى كلام العرب. وفى الشريعة من هذا كثير، كقوله تعالى: (اللهُ يَسْهَوْيُهُ بهم) (وَ مَكْرُوا ومَكْرُ اللهُ) (إنهم يَكْيدون كَيداً وأَكيدُ كَيداً) إلى أشباه ذلك. فلا اعتراض عِثْلُ ذلك

(۱) فصل

ت. تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج ، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل نه . فههنا ليس الشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها ، ليس له قصد في النسب في إدخالها على النفس . غير أن المؤذيات والمؤلمات الله تعالى ابتلاء للعباد و تحيصاً ، وساطها عليهم كيف شاء ولما شاء بسأل عمناً يَفعل وهم 'يسألون) وفيهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على ملاق ، رفعاً للمشقة اللاحقة ، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها ، بل أذن في حرز منها عند توقعها وإن لم تقع ، تكملة لمقصود العبد ، وتوسعة عليه ، وحفظاً على كميل الخاوص في التوجه اليه ، والقيام بشكر النعم

فمن ذلك الإذن فى دفع ألم الجوع والعطش ، والحر والبرد ، وفى التداوى عند وقوع الأمراض ، وفى التوقى من كل مؤذ آدميا كان أو غيره ، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها . وهكذا سائر ما يقوم به عيشه فى هذه الدار (١) هذا مقابل لسائر ما تقدم فى موضوع لحوق المشقات ، تكيلا للمقام

من در، المفاسد وجلب المصالح. ثم رتب له مع ذلك دفع الوّلمات الأخروية ، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية . كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله . وكون هذا مأذونا فيه معلوم من الدين ضرورة

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتامه فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة ؛ كم أوجب علينا دفع المحاربين ، والساعين على الاسلام والمسلمين بالفساد ، وجهاد السكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله ، ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء ؛ لأنا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك مُلغى في التكليف ، و إن كان ممتبراً في العقد الإيماني . كما لا تعتبر (١) جهة التكليف ابتداء ، و إن كان في نفسه ابتلاء ؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد ، خَاق لارب ، فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد ، فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام فيه بحسب ما يخلق الله في العبد ، فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام والقدر . فكذلك هنا .

وأما إن لم يثبت انحتام الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء، وأن ذلك الشاق مرسل من المسلّط المبلى. فيستسلم العبد للقضاء ولدلك لما لم يكن التداوى محمّا تركه كثير من السلف السالح، وأذن عليه السلاة والسلام في البقاء على حكم المرض: كما في حديث السوداء المجنونة (٢) التي سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو فما خيرها في الأجر مع البقاء على حالتها. أو زوال ذلك. وكما عليه وسلم أن يدعو فما خيرها في الأجر مع البقاء على حالتها. أو زوال ذلك. وكما

(١) أى فكم أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله (لا فه الح) ولا يعتبر فيه هذا الا بنلاء . بل طولب المكلف بالامتثال . فكذلك هنا طولب المكلف بما يدفع هذا الابتلاء الذي ينزل به من الا مراض وغيرها . وبعبارة أخرى : اذا كان ابتداء التكليف العام و أصله ابتلاء . ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء . فكذا هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلا بكون تسكلها مقبولا ، ولا به به الما بالله ما نعا من توجهه

(٢) كان الاثرى أن يقول ، الذكائت تصرح ، كما مي عبارة الحديث

في الحديث: « ولا بكُنتُو بن وعلى ربه بتوكلون (١). و يمكن اعتبار حهة الحظ بمقدضي الإذن و يتأيد بالندب : كما في المتداوي حيث قال عليه الصلاة والسلام: « أنداو و فان الذي أمول الداء أنول الدواء » (٢) وأما إن ثبتت الاباحة فالأمر أحبر وهنا القضى الكلام على الوجه النااث (٢) من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق النفظ ، ونتي الحكلام على الوجه الرابع ، وذلك مشقة مخالفة الهوى ، وهي: (١) الحديث أخرجه مسلم ولفظه (يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب ، فيل : من هم يارسول الله ؟ قال الذين لا يكتوون ، ولا يسترقون ، ولا يسترقون ، ولا يتطيرون ، وعلى ربهم يتوكلون الحزب)

(۲) تقدم (ج ۱ – ص ۱۳۲)

(٣) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة في الوجه الثالث. فتكلم عنه في أولها و فرق بين ما يعد مشقة معنادة و ما لا يعد و إن كان فيه كلفة . و انجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة في التكاليف ، كما لا يقصد غير المعتادة ، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط ، ثم رتب على ذلك في الفصل الا ول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة في التكليف نظراً إلى عظم أجرها . ثم ذكر في الفصل الثاني أن الاعمال المأذون فها إذا تسبب عنها مشقة فاما أن تكون معتادة أو غير معتادة . وتوسع فى تفاصيل غير المعتادة التي هي محل مشروعية الرخص. وخارجة عما عقدت له المسألة . ثم مد النفس في تفاصيل غير المعتادةالتي تتسبب عنالعبادة إمالخوفالانقطاع عن العمل أوكراهيته ، وإمالمزاحمةالوظائف لطلوبة من العبد بعضها لبعض ، وذلك في الفصلين الثاني والثالث ، ثم أكمل المقام 'نصل الرابع بالافعال غير المأذون فها في مقابلة موضوع الفصل الثاني الذي قيده ون فيها . ثم ذكر فصلا خامساً لمجرد إكمال الكلام في مطلق الشقة . و بمر اجعة . الفصول لا تجدمتها فصلا خاصاً بالوجه الثالث ، بل عنايته كما رأيت بالوجهين لاولوالثاني أكثر من عنايته بالوجه الثالثوما يشبهه ، الذيفيه المشقة غير معتادة. ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة ثم قال في آخر المسألة (وهنا انقضي الكلام على الوجه الثالث) فهذا الصنيعغيرموجه، وكان يحسنبهأنيضع كلمبحث، الشتملت عليه تلك الفصول في محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز الماحث بعضها: عن بعض ويظهر ارتباطها يتلك الوجوه

﴿ المسألة الثامنة ﴾

وذلك أن مخالفة ما بهوى الأنفس شاق عليها ، وصعب خروجها عنه ؛ ولذلك بلغ أهل الهوى في مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم ، وكني شاهداً على ذلك حال الحيين ، وحال من بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشركين وأهل الكتاب، وغيرهم ممن مع على ما هو عليه ، حتى رضُوا بإ هلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى ، حتى قال تعالى : (أَفَرَ أَيْتَ مَنِ التَّخَذَ إِلَهَهُ هُوَاهُ وَأَضَلَهُ اللهُ على على الآية ! وقال : (إنْ يَتَبَعُونَ إلاّ الظنّوما تَهُوَى الأَنفُس) وقال : (أَفَنَ كَانَ على بينَةً مِنْ رَبّهِ كَمَنْ زُيّنَ لهُ سُوءَ عمله واتّبعُوا أَهْوَاءهم) وما أشبه ذلك .

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكاف عن اتباع هواه ، حتى يكون عبداً لله . فاذاً مخالفة الهوى ليصت من المشقات المعتبرة في التكايف ، وإن كانت شاقة في مجارى العادات ؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك ، لكان ذلك نقضا لما وضعت الشريعة له ، وذلك باطل ، فما أدى اليه مثله . و بيان هذا المعنى مذكور بعد إن شاء الله

﴿ السألة التاسعة ﴾

كا أن المشقة تكون دنيوية ، كذلك تكون أخروية ؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدى إلى تعطيل واجب أوفعل محرم ، فهو أشد مشقة — باعتبار الترع — من المشقة الدنيوية التي هي غير مخلة بدين . واعتبار الدين مقدم (١) أي ان أصول الدين تقدم على اعتبار النفس و الاعضاء. فاذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الاعضاء قدم الدين ؛ ولذا وحب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس ، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الامر فيها غير ذلك ، فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية مجافظة على النفس متى حن فيها غير ذلك ، فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية مجافظة على النفس متى حن

اعتبار النفس وغيرها في نظرااشرع. وكذلكهنا. (١) فإذا كان كذلك فليس الشارع قصد (٢) في إدخال المشقة منهذه الجية. وقد تقدم من الأدلة التي يدخل (٢) تحتها هذا المطلوب مافيه كفاية

﴿ المالة العاشرة ﴾

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده : كالمسائل التقدمة . وقد تكون عامة (٤) له ولغيره . وقد تكون داخلة على غيره بسببه .

ومثال العامة له ولغيره كالوالي المفتقر اليه لكونه ذا كفاية فيما أسنداليه ، الأأن

نحو المرض. وحينئذ فليس اعتبار الا مور الدينية مقدما على النفس ولا على المال في كلشيء. والمقام يحتاج الم بسط أو في من هذا ولذا قال صاحب التحرير في موضوع الضروريات الخس: (ان حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقو بة الداعي المالبدع) فلا شك أن هذا في يتعلق بأصول الدين. وسيأتى في المسألة العاشرة ما يحتاج فيه المالترجيح بين مصلحتين قد تكون احداهما دينية والا خرى دنيوية. فلو كانت الدينية تقدم مطلقا ما كان هناك حاجة الى الترجيح المذكور

- (١) أى فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية
- (٢) أى فمع كونه يقدم مافيه حنظ الدين ــ مع كونه مشقته أعظ ــ على ذى المشقة الدنيوية الصرفة ، فانه لايقصد إدخال هذه المشقة على المكلف ، ولكنها جاءت فى طريق حفظ الدين غير مقصودة
- (٣) لا نه داخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقا وان جاءت في طريق امتثال التكليف
- (٤) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخلا فى المعانى الأثربعة التى تقدمت، لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التى تناط بالمكلف. فاذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد: فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل، عكس المعانى الأربعة السابقة

ازريه تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنسّ بمناجاته ، فإنه إذا لم يقم بذلك عم الفساد والضرر ، ولحقه من ذلك ما يلحق غيره

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضى والعالم المفتقر اليهما ، إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما الى مالايجوز (١) ، أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوى ، وهما إذا لم يقوما بذلك عمر الفسرر غيرهما من الناس. فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فها والمطلوبة منهما فساد عام

وعلى كل تقدير فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع تكون غير مطاوبة ، ولا العمل المؤدى اليها (٢) مطاوبا كاتقدم بيانه. فقد نشأ هنا نظر في تعارض مشقتين ، فان المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره ، فيلزم أيضا من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه . وإذا كان كذلك تعدى النظر في وجه اجباع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك (٢) ، وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح . فإذا كانت المشقة العامة أعظم ، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة (١) . وان كم يظهر ترجيح فالتوقف ، كاسيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح ان شاء الله

- (١) من الأمور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم. فليس القاضي معصوماً، وقد يجره الاُمر الى الجور أيضاً. وهذا ما دعا مثل أبي حنيفة الى التنجى عنه مع توجيه الاُذي اليه بسبب التنجى. فلا يظهر وجه للانتقاد من بعض الناظرين هنا على ذلك
- (٢) أى إلى المشقة الخارجة عن المعتاد . كما سبق ، وكما هو مساق كلام المؤلف هنا . أو يقال إن العمل المؤدى إلى المشقة من حيث تأديته اليها لايطلب ، و الطلب انما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله
- (٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله . فتقوم له الا مة بذلك ويقوم لها وظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تتضرر بعدمها . وبهذا تجتمع المصلحتان وتنتنى المشقتان
- (٤) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تتعين عليه . وبين مهم ديني غير متأكدعليه

يؤ السألة الحادية عشرة ﴾

حيث تكون المشقة الواقعة بالكلف في التكليف خارجة عن معتاد المشقارة في الأعمال العادية ، حتى يحسل بها فساد ديني أو دفيوى ، فقصود الشارع فيها الرفع على الجلة ؛ وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة ؛ ولذلك شرعت فيها الرخص مطاقة وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد ، و إنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية ، فالشارع و إن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضا . والدليل على ذلك أنه لو كان قاصدا لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها ؛ لأن كل عمل عادى أو غير عادى يستلزم تعبا وتكليفا على قدره ، قل أو جَل به إما في خل المكلف به ، و إما في خروج المكلف عما كان فيه الى الدخول في عمل التكليف ، و إما في خروج المكلف عما كان فيه الى الدخول في عمل التكليف ، و إما في خروج المكلف عما كان فيه الى الدخول في عمل التكليف ، و إما فيهما معا . فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب ، كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله ، وذلك غير صحيح . فكان فيه المستازمه غير صحيح .

إلا أن هنا نظرا (١) ، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال: فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر ، كالمشقة في ركعتي الصبح ، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام ، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج ، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد ، الى غير ذلك من أعمال التكليف . ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه ، توازى مشقة مثله من الأعمال العادية . فلم تخرج عن المعتاد على الجملة . ثم إن الأعمال المعتادة (٢) ليست المشقة فيها تجرى على وزان واحد ، في كل وقت ، وفي كل مكان ، وعلى كل حال . فليس (١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة ، محقق فيه أن المشقة المعتادة نسية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته ، حتى لا تختاط أنواع المشقات

(٢) أىمن أعمال التكليف، بدليل سابقه ولاحقه

فتختلط الأحكام المترتبة عليها

إسباغ الوضو، في السَّبَرات (١) ، يساوى إسباغه في الزمان الحار ، ولا الوضوء مع السباغ الوضوء من بير حضرة الما، من غير تكلف في استقائه ، يساويه مع تجشم طلبه أو نزعه من بير الميدة . وكذلك القيام الى الصلاة من النوم في قِصَر الليل أو في شدة البرد ، مع فعل خلاف ذلك .

والى هذا المنى أشار القرآن بقوله تعالى: (وين الناس مَن يقول آمناً بالله على فا ذا أوذى في الله (٢) جَمل فيشنة الناس كمداب الله) بعد قوله: (الم أحسب الناس أن يُرَركوا أن يَقُولوا آمناً وهُم لا يُفتنون) الى آخرها . وقوله : (وإذ زَاعَت الأبسارُ و بَالَغَت القاوبُ الحناجِر وتَظننون بالله النطنونا . هنالك ا "بتكي المؤمنون ورُرُولُو إِرْزَالاً شديداً) ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق في وعده ، بقوله : (رجال سكد قوا ماعاهد وا الله عليه) الآية ! وقصة (٣) كمب بن والك وصاحب رضى الله عنهم في تخلفهم عن غزوة تبوك ، ومنع (١٠) رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكالمهم ، وإرجاء أمرهم (حتى ضافت عليهم الأرض بما رحبت وضافت من مكالمهم ، وإرجاء أمرهم (حتى ضافت عليهم الأرض بما رحبت وضافت من مكالمهم ، وإرجاء أمرهم (حتى ضافت عليهم الأرض بما رَحُبت وضافت من مكالمهم ، وإرجاء أمرهم (حتى ضافت عليهم الأرض بما رَحُبت وضافت عليهم أولاً والله عليه وسلم من مكالمهم ، وإرجاء أمرهم (حتى ضافت عليهم ألا رض بما رحبت وضافت عليهم ألا رض بما رحبت وضافت عليه وسلم من مكالمهم ، وإرجاء أمرهم (حتى ضافت عليهم ألا رض بما رحبت وضافت عليه ألا رض بما رحبت وضافت الله عليه وسلم من مكالمهم ، وإرجاء أمرهم (حتى ضافت عليهم ألا رض بما رحبة وضافت عليهم أله وسلم الله عليه وسلم من مكالمهم ، وإرجاء أمرهم (حتى ضافت عليهم ألا رض بما رحبة وضافت الموقولة و المؤلفة و المؤ

⁽١) جمع سبرة بفتح فسكون وهي الغداة الباردة

⁽٢) أى فالايمانقد يستتبع الوفا. بواجبانه مشقات وفتنابجب الصبرعليها، ولا تعد خارجة عن المعتاد فى موضوع الايمان، وهو من أعمال التكليف. وآية الا حزاب فيها مشقة الجهاد دفاعا عن الدين، وطبيعة الجهاد تقتضى مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد فى الجهاد وانكانت هى فى نفسها شاقة. ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضى أن ذلك من لوازم عقد الايمان، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره فى سبيل المحافظة عليه

 ⁽٣) تقدم تخريجها (ج ١ – ص ٣٢٦)

⁽٤) ربما يقال ان هذا ليس تكليفا لهم ، ولكنه نوع من العقوبة ، لأن غيرهم هو الذى طف بهجرهم . ولم يكلفوا الا بهجر نسائهم فى آخرة المدة تقريبا ، وليس هذا من المشقات التى يتوهم فيها الحزوج عن المعتاد ، فما هو الذى كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه ؟

عليه، أَنْفُسُهم) وكذلك ما جاء في نسكاح الإماء (١) عند خشية العنت ، ثم قال : (وَأَن تَعَابِرُ وَا خَيْرُ للكم)

الى أشباه ذلك ، بما يدل على أن المشقة قد تبلغ فى الأعمال المعتادة ما يظن أند غير معتاد ، ولكنه فى الحقيقة معتاد ، ومشقته فى متلها مما يعتاد ، إذ المشقة فى العمل الواحد لها طرفان وواسطة : « طرفأعلى » بحيث لو زاد شيئًا لخرج عن المعتاد ، وهذا لا يخرجه عن كونه معتادا ، و « طرف أدنى » بحيت لو نقص شيئًا لم يكن ثم مشقة تنسبالى ذلك العمل ، و « واسطة »هى الغالب والأكثر . فإذا لم يكن ثم مشقة تنسبالى ذلك العمل ، و « واسطة »هى الغالب والأكثر . فإذا لل يكون ثم مشقة تنسبالى دلك العمل ، و السطة » هى الغالب والأكثر . فإذا لل يكون كذلك لمن كان عادفا بمجارى العادات . واذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد فى رفعها ، كسائر المشقات المعتادة فى الأعمال الجارية على العادة ؛ فلا يكون فيها رخصة ، وقد يكون الموضع مشتبهاً فيكون محلا للخلاف

غَيث قال الله تعالى: (انفروا خِفافاً وثِقالاً) ثم قال: (إلاَّ تَنفُرُوا يُعَدُّبُكُم عَذَابًا أَلِياً) كان هذا موضع شدة ، لا نه يقتضى أن لا رخصة أصلا فى التخلف، إلا أنه بتقتضى الأدلة على رفع الحرج محمول على أقصى الثقل فى الأعمال المعتادة ، بحيث يتأتى النفير و يمكن الحروج ، وقد كان اجتمع فى غزوة تبوك أمران : شدة الحر ، و بعد الشقة ، زائدا على مفارقة الظلال ، واستدرار الفواكه والخيرات . وذلك كله زائد فى مشقة الغزو زيادة ظاهرة ، ولكنه غير مخرج لها عن المعتاد ؛ فلذلك لم يقع فى ذلك رخصة . فكذلك أشباهها . وقد قال تعالى (ولنَبْلُوَنَكُم حتى نَعلَمَ المجاهدين مِنكم والصابرين ونَبْلُو أَخْبَارَكُم)

وقد قال ابن عباس فى قوله تعالى: (وما جَعَلَ عليكم فى الدَّ بنِ مِن حَرَجَ)

(١) أى المشقة فى عدم اباحة النزوج بهن الا عند بلوغ الا مر خوف الزنا.
أما ماقبل ذلك من شدة الداعية الى النكاحفلا يعتد به وان كان مشقة ، ومع وجود المشقة التى اعتبرت هنا فى الرخصة فقد ندب الى الصبر عند نكاحهن . فدل على أن المشقة فى هذا الباب تقدر محسبافيه ، لا محسب نسبتها الى المشقات فى الا بواب الا خرى

(فصل) فىالفرق بين الحرج العام والخاص . وقولهم إذا ضاق الأمر اتسع ١٥٩

الما ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من التو بة والكفارات. وقال عكرمة: ما أحل لهم من النساء مثى وثلاث و رباع . وعن عبيد بن عمير أنه جاء في ناس من قومه الى ابن عباس فسأله عن الحرج . فقال : أولستم العرب ؟! ثم قال : ادع لى رجلا من هذيل فقال : ما الحرج فيكم ؟ قال . الحرجة من الشجر ما ليس له مخرج . قال ابن عباس : ذلك ؟ الحرج مالا مخرج له . فانظر كيف جعل الحرج مالا مخرج له ، وفسر رفعه بشرع النو بة والكفارات . وأدل الحرج الضيق . ها كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعا ، فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعا ، كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية ، وهي التمحيص والاختبار ، حتى يظهر في الشاهد ما عامه الله في الغائب . فقد تبين اذاً ما هو من الحرج مقصود . والحد لله الرفع ، وما ليس بمقصود الرفع . والحد لله

فصل

قال ابن العربى : « إذا كان الحرج فى نازلة عامة فى الناس فإنه يسقط 4 وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا . وفى بعض أصول الشافعي اعتباره » انتهى ما قال وهو مما ينظر فيه

فاله إن عنى بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد ، فالحكم كا قال ؟ ولا ينبغى أن يختلف فيه ؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه ، و إلا ليم في أدل التكليف . فإن تصور وقوع اختلاف فإ بما هو مبنى على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد ، أو من قبيل الخارج عن المعتاد ، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما . وأيضا فتسميته خاصا يشاح فيه ؛ فإنه بكل . اعتبار عام غير خاص ، إذ ليس مختصا ببعض المكلفين على التعيين دون بعض و إن عنى بالحرج ما هو خارج عن المعتاد ، ومن حنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة ، فالعموم والخصوص فيه أيضا مما يشكل فهمه ؛ فإن السفر مثلا سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم ، وقد شرع فيه التخفيف . فهذا عام . والرض المحرج مع تكميل الصلاة والصوم ، وقد شرع فيه التخفيف . فهذا عام . والرض

قد شرع فيه التخفيف وهوليس بعام ، بعنى أنه لايسوغ التخفيف فى كل مرض؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكال الصلاة قائما أو قاعداً ؛ ومنهم من يقدر على ذلك ؛ ومنهم من يقدر على العموم ، ومنهم من لا يقدر . فهذا بحص كل واحد من المكافين فى نفسه . ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة . فالظاهر أنه خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعى ؛ الا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعى ؛ الا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد ، فيرجع إذ ذاك الى قسم العام ، ولا يخالف فيه مالك الشافعى أيضاً . وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص : والا فما من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف الا وهو عام ، و إن اتفقى أن لا يقع منه فى الوجود الا فرد واحد . و إن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فهذا عبر متصور فى الشريعة ، الا ما اختص به النبي صلى الله عليه وسلم ، أو خص به أحد أصحابه ؛ كتضحية أبى بردة بالعناق الجذعة ، وشهادة خزية . فذلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك

فإن قيل . لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم ، وما كان خاصاً (١) ببعض الأقطار ، أو بعض الأزمان ، أو بعض الناس ، وما أشبه ذلك فالجواب أن هذا أيضا مما ينظر فيه ؛ فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام فى ذلك السكلى لاخاص ؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه حاصاً ببعض الأشخاص المتعينين ، أو بعض الأزمان المعينة ، أو الأمكنة المعينة . وكل ذلك إنما يتصور فى زمان النبوة ، أو على وجه لايقاس عليه غيره ، كنهيه عن ذلك إنما يتصور فى زمان النبوة ، أو على وجه لايقاس عليه غيره ، كنهيه عن

⁽۱) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر فيأتى دار الضرب بتبره ويأخذ منها دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب قال وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية فى شخص معين وحالة معينة اه وهذا غير ظاهر ، لائن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا ، كما يشير اليه قول المؤلف (فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام فى ذلك الكلى الخ)

(فصل) في الفرق بين الحرج العام والخاص ، وقولهم إذا ضاق الأمر اتسع ١٦١

اد خار لحوم الأضاحى زمن الدافة (١) وكتخصيص الكعبة بالاستقبال ، والمساجد الكاثنة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد. فتصور مثل هذا (٢) في مسألة ابن العربي غير متأت .

. فان قيل : فني النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحث حنس شامل له ولغيره .

قيل وفيه أيضاً عموم ، من جهة كونه شاملا لمتعدد لا ينعصر . فليس أحد الطرفين وهو الخصوص ، أولى به من الطرف الآخر وهو العموم . بل جهة العموم أولى به من الطرف الآخر أو صنفاً آخر للحق به فى أولى به لأن الحرج فيها كلى بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به فى الحكم . فنسبة ذلك النوع أو الصنف الى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد ، نسبة بعم أفراد ذلك الجنس فى لحوق المرض أو السفر الى جميع أفراده . فإن ثبت الحكم فى بعضها ثبت فى البعض ؛ وإن سقط سقط فى البعض . وهذا متفق عليه بين الإمامين . فمسألتنا ينبغى أن يكون الأمر فيها كذلك

فان قيل: لعله يريد بذلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه عالماً. وهوم عام ؟ كالتراب الطحاب وشبه ذلك ، أو خاص كا إذا كان عدم الانفكاك خاصاً ببعض المياه . فإن حكم الأول ساقط لعمومه ، والثاني مختلف فيه لخصوصه . وكذلك اختلف في ماء البحر: هل هو طهور أم لا ؟ لأنه متغير خاص . وكالتغير بتفتت الأو اق في المياه خصوصا ففيه خلاف . والطلاق قبل النكاح إن كان عاماً سقط ، وإن كان خاصاً ففيه خلاف . كما اذا قال كل امرأة

⁽١) الدافة قوم من الا راب يردون المصر. وقد نهىءنالادخار حينذاك ليأكل هؤلاء القادمون منها

⁽٢) أى فحصوص مثل لحصوص فى هذه الا مثلة التى أشار اليها لايعقل هنا فى كلام ابن العربى ، فلا يمكن حمل الحصوص فى كلامه عليه وغرضه بكثرة الاحتمالات التى يطرقها ثم ينفيها أخذ السريق على ابن العربى فى جملته هذه

الموافقات ـ ج ۲ ـ م ۱۱

١٦٢ النوع النااثمقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الحادية عشرة)

أتُرُوجِها من بني فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل بكر أتزوجها أوكل ثيب وما أشبه ذلك فهي طالق . ومثله كل أمة اشتر يتها فهي حرة : هو بالنسبة الى قصد الوطء من الخاص (١) كما لو قال كل حرة أروحيها طالق؛ و بالنسمة الى قصد مطاق الملك من العام فيسقط . فإن قال فيه : كل أمة اشتريتها من السودان كان خاصا ، وجرى فيه الخلاف ، وأشباه ذلك من المسائل فالجواب أن هذا ممكن • وهو اقرب ما يؤخذ عليه كلامه ، إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار ، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحتق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة الى علم الفته (٢) ، لا بالسبة الى نظر الأصول. إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا . والنظر الأصولي يقتضي ما قال ؛ فإن الحرج العام هو الذي لاقدرة للانسان في الانفكاك عنه ؛ كالأمثلة المتقدمة ، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عام باطلاق . إلاأن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر و إن كان أخف ، إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، لاختلاف أحوال الناس في ذلك . وأيضاً فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، كذلك لا يطرد مع وجودها ، فكان مهذا الاعتبار ذا نظرين، فصارت الممألة ذات طرفين وواسطة : الطرف العام الذي لاانفكاك عنه في العادة الجارية. ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هذا الماء بالخل والزعفران ونحوه . وواسطة دائرة بين الطرفين ، هي محل نظر واجتهاد والله أعلم

⁽١) لأنله نـكاح غير الاماء. أما الملك فلا يكون لغير الامام. وقدعم الحرج بهذه الصيغة فوسع عليه باسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة ، فله أن يملك الا مام ولكز ليس له نـكاحهن ، عملا بالعموم في الاول ، والخصوص في الثاني

⁽۲) أى فالحلاف بالاعتبار وعدمه فى المذهبين يكون من الحلاف فى الفروع لافى الا صول. ولكن ابن العربى نقله على أنه خلاف فى الاصولكم هو صريح عباريه. يقول المؤلف: اذا ثبت هذا الحلاف الذى يعزوه ابن العربى الى المذهبين كان المراد به ما شرحه المؤلف فى هذا الوجه، وكان مقتضى القواعد الا صولية مصححا له لكن على أنه نظر فقهى لاأصولي

﴿ المالة النانية عشرة ﴾

الشريعة جارية في التكايف بقتضاها على الطريق الوسط الأعدل ، الآخد من الطرفين بقسط لاميل فيه ، الداخل تحب كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلا ، بل هو تكايف جارعلى موازنة تقتفى في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف العلاة ، والعيام ، والحج ، والجهاد ، والزكاة ، وغيرذلك مما شرع ابتدا ، على غير سبب ظاهر اقتفى ذلك ، أو لسبب يرجع الى عدم العلم بطريق العمل ؛ كقوله تعالى : (ويسألونك ماذا يُنفقون) ، (يسألونك عن الحمر والميسر) وأشباه ذلك .

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكاف ، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين ، كان التشريع رادًا إلى الوسط الأعدل ؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ، فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على مافيه صلاحه بحسب حاله وعادته ، وقوة مرضه وضعفه ؛ حتى إذا استقلت سحته هيأ له طريقاً في التدبير وسطاً لائقا به في جميع أحواله .

أو لاترى أن الله تعالىخاطب إلناس(١) في ابتداء التكليف خطابَ التعريف

(۱) الترتيب في ذاته صحيح وأنه تعالى بدأ بارشاد الخاق وإنارة عقولهم ، بالحقائة المتعلقة بخلقهم و بث النعم في هذا الوجود لا بحام، ولم يصل الى تكليفهم بعد أصل الايمان والسكليات التي سيشير اليها المؤلف في الكتاب عند السكلام على التكاليف المكية والمدنية بالا بعد بيانات وإرشادات واعدادات للعقول الى فهم هذه التكاليف و هذا مفهوم . ولكن غير المفهوم استشهاده بالا ية الا ولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية ، وكان يمكنه أن يجدما اشتملت عليه في آيات مكية ، كقوله تعالى في سورة غافر (الله الذي جعل لكم الا نعام لتركبوا منها ومنها تأكلون الح) وفي سورة الا نعام (وهو الذي أنزل من السهاء ما مأخر جنا به نبات كل شيء الح) وكالا ية الثانية التي ذكرها من سورة ابراه يم لا نها مكية . ثم قوله بعد (فلها عاندوا أقيمت عليهم البراهين القاطعة) أي وذلك في آيات مكية قوله بعد (فلها عاندوا أقيمت عليهم البراهين القاطعة) أي وذلك في آيات مكية

بما أنهم عليهم من الطيبات والمسالح، التي بنها في هذا الوجود لا جلهم، ولحصول منافعهم ومرافقهم التي يقوم بها عيشهم، وتكمل بها تصرفاتهم، كقوله تعالى: (الذي جَمَّل لكم الأرْضَ فِراشًا والسّماء بناء وأنزل مِن السماء ما فأخرج به مِن اللّم الله وقوله (الله الذي خَلَق السّموات والأرض وأنرل مِن المُرت في مِن اللّم الله ما فأخرج إلى من المحروق المروق الله الله الله المناف المحروق في المناف المحروب إلى قوله: و إن تعدّوا نعمة الله لا تحسوها) وقوله: (هو الذي أنزل من الساء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون) إلى آخر ماعد لهم من النعم ، ثم وعدوا على ذلك بالنعم بان آمنوا ، وبالعذاب إن تماد وا على ماهم عليه من الكفر . فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران ، وشكوا في صدق ماقيل له ، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ماقيل لهم وصحته . فلما لم يلتفتوا المها لرغبتهم في العاجلة اخبروا بحقيقها ، وأنها في الحقيقة كلاشي ، لا نها زائلة فانية . وضربت لهم الأمثال في ذلك ، كقوله تعالى : (إنما مثل الحياة الد نيا المب ولم وأي وقوله عليه أنوا لي مدورة الحياة الد نيا لعب ولم وأي وقوله على المؤول يقدون المياؤ الم الميان المواله الم الميان الما الم المواله المؤولة والم الما المالة المراق الم الميان المالة الموالة المراق الموالة والموالة والموالة والم المالة المراق الموالة الموالة المراق الموالة المراق الموالة المؤولة والموالة المراق المراق المراق المراق المراق الموالة المراق الموالة المراق الموالة المراق المراق

بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم مايقتضى الرغبة فى الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال فى طلبها ، أو نظراً (١) إلى هذا المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام: أيضا كما فى سورة ق ، افظر كتاب الفوائد لابن القيم فى الاستدلال بها على البعث وقدرة ألله ، وقوله (فلما لم يلتفتوا اليها أخبروا محقيقتها وضربت لهم الا مثال) كما فى الا تين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلها مدنى لما أضر بترتيبه . ولا ينافى هذا كله أن تكون هذه المعانى فى المواطن الثلاثة وجدت أيضا فى السور المدنية من باب التوكيد والتقرير . الا أنه يبقى المكلام فى أن هذه الا يات التى اختارها فى المعانى الثلاثة مرتبة فى النزول حسما جاء فى ترتيبه هو ، فعليك بمراجعة تواريخها فى النزول لمتعرف هل يتم له تقريره فى هذا الترتيب ؟

(١) يعنى وأنه مظنة لذلك كما أشار اليه سابقا

« إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عليكُم مَا يُفْتَح لَكُم مِن زَهَراتِ الدنيا ﴾ . (١) ولما (٢) لم يظهر ذلك ولامظنته قال تعالى : (قل مَن حَرَّمَ زِينَةَ الله الثي أَخْرَجَ لِعبادِهِ وَالطبّباتِ مِنَ الرَّزْق ؟ قُلْ هِي لِلّذِين آمَنُوا في الحياةِ الدُّنيا خَالِصة يَوْمَ القيامة) وقال: (يا أَيُّها الرُّسلُ كُلُوا مِنَ الطَّيباتِ واعْمَلُوا صالحاً) ووقع لا ها الأسلام النهبي عن الظل (٣) ، والوعيد فيه والتشديد ، وقال تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا ولم يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُمْ (٤) أُولئكُ لُم الأمن وَهُم مُهمتَدُون) . ولا قال عليه الصلاة والدلام : (٥) لا يَا لمَن خَان » وإذ كا عليهم ، إذ لا يسلم أحد من شيء منه ، ففسره عليه الصلاة والسلام لهم حين أخبروه ، بكذب وإخلاف وخيانة مختصة بأهل الكفر .

وَكَذَلِكَ لَمَّ (٢) نزل: ﴿ وَإِنْ تُبِدُوا مَانِي أَنفُسِكُم أَوْ تُحَفُّوه يُحَاسِبُكُم بِهِ اللهِ ﴾ الله) الآية! شق عليهم ، فنزل: ﴿ لا يُكلِّفُ اللهُ نَفساً إِلا وُسُعَهَا ﴾ . وقارَف

⁽١) حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين والنسائي

⁽٢) المرأد من كلام المؤلف في مثل هذا أنه قال هذا في مقام كذا ، وقال ذلك في مقام كذا ، والا من كلام المؤلف في مثل هذا الترتيب . والا فالحديث قاله صلى الله عليه وسلم على المنبر في المدينة ، والا ية في الاعراف وهي مكية ، وكذا الا ية الثانية في المؤمنون المكية

 ⁽٣) أى المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصى

⁽٤) المعروف أن الظلم في الا ية هو الشرك كاورد تفسيره في الحديث بآية (إن الشرك لظلم عظيم) ولو رجع قوله (شق ذلك عليهم) للا يقو الحديث وزاد كلمة (بظلم) قبل قوله (بكذب) لمكان جيدا، ويغيرهذا لايكون لذكر آية الظلم موقع . وفي الواقع هي والحديث بعدها من واد واحد ، في أنها لما نزلت شق عليهم ، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم ، حيث قالوا أينا لم يظلم ؟ أو نحوه ، والتفسير ان رد الى الطريق الاعدل (٥) رواه الشيخان والترمذي والنسائي . وسيأتي الحديث بطوله في المسألة السادسة من الفصل الثالث في مسائل الاوامر والنواهي (ج٣)

⁽٦) أخرجه مسلم عن أبي هريرة وهو حديث طويل

بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له ، فسئل فى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله : (قُلْ يا عبادى الذين أَسْرَ فوا على أنفسهم لا تقنطُوا من رَحمة الله)الآية ! ولما ذم الدنيا ومتاعها هم جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتاًوا و يتركوا النساء والذة والدنيا و ينقطموا إلى العبادة ، فرد ذلك عليهم رسول الله صلى الله علية وسلم وقال : « مَن رَغِبَ عَنْ سَنَّى فَلَيْسَ مِنَى » (١) ودعالا ناس بكثرة المل والولد بعد ما أنزل الله : (إنما أموالكم وأو لادُكم فتنة) والمال والولدهي الدنيا (٢) : وأقر الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها ، ولم يزهدهم ولا أمرهم بتركها ، إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه ، وحيث نظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك . وما سواه فلا .

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين فى الآخرة وأنهجزا، لأعمالهم، فنسب اليهم أعمالا وأضافها اليهم بقوله: (جَزاء بما كانوا يَعْمالون) وننى المنة به عليهم فى قوله: (فَلَهُم أُجْرُ عَيرُ مُنُون) (٢) فلما منوا بأعمالهم، قال تعالى: (يَمُنُون عَلَيكُم أَنْ أَسْلُوا .قلْ لا تَمُنواعلى إسلامَكُم ،بل الله يُمُنُ عليكم أَنْ هَذَا كُم للإ يمان إنْ كُنتم صادقين) فأثبت المنة عليهم على ما هو الأمر فى نفسه ، لا نه مقطع حق : وسلب (١) عنهم ما أضاف إلى الآخرين، بقوله: (أَنْ فَسَه ، لا نه مقطع حق : وسلب (١) عنهم ما أضاف إلى الآخرين، بقوله: (أَنْ

⁽۱) تقدم (ج ۱ ص ۳٤٢)

⁽٢) أي التي قد ذمها

⁽٣) جار على أن المعنى غير ممنون به . وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه غير مقطوع

⁽٤) فلم يضف العمل لهم . بل أضافه لنفسه ومن به عليهم بخلاف غيرهم فانه أضافه لهم وسلب المنة فيه عنهم

عَلَا كُمْ للإيمان) كذلك أيضاً أى فاولا الهداية لم يكن ما مننه به . وهذا يشبه في المهى القصود حديث شراع (١) الحرّة حين تنازع فيه الزبير ورجل من الأندار ه فقال عليه السلام (٢): « إستى يا زُبَيْرُ -- فأمره بالمروف -- وأ سل الله بالى جارك » فقال الرجل: أن كان ابن ممتك ؟ فتلوّن وجه رسول الله عليه وسلى ، ثم قال: « استى يا زُبَيْرُ حتى يرجم الماه إلى الجدر » واستوفى له حقه ، فقال الزبير: إن هذه الآية نزلت في ذلك: (فَارَ وربّك لا يُؤْمِنُونَ حَتَى يُحُكّمُوكَ مِنْ سَجَرَ بينهم) الآية

وهكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها

وعلى نحو من هذا الترتيب بجرى الطبيب الماهو: يعطى الغذاء ابتداء على ما بتديه الاعتدال في توافق مزاج المنتذى مع مزاج المذاء ، ويخبر من سأله عن بسنى المأكولات التي بجهالها المنتذى: أهو غذاء ، أم سم ، أم غير ذلك ؟ فإذا أصابته علم بانحراف بمض الأخلاط ، قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الحاب الآخر ، ليرجع إلى الاعتدال ، وهو الزاج الأصلى ، والصحة المطاه بة . وهذا غاية الرفق ، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه

فصل

فاذا نطرت في كلية شرعية فتأمّلُها تجدها حاملة على التوسط · فان رأيت ميلا الى جهة طرف من الأطراف ، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر .

فطرفُ التشديد — وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر ----يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين

(۱) الشراج :جمع شرجة بفتح فسكون وهي مسيل الماءمن الحرة إلى السهل . والحرة أرض ذات حجارة سود. وهي هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة (۲) أخرجه في التيسير عن الخسة

وعلى هذا ، إذا رأيت فى النقل من المعتبرين فى الدين من مال عن التوسط فاعلم أن ذلك مراعاة منه الطرف واقع أو متوقع فى الجهة الأخرى ؛ وعليه يجرى النظر فى الورع والزهد ، وأشباههما ، وما قابلها

والتوسط يعرف بالشرع . وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء ، كا في الإسرافوالإقتار في النفقات

النوع الرابع

في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ويشتمل على مسائل: ﴿ المسألة الأولى ﴾

المقصد الشرعى من وضع الشريعة إخراج المسكلف (١) عن داعية هواه ، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا ، كما هو عبد لله اضطرارًا

(۱) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة ، غير النوع الأول الذي قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلى . ولا تنافى بين القصدين ، انما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين ، حتى تميز المباحث الخاصة بكل منهما ،فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به ، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لهواه . وهكذا تجد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله ، وكذلك سائر الانواع بطريق الاستقراء التام

والدليل على ذلك أمور:

(أحدها) النص الصريح الدال على أن العباد خلقوا المتعبد لله ، والدخول تحت أمره ونهيه ؛ كقوله تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ والْإِنْسَ إِلاَّ لِيعَبْدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْمِنُونِ) وقوله تعالى . (وَأَلَرُ أَهْاكَ مِنْ أَرْقُكُ) وقوله : (يَا أَيُّهَا السَّلَةَ وَاصْطَبَرْ عَلَيْهَا لاَ نَسْأَلُكَ رِزْقاً نَحْنُ نَرْ زُقُكَ) وقوله : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ اللَّذِي خَلَقَكُم وَاللَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَقُونَ) . النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ اللَّذِي خَلَقَكُم وَاللَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُم تَقُونَ) . ثَمْ شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة كقوله تعالى : (لَيْسَ البُرِّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبِلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَوْرِ وَلِكِنَّ البَرِّ مَنْ آمَنَ — إلى قوله : وأُولِيكُ هُمُ المَّقُونَ) وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحام . وقوله وأوليكُ هُمُ المَّقُونَ) وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحكام . وقوله (وَاعْبُدُوا اللهُ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً) إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق ، و بتفاصيلها على العموم ، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في حميم الأحوال ، والانقياد إلى أحكامه على كل حال . وهو معني التعبد لله

(والمنانى) ما دل على ذم مخالفة هذا القصد: من النهى أو لا عن خالفة أمر الله ، وذم من أعرض عن الله ، وإيعادهم بالعذاب العاجل من المقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات ، والعذاب الآجل فى الدار الآخرة . وأصل ذلك اتباع الهوى والانقياد الى طاعة الأغراض العاجلة ، والشهوات الزائلة . فقد جعل الله اتباع الهوى مضادا للحق وعد قسيما له ؛ كما فى قوله تعالى : (يا دَاوُدُ إنَّا جَعلْناكَ خليفة فى الأرض ، فَاحْكم بَيْنَ الناسِ بِالحق ولا تَنَسع الهوى فيُضِلَّك عَنْ سبيلِ الله) الآية . وقال تعالى : (فأمًّا مَن طَعَى وآثر الحياة الدُّنيا فإنَّ عن الموى في النَّفس عن الموى في فقد حصر الأمر في شيئين : الوحى وهو الشريعة ، والهوى . فلا ثالث له في الموى المن خوب تعين الحق فى الوحى توجه المهوى

ضده . فاتباع الهوى مضاد العق . وقال تعالى : (أَفَرَ أَيْتَ مَن اتَّخَذَ إِلَهُهُ هُوَاهُ وَأَصَلَهُ اللهُ عَلَى عِلَم) وقال : (ولو اتَّبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومَن فِيهِن) وقال : (أُولَئك الذين طَبع الله على قُلُو بهم واتَّبعُوا أهواءهم) وقال : (أَفَمَنْ كَان على بَيْنَةُ مِن ربّه كَنْ زُيِّنَ له سوه عَملِه واتَّبعُوا أهواءهم) وقال : (أفَمَنْ كان على بَيْنَةُ مِن ربّه كَنْ زُيِّنَ له سوه عَملِه واتَّبعُوا أهواءهم) وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به في معرض الذم له ولتبعيه . وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال : ماذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه . فهذا كله واضح في أنقصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى ، والدخول عن التعبد للمولى

(والثالث) ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى ، والمشي مع الأغراض ؛ لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك ، الذي هو مضاد لتلك المصالح . وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة . ونذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته ، وسار حيث سارت به ؛ حتى إن من تقدم بمن لا شريعة له يتبعها ، أو كان له شريعة درست ، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي (١) . وما اتفقوا عليه الا لصحته عندهم ، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا ، من إقامة صلاح الدنيا . وهي التي يسمونها السياسة المدنية ، فهذا أمر قد توارد النقل والعقل علي صحته في الجلة ، وهو أظهر من أن يستدل عليه

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهى العباد وأغراضهم ؛ إذ لا تحلو أحكام الشرع من الحسة . أما الوجوب والتحريم فظاهر مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار ؛ إذ يقال له « افعل كذا » كان لك فيه غرض أم لا، و « لا تفعل كذا » كان لك فيه غرض أم لا، و « لا تفعل كذا » كان لك فيه غرض أم إلى و « العقل عندهم ، وقد إلى أى من يعد متبعا لهواه بحسب ما يؤدى اليه النظر العقلى عندهم ، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح

أم لا . فإن اتفق للمكلف فيه غرضٌ موافقٌ ، وهوَّى باعثُ على مقتفى الأمر أو النهي ، فبالعرض لا بالأصل . وأما سائر الأقسام - و إن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف — فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره ؛ فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره . ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون . فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار ، بل في رفعه مثلا ، كيف يقال إنه داخل تحت اختياره ؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلاني ممنوعاً ؛ حتى إنه لو وكل اليه مثلا تشريعُه لحرّمه ، كما يطرأ للمتنازعين في حق . وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله ، يودّ لو كان مطاوب الحصول ؛ حتى لو فرض جعلُ ذلك إليه لأوجبه . ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس ، فيحب الآن ما يكره غدا ، و بالعكس ؛ فلا يستنب في قضية حكم على الإطلاق . وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد ، فينخرم النظام بسبب فرض اتَّبَاعِ الْأَغْرَاضِ وَالْهُوى . فسبحان الذي أَنزل في كتابه : (وَلُو اتَّبُّمَ الْحُقُّ الْحَقُّ أَهُواءَهُم لفسدتِ السمواتُ والأرضُ ومَنفيهن). فإذاً إباحة المباح مثلالا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكاف ، إلامن حيث كان قضاء من الشارع . وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع ، وغرضه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعى لا بالا يرسال الطبيعي. وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عداً لله

فإن قيل : وضع الشرّ النُّع إما أن يكون عشًّا أو لحكمة . فالأول باطل باتفاق، وقد قال تعالى (أَفَسَبَتُم أَنَّمَا خَلَقْنَا كُم عَبِئًا (١) ؟) وقال : (وما خَلَقْنَا السمواتِ والأرضَ وما بينهُما باطلاً) (٢) (وماخلَقُنا السمواتوالأرضومابينهما لاعين .

(٢) الباطل مالا حكمة فيه. والا ية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب،

⁽١) أى بل لحكمة تقتضى تكليفكم وبعثكم للجزاء . فهي توبيخ للكفار على نغافلهم ، وارشاد الى أنالشريعة وضعت لحكمة ولو زادكلمة (الح) لكان أحسن، لان ظهور الاشارة تام في ثوله (وأنكم الينا لاترجعون)

م خَمَقُناهِ إلا بالحق) . وإن كان لحكة ومصاحة ، فالصلحة إماأن تكون راجعة إلى الله تعالى ، أو إلى العباد . ورجوعها إلى الله محال ، لا نه غنى ويستحيل عود المصالح إليه حسب تبين في علم الكلام . فلم يبقى إلارجوعها إلى العباد . وذلك مقتضى أغراضهم لأن كل عاقل إنما يطالب مصلحة نفه ، وما يوافق هواه في دنياه وأخراه . والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب في ضمن النكليف . فكيف ينفي أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم ؟ وأيضاً فقد تقدم بيان أن الشريعة حاءت على وفق أغراض العباد ، وثبتت لهم حظوظهم ، تفضلا من الله تعالى على ما يزعمه المهرلة . وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقا كان ما ينافيه باطلا

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سا أنها لمصالح العباد فهى عائدة عليهم بحسب أمر الشارع ، وعلى الحد الذى حده ، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم . ولذا كانت كابف الشرعية ثقيلة على النفوس . والحس والعادة والتجربة شاهدة بذلك . والنواهى مخرجة له عن دواعى طبعه ، واسترسال أغراضه ، حتى يأخذها لحد الشروع . وهذا هو المراد ، وهو عين مخالفة الأهوا، والأغراض . عالح التكليف عائدة على المكاف في العاجل والآجل فصحيح ، ولا يلزم ، أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع . ولا أن يكون متناولا لها . ون أن يناولها إياه الشرع . وهو ظاهر . وبه يتبين أن لا تعارض بين هذا . م وبين ما تقدم ؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبته . م وبين ما تقدم ؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبته .

ما يكون الا بعد شرع وبيان. والآية بعدها مثلها ، فان معنى اللعب واللهو مالا حكمة فيه . وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالا آيات ، فلا يقال ان الايات في أصل الحلق لا في وضع الشريعة

فصل

فإذا تقرر هذا انبني عليه قواعد:

(مها) أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق ، من غير التفات إلى الأمر أو النهى أو التخيير ، فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه لابد العمل من حامل يحمل عليه ، وداع يدعو إليه . فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل ، فليس إلا مقتصى الهوى والشهوة . وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق ، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة ، وتأمل حديث ابن مسمود فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة ، وتأمل حديث ابن مسمود رضى الله عنه في الموطأ : « إنك في زمان كثير فقهاؤ ، ، قليل قراؤ ، ، تحفظ فيه حدود القرآن ، وتضيع حروفه ، قليل من يسأل ، كثير من يُعطى ، يطياون فيه الصلاة و يقسرون فيه الخطبة ، يبد ، ون أعمالهم قبل أهوائهم (١٠) وسيأتى على الناس زمان قليل فقهاؤه ، كئير قراؤه ، تحفظ فيه حروف القرآن ، وتضيع حدوده كثير من يسأل ، قليل من يعطى ، يطياون فيه الخطبة و يقصرون الصلاة ، يبد ، ون فيه أهواءهم قبل أعمالهم »

فأما العبادات فكونها باطلة ظاهر. وأما العادات فذلك من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر والنهى ، فوجودها فى ذلك وعدمها سواء . وكذلك الإذن فى عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به ، كما تقدم فى كتاب الأحكام وفى هذا الكتاب

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهى أو التخيير فهوصحيح وحق؛

(١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه ، فاذن عملهم يحمل عليه شي. آخر غير الهوى ، وهو انقيادهم الى ما شرعه الله . أما هماهم فمرتبته متأخرة عن البد. في العمل ، فليسوا فيه متبعين للهوى . بخلاف الفريق الا خرالذى لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه ، فان المتغلب عليه في العمل هواه ، وشتان بين الفريقين

لأنهقدأبى به من طريقه الوضوع له ،ووافق فيه صاحبه قصد الشارع ، فكان كلد صواباً. وهو طاهر

وأما إن امترج فيه الأمران فكان معمولا بهما ، فالحكم للغالب (١) والسابق (١). فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بالقدم الناني ، وهو ماكان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة بالأن طلب الحظوظ والأغراض لاينافي وضع الشريعة من هذه الحية ، لأن الشريعة موضوعة أيضا لمصالح العباد ، فإذا جعل الحظ تابعاً فلا ضرر على العامل .

آلا أن هنا شرطا معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذي حصلً أو يحسلً به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض ، و إلافليس السابق فيه أمر الشارخ . و بيان هذا الشرط مذكور في موضهه

و إن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتبع، فهو لاحق بالقسم الأول.

وعلامة الفرق بين القده بين تحرسي قصد الشارع وعدم ذلك ، فيكل عمل شارك العامل فيه هواه فانظر ، فإن كف هواه ومقتضي شهوته عند نهي الشارع ، فالغالب والسابق لمنل هذا أمر الشارع . وهواه تبع . وإن لم يكف عند ورود النهي عليه ، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة ، وإذن الشارع تبع لاحكم له عنده . فواطى ، زوجته وهي طاهر ، محتمل أن يكون فيه تابعا لهواه ، أو لا ذن الشارع . فان حاضت فانكف دل على أن هواه تبع ، وإلا دل على أنه السابق .

قصل

(ومنها) أن اتباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء في ضمن المحمود؛ لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة، فيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفًا.

⁽۱) و (۲) أى الا توى في الحل على الفعل ، والذي سبق الى النفس منهما

أما أولا فانه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي ، لأنه مذاد لها .

وأما ثانياً فانه إذا انبع واعتيد، ربما أحدث النفس ضراوة وأنسا به ، حتى يسرى معها في أعمالها، ولا سما وهو مخلوق معها مادق بها في الأمشاج. فقد يكون مسبوقا بالامتثال الشرعى فيصير سابقاً له . و إذ صار سابقاً له صار العمل الامتثالي تبعاً له وفي حكمه ، فبسرعة ما يدير صاحبه إلى المخالفة. ودليل التجربة حاكم هنا وأما ثالنًا فان العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الالتاذاذ بما هو فيه ٠ والنعيم بما يجتنيه من نمرات الفهوم ، وانفتاح مغاليق العلوم . وربما أكرم ببعض الكرامات، أو وضع له القبول في الأرض فاعاش الناس إليه، وحلقوا عليه، وانتفعوا به ، وأُمُّوه لا غراضهم المتعلقة بدنياعم وأخراعم ، إلى غير ذلك بما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة ، من الصلاة ، والصوم ، وطلب العلم ، والخلوة للعبادة ، وسائر الملازمين لطرق الخير . فاذا دخل عليه ذلك كان للنفس؛ بهجة وأنس ، وغنى ولذة ، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من من ذلك . كما قال بعضهم « لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف » أو كما قال . وإذا كان كذلك فلعل النفس تزع (١) إلى مقدمات تلك النتأنج ، فتكون سابقة للأعمال . وهو باب السقوط عن تلك الرتبة ، والعياذ بالله . هـذا و إن كان الهوى في المحمود ليس بمذموم على الجلة ، فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق. ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين، وأخبار الفضلاء والصالحين. فلا حاجة إلى تقريره ههنا

(۱) وتشتد رغبتها فى القيام بالصلاة والصيام والخلوة للعبادة ليزداد أنسها وبهجتها ، ولذتها ونعيمها ، واكرامها بالكرامات وزيادة القبول فى الاثرض . وكل هذا هوى خالط المحمود من العمل لكنه قد يسبق الى النفس فيخسر صاحبه مرتبته

فصل

(ومنها) أن اتباع الهوى فى الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بهاعلى أغراضه، فتصير كالآلة المُعدة لاقتناص أغراضه ، كالمرائى يتخذالا عمال الصالحة سلما لما فى أيدى الناس، وبيان هذا ظاهر، ومن تتبع مآلات اتباع الهوى فى الشرعيات وجدمن المفاسد كثيراً. وقد تقدم فى كتاب الأحكام من هذا المدى جملة عند الكلام على الالتفات إلى السببات فى أسبابها، ولعل الفرق الضالة المذكورة فى الحديث أصل ابتداعها انباع أهوائها، دون توخى مقاصد الشرع

﴿ السألة الثانية ﴾

القاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة

(فأما المقاصد الأصلية) فه بى الى لا حظ فيها لله كلف، وهى الصروريات المعتبرة فى كل ملة . وإما قلنا إبها لا حظ فيها للعبد من حيث هى ضرورية ، لأبها قيام بمصالح عامة مطلقة ، لا تحتص محال دون حال ، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت . لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية ، و إلى ضرورية كفائية «فأما كونها عينية »فعلى كل مكاف فى نفسه فهو مأمور محفظ دينه (۱) اعتقاداً وعملاً ، ومحفظ دينه قياماً بضرورية حياته ، ومحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب

(۱) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لاحظ فيه للنفس من هذه الا مور الحسة . ففظ نفسه بألا يعرضها للهلاك كائن يقذف بنفسه في مهواة ، ودينه بأن يتعلم ما يدفع عن نفسه به الشبه التي تورد عليه مثلا ، وعقله بأن يمتنع عما يكون سببا في ذها به أو غيوبته بأى سبب من الا سباب ،ونسله بألا يضع شهوته الا حيث أحل الله حتى تحفظ ، وماله بألا يتلفه بحرق أو نحوه بما يوجب عدم الانتفاع به وبهذا يظهر توله (أنه لو فرض اختياره لغيرهذه الا مور لحجر عليه) . أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهكذا فهذا من النوع الثاني ، أي المقاصد التابعة التي فيها حظه ، وإن كان ضروريا أيضاكما سيأتي

من ربه اليه ، وبحفظ نسله التفاتاً الى بقاء عوضه فى عمارة هذه الدار ، ورعياً له عن وضعه فى مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة (١) بالرحمة على المخافق من مائه . و بحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة . و يدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف عده الأمور 'لحجر عليه ، ولحيل بينه و بين اختياره . فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ ، محكوماً عليه فى نفسه ؛ و إن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلى

« وأما كونها كفائية » فن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين ، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة الابها . إلا أن هذا القسم مكمل للاول ، فهو لاحق به في كونه ضروريا ؛ إذ لا يقوم العيني الا بالكفائي . وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ؛ فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا بعود عليه من جهته تخصيص ، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط ، و إلاصار عينياً ، بل بإقامة الوجود . وحقيقته أنه خليفة الله في عباده ، على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك ؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله ، فضلا عن أن يقوم بقيلة ، فضلا عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض . فيعل الله الخلق خلائف في إقامة الفرور بات العامة ، حتى قام الملك في الأرض

و يدلك على أن هذا المطلوب الكفائي مُعرِّى من الحظ شرعا أن القائمين به في ظاهر الا مر (٢) ممنوعون من استجلاب الحظوظ لا نفسهم بما قاموا به من (١) صفة للا نساب وقوله (بالرحمة) متعلق بالعاطفة أي الا نساب التي

من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والاحسان (٢) وانما قال في ظاهر الا مرلاً نه وإن لم يأخذ الا جرمن خصوص من ترافعوا

(٢) وابما قال في طاهر الا مراد له وإن ثم ياعد الا جرس صوص عالى الله ، فأنه يأخذه من بيت المال الذي يأتى دخله بمن تر افعوا ومن غيرهم ، الا أن هذا ليس كالا بحر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة ، فهو لا يؤثر في ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكما حقا رآه بين المتخاصمين ، كماهو ظاهر

المرافقات - ج ۲ - م ۱۲

ذلك. فلا يجوز لوال أن يأخذ أجرة بمن تولاهم على ولايته عليهم ، ولا لقاض أن يأخذ من المتفى عليه أوله أجرة على قضائه ، ولا لحا كم على حكمه ، ولا لمفت على فتواه ، ولا لحسن على إحسانه ، ولا لمقرض على قرضه ، ولا ما أشه ذلك من الأمور العامة التى للناس فيها مصلحة عامة . ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية ، لأن استجلاب المصلحة (۱) هذا مؤد الى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات ، وعلى هذا المسلك يجرى العدل في جميع الأمام ، ويصابح النظام . وعلى خلافه يجرى الجور في الأحكام ، وهدم قواعد الإسلام . وبالنظر فيه يتبين (۲) أن العبادات العينية لاتصح الاجارة عليها ، ولا قصد المعاوضة فيها ، ولا نيل مطاوب دنيوى بها ، وأن تركها سبب للعقاب والأدب ، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للحقو بة (۲) ، لأن في والأدب ، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للحقو بة (۲) ، لأن في

(وأما المقاصد النابعة) (على التي روعي فيها حظ المسكلف. فمن جهتها يحصل له مقتضى ماجبل عليه من نيل الشهوات ، والاستمتاع بالمباحات ، وسد

- (١) أى بأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه . يؤدى الى مفسدة عامة . هى الجور وعدم الاستقامة فى تأدية واجبات الولاية والقضاء ، من رعاية العدالة والنصفة ببن الناس ، والبعد عن تهمة التحيز
 - (٢) لاً نه مسلوب الحظ فيها ، وليس له الحنيرة في التخلي عنها
 - (٣) هدا إذا تمين النظر علَّى الشخص ، بوجه من وجوه التعين
- (٤) وهي التسببات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشي خاص منها . بل وكل الى اختياره أن يتعلق بما يميل اليه ، وتقوى منته عليه . فلم يلزم بالتجارة دونالصناعة ، ولا بالتعليم دونالزراعة ، وهكذا من ضروب التسببات التي لايسعها التفصيل . فهذه كالما مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها ، لا نها لا تقوم في الحارج إلا بها . ولو عدمت التابعة رأسا لم تتحقق الا صلية لتوقفها عليها . وفرق آخر ، وهو أن الا صلية واجبة والتابعة مباحة (أي بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من الماح) وسيأتي له في المسألة الثالية عدها من الضروريات أيضا كالمقاصد الا صلية الماح

الحلات وذلك أن حكمة الحكيم الخمير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنمايساج ويستمر بدواع من قبل الانسان محمله على اكتساب ما محتاج اليه هو وغيره . فاق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش ، ليحركه ذلك الباعث الى التسبب في سد هذه الخلة بما أكنه وكذلك خلق له الشهوة الى النساء ، لتحركه الى اكتساب الأسباب الموصلة اليها . وكذلك خلق له الاستفرار بالحر والبرد والطوارق العارضة ، فكان ذلك داعية الى اكتساب اللباس والسكن . ثم خلق المجنة والنار ، وأرسل الرسل مبينة أن الاستقرار ليس ههنا ، وأنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى ، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك ، لكنها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع الى ماحده الشارع ، أو بالخروج عنه . فأخذ المكلف في استعمال الأمور الموصلة الى تلك الأغراض . ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده ، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور ، فطلب التعاون بغيره ، فصل الانتفاع للمجموع على منع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره ، فحصل الانتفاع للمجموع ، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه .

هن هذه الحهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكماة لها . واو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ ، أو لكلف بها مع ساب الدواعى المجبول عليها ؛ لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة ، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحاً لا بمنوعا ، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة ، وأجرى على الدوام بما يعد العبد مصلحة (رائله يعلم وأنتم لا لا لاعلمون) ولو شاء لمنعنافي الاكتساب الأخروى القصد الى الحظوظ ، فإنه المالك وله الحجة البالغة ، ولكنه رعبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعد حظى لنا من ذلك حظوظاً كثيرة نتمتع بها في طريق ما كلفنا به . فهذا اللحظ قيل إن هذه المقاصد توابع و إن تلك هي الأصول . فالقسم الأول . في قتضيه لطف المالك بالعبيد

﴿ السألة الثالثة ﴾

قد تحصّل إذاً أن الضروريات ضربان :

«أحدها» ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود ؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله ، في الاقتيات ، واتخاذ الكن (١) ، والمسكن ، واللباس ، وما يلحق بها من المتمات ؛ كالبيوع ، والاجارات ، والأنكحة ، وغيرها من وجوه للا كتساب التي تقوم بها الهياكل الانسانية

« والثانى » ما ليس فيه حظ عاجل مقصود (٢) ، كان من فروض الأعيان كالعبادات (٦) البدنية والمالية: من الطهارة ، والصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، وماأشبه ذلك ؛ أو منفروض الكفايات ، كالولايات العامة : من الخلافة، والوزارة ، والنقابة ، والعرافة ، والقضاء ، وإمامة الصاوات ، والجهاد ، والتعليم ، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا نُوض عدمها أو ترك الناس لها انخر م النظام

فأما الأول فلما كان للانسان فيه حظ عاجل ، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج اليه ، وكان ذلك الداعى قويا جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك ، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه (٤) ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجلة مطاوباً طلب الندب لاطلب الوجوب . بل كثيراً مايأتى في معرض

⁽١) أي الزوجة

⁽۲) انماقال (مقصود) لائن فىفروض الكفاية كالولاية ــ حظا عاجلا ، كعزة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للا مر ، وهكذا نما سيأنىله ، الا أنه غيرمقصود شرعا ، بل منهي عنه أشد النهى. وسيأتى له تفسير الحظ المقصود بعد

⁽٣) وكغير العبادات ، من سائر الصروريات التي ليسفيها حظ عاجل ، كما تقدم اصاحه

⁽٤) أما ُبالنسبة الى غيره كالاقارب والزوجات مما لم يكن الدّاعى النفس فيه قويا فسيأتى أن الشارع يوجبه

الأباحة ، كقوله : (وأحّل الله البيع) ، (فارَدَا قُضِيَتِ الصلاة فانْ تَشْرُوا في الأرْض وَابْتَغُوا مِن فَصْلِ الله) ، (ليس عَليكم جُناح أن تَسْتَفُوا فَسَلاً مِن رَبِّهُ الله الله التي أُخْرَج لعباده والطيبات مِن الرَّزْق) رَبِّهُ الله التي أُخْرَج لعباده والطيبات مِن الرَّزْق) (كأوا مِن طيبات مَارَزَقْناكم) وما أشبه ذلك ، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك ، لأثموا ؛ (١) لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والا كتساب فهذا من الشارع كالحوالة على مافي الجبلة من الداعي الباعث على الا كتساب حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشم عينا أو كفاية ؛ كما لو فرض هذا في نفقة الزوجات والأقارب (٢) ، وما أشبه ذلك ،

فالحاصل أن هذا الضرب قسمان: «قسم » يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة ، « وقسم » يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير ، كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد ، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة ، كالإجارات والسكراء والتجارة وسائر وجوه العنائع والاكتسابات . فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير. خدمة دائرة بين الحلق ، كدمة بعض أعضاء الأنسان بعضا حتى تحصل المصلحة للجميع

ويتأكد الطلب فيا فيه حظ الغير ، على طلب حظ النفس المباشر . وهذه حكمة بالغة . ولما كان النظرهكذا ، وكانتجهة الداعى كالمتروكة (٢) إلى مايقتضيه وكان ما يناقض الداعى ليس له خادم (١) ، بل هو على الضد من ذلك ، أكدت

⁽١) قد يقال: اذا يكونواجبا كفائيا، والالاختل حد الاحكام الخسة. الا أن يقال: انهذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكلكا تقدم في الاحكام، فيصح التأثيم بترك الكل مع كونه مندوبا بالجزء

⁽٢) فالتكسب لنفقة هؤلا. واجب

⁽٣) فلم توجب، بل ندب اليها، أو ذكرت في معرض الاباحة

⁽٤) أي لما كان الداعي هو المتسلط وحده على الانسان، يدعوه الى طلب

جهة الكف هنا بالزجر والتأديب فى الدنيا ، والإيعاد بالنار فى الآخرة ، كالنهى عن قتل النفس ، والزنى ، والجر ، وأكل الربا ، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل ، والسرقة، وأشباه ذلك ؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودره مفسدته يستدعى الدخول فى هذه الأشياء

وعلى هذا الحد حرى الرسم الشرعى فى قسم الكفاية من (الضرب الثانى) أو أكثر أواعه ، فإن عز السلطان ، وشرف الولايات ، ونحوة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، مما حبل الإنسان على حبه . فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب ، بل جاء ذلك مقيداً بالشروط المتوقع خلافها ، وأكد النظر فى مخالفة الداعى . فجاء كثير من الآيات والأحاديث فى النهى عما تنزع إليه النفس فيها : كقوله تعالى : (ياد او دُ إنا جَعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تدبع الموى فيعلماك عن سبيل الله) الى آخرها . وفى الحديث : الناس بالحق ولا تدبع الموى فيعلماك عن سبيل الله) الى آخرها . وفى الحديث : قال . (١) وجاء النهى عن غلول الأمراء ، وعن عدم النصح فى الإمارة (٢) ، لما كان هذا كله على خلاف الداعى من النفس . ولم يكن هذا كله دليلاً على عدم الوجوب فى الأصل ؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها فى مصالح الخلق من أوجب الوجوب فى الأصل ؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها فى مصالح الخلق من أوجب

المصلحة ودر المفسدة من أى طريق كان، وكان مايناقض الداعى ــ وهو مايقتضى عدم الدخول فى طلب مصلحته ودر مفسدته ــ ليس له منجهة للطبع ما يخدمه ويعين عليه، صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعى بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعى فى كل شى ، ليقف عند حد عدم المساس يحقوق الغير

(۱) لفظ الحديث (ياعبد الرحمن بن سمرة لاتسأل الامارة فانك إن أعطيتها عن مسألة وكلت اليها وان أعطيتها عن غير مسألة أعست عليها) وقد تقدم (ج۱ – ص ۱۷۷) أما الاستشراف فذكور في حديث عمر في أخذ المال فراجعه (۲) كحديث (ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه الا لم ير ح رائحة الجنة)

وأما قسم الأعيان فلمًّا لم يكن فيه حظ عاجل مقصود ، أَكُدالقصد إلى فعله بالايجاب، ونفيه بالتحريم ، وأقيمتعليه العقو باتالدنيوية . وأعني بالحظ المقصود مَا كَانَ مَقْصُودَ الشَّارِعِ بُوضِعِهِ السِّبِ ؛ فإنا نعلم أنَّ الشَّادِعِ شَرِعِ الصَّلاةِ وغيرها من العبادات لالنَّحمد عليها ، ولالننال بهافي الدنيا شرفا وعزاً أو شيئاً من حطامها فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات ؛ بل هي خالصة لله رب العالمين ﴿ أَلا يُلُّهِ الدِّينِ الحالص) وهكذا شرعت أعمال الكفاية لالينال بها عز السلطان ، ونخوة الولاية وشرف الأمر والنهى ، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع ، فإن عز المتق لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر . وكذلك ظهور العزة في الولايات موجود معامِم ثابت شرعاً من حيث يأتى تبعاً للعمل المكلف به . وهكذا القيام بمصالح الولاة من حيث لا يقدح في عدالتهم (١) حسم حده الشارع غير منكر ولا ممنوع ، بل هو مطلوب متأكد . فكما يجب على الوالى القيام بمصالح العامة ، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم ان احتاج الى ذلك . وقد قال تعالى : ﴿ وَأَمْرُ أَهَاكَ ـَ بالصلاةِ واصْطَبَرْ عليهَا . لانَسْأَلُكَ رزقاً . نحنْ نَرْزْقكَ) الآية . وقال : (ومَنْ يتَّقِ اللَّهَ يجعلُ لهُ مخرَجاً ويَرْ زُنُّهُ مِنْ حيثُ لا يَحْتَسِب) وفي الحديث « مَن طَلَبَ العِلْمِ تَكَفَّلُ اللهُ برِ رقِه » (٣) الى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكاف مِعْوق الله ، سبب لإنجاز ما عند الله من الرزق

فصل

فقد تحمل من هذا أن ماليس فيه للمكاف حظ بالقصد الأول يحمل له فيه

(۱) بأن يكون ذلكمن بيت المال الابالرشوة . ولابهدايا الخصوم ، ولانأجرمنهم (۲) تمامه: (من حيث لايحتسب) رواه فى الجامع الصغير عن الخطيب وإسناده ضعيف

حظه بالقصد الثابي من الشارع. وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه (١) العمل المبرأ من الحط

(وبيان ذلك في الأول) ماثبت في الشريعة أولا من حظ نفسه وماله ، وما ورا اذلك من احترام أهل التقوى والفضل والددالة ، وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات و إقامة المعالم الدينية وغير ذلك ، زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات لهم ، ووضع القبول لهم في الأرض ، حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم ، وما يخصون به من انشراح الصدور ، وتنوير القلوب ، وإجابة الدعوات ، والإتحاف بأنواع الكرامات ، وأعظم من ذلك ما في الحديث مسنداً الى رب العزة : « مَن آذَى لى وَلياً فقد بار زني بالحاربة » (٢)

وأيضاً فاذا كان من هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأموره الخاصة به ، في القيام بمصالحه ونيل حظوظه ، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك و يتكلفوا له بما يفرّغ باله للنظر في مصالحهم ، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم ، الى ما أشبه ذلك مما هو راجع الى نيل حظه على الخصوص . فأنت تراه لايعرى عن نيل حظوظه الدنيوية ، في طريق تجرده عن حظوظه . وماله في الآخرة من النعم أعظم

وأما الثانى) فإن اكتساب الانسان لضرور ياته فى ضمن قصده إلى المباحات. التى يتنم بها ظاهر ، فإن أكل المستلذات ، ولباس اللينات ، وركوب الفارهات ونكاح الجيلات ، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة . وقدمر أن إقامة الحياة — من حيث هو ضرورى _ لاحظ فيه

(١) أى يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذى جعل ممالاحظ فيه ،كاقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها ، فالقسم الذى فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذى لاحظ فيه

(٢) رواه في الجامع الصغير عن البخاري بلفظ : (منعادي لي وليافقدآذته الحرب)

وأيضاً فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والاجارات وغير ذلك ماهو معاملة بين الخلق، قياماً بمصالح الغير، (1) وإن كان في طريق الحظ. فليس فيه — من حيث هو — حظ له يعود عليه منه غرض، إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه. و كونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً في نفسه. وهكذا نفقته على أولادم وزوجته ، وسائر من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل و غير عاقل ، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطاوب. والله أعلم

فصل

وإذا نظر ناإلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكاف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام

« قسم » لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال · وذلك الولايات المامة والمناصب العامة للمصالح العامة

« وقسم » اعتبر فيه ذلك . وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الانسان في نفسه ، كالصناعات والحرف العادية كلها . وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الانسان واستجلابه حظه في خاصة نفسه ، وإنما كان استحلاب المصلحة العامة فيه بالعرض

و « قسم » يتوسط بينهما ، فيتجاذبه قصد الحظ ولحظ الأمر الذي لاحظ فيه . وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحض في العموم وليست خاصة . ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات ، والأذان ، وما أشبه ذلك . فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ . ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالانسان في الاكتساب يدخلها الحظ ، ولا تناقض في هذا ، فإن جهة الأمر بلاحظ غير وجه الحظ ، فيؤمر انتداباً أن يقوم به

⁽١) أى فكما أن فيه الضرورىالعيني

لالحلاً ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة ، حين لا يكون ثم فائم بالانتداب . وأصل ذلك في والى مال اليتيم قوله تعالى : (ومَن كانَ غَنياً فليستَعْفَفْ ومن كان فقيراً فأيا كل بالمعروف) وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية ، وتعليم العلوم على تنوعها . ففي ذلك ما يوضح هذا القسم

﴿ المالة الرابعة (١) ﴾

ما فيه حظ العبد محضاً — من المأذون فيه — يتآتى تخليصه من الحظ ، فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً ، فإ نه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به . فإ ذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد ، صار مجرداً من الحظ . كما أنه إذا لبى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه ، تجرد عن الحظ . وإذا تجرد من الحظ ساوى (٢) مالا عوض عليه شرعاً ، من القسم الأول الذي لاحظ فيه للمكلف

و إذا كان كذلك فهل يلحق مه في الحكم لمَّا صار ملحقًا به في القصد ؟ هذا

⁽۱) انقلت إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هذه المشألة ويضمها الى مسائل القسم الثانى من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه ، ولا يدرجها فى مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف، لا نها ترجع الى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف ، ثم يكون النظر فى أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكمما كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيا ولى عليه ؛ أم يبق حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيا تحت يده ؛ قلنا : بل المقصود من المسألة هذا الا نحير ، وهو الوجهان من النطر ، فانهما أنسب بمقام النوع الرابع الذى نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثانى الاتى . وأما أول المسألة فقدمة فقط

⁽٢) أي في القصد

مما ينظر فيه . ويحتمل وجهين ^(١) من النظر :

والمعدد المناقد صارعين القسم الأول بالقصد، وهو القيام بعبادة من العبادات عندية المخط هناقد صارعين القسم الأول بالقصد، وهو القيام بعبادة من العبادات عندية بالخلق في إصلاح أقواتهم ومعايشهم، أو (٢) صار صاحبه على حط من منافع الخاق يشبه الخزّان على أموال بيوت الأموال والعال في أموال الحلق . فكما لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضًا على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به ، كذلك ههنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت ما تعبد به ، كذلك همنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت يده ، كا يقتطع الوالى ما محتاح اليه من تحت يده بالمعروف . وما سوى ذلك ببذله من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك ، أو (٣) يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير ، لأنه لما صار كالوكيل على

- (۱) ظاهر كلامه هنا أن كلا من الوجهين جار بعد تسليم الحلوص من الحظ، وأن هذا أمر لانزاع فه . إنما البحث فى أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل فى قسم ما لاحظ فيه . أى فلا يأخذ عوضا ويكون كقسم مالاحظ فيه بنوعيه العينى والكفائى ؟ هذا هو ظاهر كلامه وجعله الاستفهام خاصا بمسألة الالحاق فى الحسكم فكا نه سلم جميع ماقبل الاستفهام، مع أنه سيقول فى تقرير الوجه الثانى (فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ) وقال أيضا (إذا ثبت هذا تبينأن هذا القسم لايساوى الائول فى امتناع الحظوظ جملة) وقد كان هذا مسلما فى صدر المسألة ولم يدخل فيه شكا و لا استفهاما، مع أنه بمقتضى تقريره الا تى يكون هذا بل وما قبله من قوله (تجرد عن الحظ) كل هذا يايق به أن يدرج فى موضوع النظر
- (٢) لعل التنويع إشارة الى النوعين السابقين فيما لاحظ فيه . وتقدم أنهما إما عبادة بدنيةأو مالية . وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين. ويدل عليه قوله : (على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به)
- (٣) لعام واو عطف على بقتطعه إذ هما قسم واحدكما سيجى.له. نعم قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته، ولكن هذا ليس بمراد بدلبل السباق واللحاق

غيره والفتم عصالحه عد نفسه مثل ذلك الغير ، لأنها نفس مطلوب إحياؤها على الجلة

ومثل هذا محكى الترامه عن كثير من الفضلاء ، بل هو محكى عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فانهم كانوا فى الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لا نواع الاكتساب ، لكن لا ليدخروا لا نفسهم ، ولا ليحتجنوا أموالهم، بل لينفقوها فى سبيل الخيرات ، ومكارم الا خلاق ، وماندب الشرع اليه ، وماحسنته العوائد الشرعية . فكانوا فى أموالهم كانولاة على بيوت الأموال . وهم فى كل ذلك على درجات حسما تنصه أخبارهم . فهذا وجه يقتضى أنهم لما صاروا عاماين . لغير حظ ، عاماوا هذه الأعمال معاملة مالاحظ فيه ألبتة

ويدل على أنهذا مراعى على الجلة (١) -- وإن قلنا بثبوت الحظ -- أنَّ طلب الانسان لحظه حيث أذن له لابد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين ، فإنَّ الحمه إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية ، وانتفاء الموانع الشرعية ، لا سباب الشرعية على الاطلاق والعموم ، وهذا كله لاحظ فيه للمكلف هو مطلوب به ، فقد خرج في نفسه عن مقتضى حظه . ثم إن معاملة طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به من الإحسان اليه في المعاملة ، والسامحة كيال والميزان ، والنصيحة على الإطلاق ، وترك الغش كله ، وترك المفابنة بتجاوز الحد المشروع ، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً ن طريقاً إلى الإثم والعدوان ، الى غير ذلك من الأمور التي لا تعود على بحظه بحظ أصلا . فقد آل الأمر في طاب الحظ الى عدم الحظ (٢)

أى أن مافيه حظ عومل معاملة مالاحظ فيه على الجملة ، لاالتفصيل ، لا نه

 فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة ، حتى أن الحظ الباقى له بعدها اضمحل بجانبها
 رصار مغمورا فى ثناياها

 (٢) أى على الجملة

هذا والانسان بعد في طلب حظه قصداً . فكيف إذا تجرد عن حظه في أعماله ؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحرى (١) المشروع في الأعمال ، لابالنسة إلى العبادات ولا إلى المادات ، وهو مجمع عليه ، فكذلك فيما صار بالقدد كذلك وأيضاً فإن فرض هذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ . واذا كان كذلك فهي (٢) داخلة في حكم مالا يتم الواجب إلا به . فإن ثبت أنه مدالوب بما يقتضى سلب الحظ (٢) ، فهو مطاوب بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به ، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا . فيكمه على الجملة لا يعدو أن يكون حكم ماليس فيه حظ ألبتة . وهذا (١) ظاهر . فالشارع قد طاب الندميجة ، ثلا طلباً

(١) أي على فعل مالاحظ فيه بقسميه

(٢) أى المسألة داخلة فى نظير (ما لايتم الخ) يعنى ولا يتم كونه مساوب الحظ إلا إذا أخذ حكم مالاحظ فيه

(٣) أى مطلوب بتخليص العمل لله ، فلا يتم ذلك إلا اذا أخذ حكم ما لاحدال فيه ابتدا م ، وهو القسم العبادى وقسم الولاية العامة الا نه اذا كان حرا في تصرفاته المللية وغيرها فلا يكون مسلوب الحظ ويبق الكلام في قوله (سواء أقانا أنه مطلوب شرعا أم لا) فانه إذا لم يكن الطلب شرعيا ولو من باب المكارم ومحاسن الشيم ، فلا وجه للبحث برمته ، لاأن الغرض أنه اذا خلص الانسان قصده في الاعمال ذات الحظ . وأخذها على أنها امتثال صرف أو نيل هدية الله فهل يطلب منه أن يكون كن يعمل في القسم الثاني وهو ما لاحظ فيه فلا يأخذ إلاما يكفيه من ماله.أو أنه مع هذا يبق حرا في المال وغيره يدخر منه وينفق حسما يراه فاذا لم يكن الكلام في الطلب الشرعي ضاع البحث وصار بما لا محسل له وسيأتي له في آخر المسألة أن ذلك بالزامهم لا نفسهم لا بالاوم الشرعي الواجب ابتدا ، أي فهو حال شرعي ومقبول شرعا وان لم يكن بتكليف الشارع

(٤) راجع للمقيس عليه وهو مالاحظ فيه ابتداء يريد بهبيانه وضربالا مثال له وليس غرضه ييان المدعى المقيس بضرب الامثال له ، وإن كان هذا هو الذى كان منظرا تتميا للوجه الا ول من النظر. ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لا كثر من ضرب الا مثال بأعمال بعض الصحابة ، وسيأتى أنها معارضة بأفعالهم أيضا في نفس باب الا موال وادخارها

جازما بحيث جعله الشارع عمدة الدين ، بقوله صلى الله عليه وسلم: « الدّين النّسيحة » (۱) وتوعد على تركفى مواضع . فلو فرضنا توقفها على العوض أو حظ عاجل ، لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح ، وذلك يؤدى الى أن لا يكون طلبها جازما . وأيضاً الإيثار مندوب اليه ممدوح فاعله . فكونه معمولا به على عوض لا يتصور أن أن يكون إيثاراً ، لأن معنى الايثار تقديم حط الغير على حظ النفس . وذلك لا يكون مع طلب العوض الماجل ، وهكذا سائر المعالموبات العادية والعبادية فهذا وجه نظرى في السألة يمكن القول بقتضاه سائر المعالموبات العادية والعبادية فهذا وجه نظرى في السألة يمكن القول بقتضاه

والوجه الثانى من أن يقال إنه يرجع فى الحكم إلى أصله من الحظ ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه فى عمله ، وجعله المقدم على غيره ؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائعاً ، وكان له أن يدخره لنفسه ، أو يبذله لمصحلة نفسه فى الدنيا أو فى الآخرة . فهى هدية الله اليه ، فكيف لايقبلها ؟ وهو و إن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع ، فاعا أخذ ما جعل له فيه حظ ، ومن حيث جعل له ، و بالقصد الذى أبيح له القصد اليه . وأيضا (٢) فالحدود الشرعية و إن لم يكن له فى العمل بمقتضاها حظ ، فهى وسياة وطريق الى حظه ، فكم المقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هذه المسألة ، من أخذ الانسان ما ليس

⁽۱) رواه البخارى فى التاريخ عن ثوبان ، والبزار عن ابن عمر باسناد صحيح (الجامع الصغير)

⁽٢) رد لقوله فى الوجه السابق: (إن طلب مافيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التى لاحظ فيها)، فينتنى أن يكون فيه الحظ، فيرد عليه هنا بأن هذه الحدود ان هي إلا وسيلة الى حصول حظه، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة، ألا ترى أن مافيه حظ الشخص بالقصد الاول، كا نواع الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فها الى غرضه الا بطريق نفع الغير، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان في طريقها من مصلحة الغير، وعد مما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض.

له فى العمل به حظ لا نه وسيلة (١) الى حظه كالمعاوضات . فكذلك لا يحكم هنا الدأذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به اليه

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيراً يدخرون الأموال لمصالح أغسهم ، و يأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون اليه في أنفسهم خاصة ، ثم يرجعون الى عبادة ربهم ، حتى إذا نفد ما اكتسبوه عادوا الى الاكتساب ، ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه (٢)، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم ، و إن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التعنف والقيام بالعبادة ، فذلك لايخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم

وما ذكر أولا عن السلف الصالح ليس بمتعين في تقدم با لمسحة حمله على أن المقصر د بدلك التصرف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم ؛ فيعملون فى دنياهم على حسب ما يسعرم من الحظوظ ، و يعملون فى أخراهم كذلك . فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ . وهو المطلوب . و إنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة مماحد الشارع ، من غير تعديقع فى طريقها .

وأيضا فإيما حُدَّ الحدود في طريق الحظ ، أن لا يخل الانسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك الى مصلحة نفسه (٢) فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجرى المصالح على أقوم سبيل ، بالنسبة الى كل أحد في نفسه . ولذلك قال تعالى : (مَنْ عَمَلَ صالِحاً فَلَنَفْسِه وَمَن أساء فَعَلَيْها) وذلك عام في أعمال الدنياوالآخرة .

(١) وانكان مما فيه مصلحة الغير. الا انها جايت بطريق العرض، فلم يأخذ المقصد حكم هذه الوسيلة

(٢) أي الذي شرحه فيما سبق، ودلل عليه بعدل الصحابة

(٣) لان الاخلال بمصاحة الغير مو دبالاخلال على مصاحة النفس ، بسبب العقوبات والزواجر وقيم المتلفات . وغير ها من المصائب والنوارل التي تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات . وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازى المعتدى بمثل ما اعتدى ، فالاخلال بمصاحة الغير يعود بالاخلال على مصاحة النفس

وقال: (هُنْ نَكَتْ فَإِنَمَا يَهَكُثْ عَلَى أَفْسِهِ) وَفَى أَخْبَارِ النَّبِي صَلَى الله عليه وسلم بعد ذكر الطلم وتحرينه: وأعبادى إنما هِي أعمالُكُم أحصيها لسكم ثم أوفييكم إياها ع⁽¹⁾ ولا يختص مثل هذا بالآخرة دون الدنيا ، ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذاو به القوله: (وما أصابكم من مصيبة فيما كسبَتْ أيديكم) وقال: (هُن اعتدى عليكم)

والأدلة على هذا تفوت الحصر . فالإنسان لاينفك عن طلبه حظه فى هذه الأمور التى هى طريق الى نيل حظه . و إذا ثبت هذا تبينأن هذا القسم لايساوى الأول فى امتناع الحطوظ العاجله جملة .

وقد يمكن الجمع بين الطريقين؛ وذلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب:

(منهم) من لابأخدها إلا بغير تسببه (٢): فيعمل العمل أو يكتسب الثيء فيكون فيه وكيلا على التفرقة على خلق الله بحسب ماقدر ، ولا يدخر لنفسه من ذلك على من ذلك حظاً لنفسه من الحظوظ ، إما لعدم تذكره لنفسه ، لاطراح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى ، و إما قوة يقين بالله ، لأنه عالم به و بيده ملكوت السموات والأرض ، وهو حسبه فلا يخيبه ، أو عدم التفات الى خظه ، يقينا بأن رزقه على الله ، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه ، أو أنفة من الالتفات الى حظه مع حق الله تعالى ، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال . وفي مثل هؤلاء جا ، : (ويؤثر ون على أنفسيهم ولو كان بهم خصاصة)

⁽۱) رواه مسلم

⁽٢) أى أنه لأيأخذ شيئاً جاء بتسببه ، بل يجعل ذلك لغيره ، فكلما سيق إليه بالتسبب يجعله للخلق. فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليده من ذلك من محض الفضل ، وأنه كوكيل على تصريفه فقط وليس لهمنه شي.وهذه أعلى المراتب. وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج ، وهو أقل من هذا

وقد نقل عن عائشة رضى الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بمال في غرارتين - فال الراوى أراه نمانين ومائة ألف - فدعت بطبق ، وهي يومئذ سائمة ، فجعلت نقسه بين الناس ، فأمست وما عندها من ذلك درهم ، فلما أمست قالت : « بإجارية هلم أفطري » فجاءتها بخبر و زيت ، فقيل لها : أما استطعت فيا قسمت أن تشترى بدرهم لحا تفطرين عليه ؟ فقالت : لاتعنيني ! لو كنت ذكر تني انعلت . وخرس مالك أن مكينا سأل عائشة وهي صائمة ، وليس في بيتها إلا رغيف ، فقالت لمولاة لها : أعطيه اياه . فقالت ليس لك ما تفطرين عليه . فقالت : أعطيه اياه . فقالت اليس لك ما تفطرين عليه . فقالت : أعطيه شاة و كفنها ، فدعتني عائشة فقالت : كلى من هذا . هذا خير من قرصك . وروى شاة و كفنها ، فدعتني عائشة فقالت : كلى من هذا . هذا خير من قرصك . وروى عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهي ترقع نو بها ؛ وباعت مالها بمائة ألف وقسمته م أفطرت على خبر الشعير . وهذا يشبه الوالى على بعض المملكة ، فلا يأخذ على هذا المقام بما تقدم ؛ فإن صاحبه يرى تدبيره لنفسه . ولا اعتراض على هذا المقام بما تقدم ؛ فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيراً من تدبيره لنفسه . فإذا دبر لنفسه الخط عن رتبته الى ماهو دونها . وهؤلاء هم أرباب الأحوال . فإذا دبر لنفسه الإدا دبر لنفسه الإدا دبر لنفسه الإدا لا له الم المالي الأحوال المناه المناه العالم المناه المناه

(ومنهم) من بعد نفسه كالموكيل على مال اليتيم ؛ إن استفى استعف ، وان احتاج أكل بالمعروف. وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم فى منافعه فقد يكون فى الحال غنياً عنه ، فينفقه حيث يجب الانفاق ، ويمسكه حيث يجب الامساك ، وان احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له ، منغير إسراف ولا إقتار . وهذا أيضا براءة من الحظوظ فى ذلك الاكتساب ، فإنه لوأخذ بحظه لحابى نفسه دون غيره ، وهو لم يفعل ، بل جعل نفسه كا حاد الخلق . فكا نه قساً م فى الخلق بعد نفسه واحدا منهم

(۱) لعل الا صل (مالا یهدی لنا) أی أهدی لنا شیئاً ما جرت العادة أن یهدی لنا شیئاً ما جرت العادة أن یهدی لنامثله فی عظیه و قوله (شاة) بدل من ما للموافقات – ۲ – ۱۳۸

وفى الصحيح عن أبى موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إِنَ الْأُ سَعْرِيْنِ إِذَا أَرْمَاوا فى الغز و أَوْ قَلَ طَعَامُ عِيالَمُم بِالمَدِينَة ، جمعوا ما كان عنده فى أوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم فى إناء واحد ، فهم منى وأنا منهم » (١) وفى حديث (١) المواحاة بين المهاجرين والأنصار هذا (٢) وقد كان عليه الصلاة والسلام يفعل فى مغازيه من هذا ما هو مشهور . فالإيثار بالحظوظ محمود (١) غير مف د لقوله عليه الصلاة والسلام: « ابدأ بنفسك ثم بيمَنْ تَعُولُ » (٥) بل عليه على السنقامة فى حالتين .

(١) رواه الشيخان (تيسير).

(٢) على عاصم بن الأحول قال قلت لا نس رضى الله عنه : أبلغك أنرسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لا حلف فى الاسلام) فقال : (قد حالف النبي صلى الله عليه وسلم بين قريش والانصار فى داره) أخرجه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود. وعنده (فى دارنا مر تين أو ثلاثا) (تيسير)

(٣) فانهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسموهم فىمالهم بلونسائهم ، فأبوا عليهم واشتغلوا بالزرع والتجارة

(٤) وهو حاصل فى أهل المرتبتين المذ كورتين كما سيوضحه ، وقوله (ماأخذوا الا نفسهم) هذا فى أهل المرتبة الثانية

(٥) الحديث مع شهرته على الالسنة لم نقف عليه بهذا اللفظ وغاية ما وصلنا اليه ما رواه الشافعي في مسنده (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان له فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول الح) وما رواه في راموز الحديث عن احمد ومسلم والطبراني عن جابر بن سمرة (إذا أعطى أحدكم خيراً فليبدأ بنفسه وأهل بيته) وماروى فيه أيضاً عن احمد ومسلم وأبي داود والنسائي عن جابر (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان فضل فعلى ذي قرابته فان كان فضل فعلى ذي قرابته فان كان فضل فاختل فإهنا وهاهنا) وقد احتج أكثر الفقها يحديث مسلم (ابدأ بنفسك فتصدق عليها فان فضل عن عليها فان فضل عن أهلك شي فلذي قرابتك فان فضل عن عليها فان فضل عن أهلك شي يديك وعن يمينك وعن شمالك دي قرابتك شي قرابداً بمن تعول)،

فهؤلاء والذين قبابهم لم يقيدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة، وماأخذوا لأنفسهم لا يعد سعياً في حظ ؛ إذ للقصد اليه أثر ظاهر، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره، ولم يفعل هنا ذلك، بل آثر غيره على نفسه، أو سوسى نفسه مع غيره، وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء يُرَءاً. من الحظوظ، كأنهم عدوا أنفسهم بمذلة من لم يجعل له حظ. وتجدهم في الإجارات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسبا لغيره لاله، ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم ؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لا لأنفسهم، فأين الحظ هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم — وإن جازت — كالغش لغيرهم، فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكا بالقسم الأول، بإلزامهم أنفسهم لا باللزوم الشرعى فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكا بالقسم الأول، بإلزامهم أنفسهم لا باللزوم الشرعى ابتداء

(ومهم) من لم يبلغ مبلغ هؤلاء بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن وامتنعوا بما مُنعوا منه ، واقتصروا على الانفاق في كل مالهم اليه حاجة . فمثل هؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها . فأن قيل في مثل هذا إنه تجرّد عن الحظ ، فإ بما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها فإن قيل في مثل هذا إنه تجرّد عن الحظ ، فإ بما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمحرد أهوائهم ، تحرزاً بمن يأخذها غير ملاحظ للا مر والنهى ، وهذا هو الحظ المذموم ، إذا لم يقف دون ماحد له ، بل تجرأ كالبهيمة لا تعرف غير المشى في شهواتها . ولا كلام في هذا ، و إنما الكلام في الأول ، وهو لم يتصرف إلا لنفسه فلا يجعل في حكم الوالى على المصالح العامة على المسلمين ، بل هو وال على مصلحة نفسه . وهو من هذا الوجه ليس بوال عام ، والولاية المامة هي المبرأة من الحظوظ ، فالصواب سوالله أعلم — أن أهل هذا القسم معاملون حكما عا قصدوا من استيفاء فلحطوط ، فيجوز لممذاك ؛ نحلاف (١) القسمين الأولين ، وها من لا يأخذ بتسبب أو يأخذ به اكن على نسبة القسمة ونحوها

(١) فلا يجوز لهما ، بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهدا وكمالا فى الاحوال ، لابتكايف الشرع

﴿ المالة الخامة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإما على المقاصد الأصابة . أو المقاصد التابعة . وكل قسم من هذين فيه نظر وتفريع . فلنضع في كل قسم مسألة فاذا وقع على مقتفى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل ، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقا ، في كان بريئاً من الحظ (١) وفيا روعى فيه الحظ ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع ، إذ تقدم أن المقصود الشرعى في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله ، وهذا كاف هنا و يندى عليه قواعد وفقه كثير :

﴿ من ذلك ﴾ أن المقاصدالا صلية إذاروعيت أقرب الى إخلاص العمل وصيرورته عبادة ، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبّر في وجه محض العبودية .

وبيان ذلك أن حظ الانسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه ؛ على قولنا إن إثبات الشرع له و إباحة الالتفات اليه ، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به ؛ إذليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد ، وهو أيضاً جار على القول بالوجوب العقلى ، فحرد قصد الامتثال للأمر والنهى أو الأذن (٢) كاف في

- (۱) أى رأساكالعبارات الصرفة ، أو كان بما فيه الحظ بالعرض . فلا ينافى أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها بما لاحظ فيها للسكلف ويشير اليه قوله بعد (ثم يندرج حظه فى الجملة) إلا أن يقال إن مافيه الحظ اذا خلصه العامل من الحظ كان كالمقاصد الأصلية ، ويأتى للسكلام تتمة
- (٢) ذكر الاذن بعد ذكر الامر والنهى يقتضى أنه بمعنى الاباحة وليس هذا من المقاصد الأصلية و لا نها _ كما تقدم _ الواجبات عينية أو كفائية ، فلوحذفه كان أليق بالمقام ، ويدل عليه أيضا قوله (وفعله واقع على الضروريات وماحولها) إلا أن يقال أنه تقدم له فى المسألة الرابعة أن ما فيه الحظ يعنى وهو من المقاصد التابعة يتأتى تخليصه من الحظ ويساوى ما كان مأموراً به ، على ما سبق فى تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها وكما يأتى له فى الفصل الا ولحيث يقول

حصول كل غرض فى التوجه الى مجرد خطاب الشارع . فالعامل على وفقه ملبتيا له برى، من الحظ . وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه فى الجلة ، بل هو المقدم شرعا على الغير .

فاذا اكتسب الانسان امتثالا للأمر ، أو اعتباراً بعلة الأمر ، وهو القصد الى إحياء النفوس على الجلة وإماطة الشرور عها ، كان هو (١) المقدم شرعا: « ابْدَأَ بنفسِكَ ثم بِعَن تَعُول » ، أو كان قيامه بما قام به قياما بواجب مثلا . ثم نظره فى ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض ، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها ، أو بحياة من تحت نظره . وقد يتسم نظره فيكتسب ليحيى بهمن شا الله . وهذا أعم الوجوه وأحمدها وأعودها بالأجر ، لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة ، وتقع نفقته حمث لم يقصد ، ويقصد غير ماكسب ، وإن كان لايضره (٢) أنه لم يكل التدبير الى ربه . وأما الثانى فقد جمل قصده وتصرفه فى يد من هو على كل شى ، قدير ، وقصد أن ينتفع بيسيره عالم كبير لايقدر على حصره . وهذا غاية فى التحقق بإخلاص العبودية ، ولايفوته من حظه شى ،

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد يفوته معها حل هذا أو جبعه ، لأنه إنما يراعى مثلا زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذلك . وهذا — و إن كان جائزاً — فليس بعبادة ولا روعى فيه قصد

⁽ ان البنا. على المقاصد الاصلية يصير تصرفات المسكلف كلما عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات) وفى الفصل الثانى يقول (ان البناء على المقاصد الا صلية ينقل الاعمال الى أحكام الوجوب)

⁽۱) إشارة الى قوله (ثم يندرج حظه فى الجملة) وقوله : أو كانقيامه الخاشارة الى قوله (وفعله واقع على الضروريات وما حولها) (۲) فى أنه قام بواجب شرعى وأنه محمود أيضا

١٩٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (الممألة الخامسة)

الشارع الأصلى ، وهو منجر أن معه . ولو روعى قصد الشارع لـكان العمل امتثالاً فيرجع الي التعلق بتتنفى الحطاب كما تقدم. فإذا لم يراع لم يبق إلا مراعاة الحط خاصة هذا وجه

ووجه ثان أن المقاصد الأصلية راجعة إما الى مجرد الأدر والنهى (٢) من غبر نظر فى شى، سوى ذلك، وهو — بلا شك — طاعة للأمر وامتثال لما أمر لا داخلة فيه. وإما الى مافهم من الأمر من أنه عبداستعمله سيده فى سخرة عبيده ، فيعله وسيلة وسلبا الى وصول حاحاتهم اليهم كيف يشاء . وهذا أيسًا لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر ، فيو عامل بمحض العبودية ، مسقط لحظه فيها ، فكأ ن السيد هم القائم له بحظه . مخلاف العامل لحظه فإ نه لما لم يتم مذلك من حيث مجرد الأمر ، ولا من حيت فهم مقصود الأمر ، ولكنه قام به من جهة المستجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فيو إن امتثل (٢) الأمر فمن جهة المستجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فيو إن امتثل (٢) الأمر فمن جهة المستجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فيو إن امتثل (٢) الأمر فمن جهة المستجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فيو إن امتثل (٢) الأمر فمن جهة المستجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فيو إن امتثل (٣)

- (۱) أى فهو وان كان عمله موافقا لقصد الشارع ولم يخالفه ، الا أنه لم يراع ذلك فى عمله حتى يكون خارجا عن داعية هواه ، أى أنه لم يعمل التفاتا لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذنا ، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بفطع النطر عن الخطاب
- (٢) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح، فيقول: أو توجهه للخطاب بالاذن. وقد ذكر الاذن في الوجه الأول، واحتجنا فيه الى التكلف لتصحيح السكلام بجعله داخلا في المقاصد الا صلية، على أنه في الا ول أيضا عند قوله (فاذا اكتسب الانسان امتالا للا مر الخ) لم يذكر الاذن. ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قله أنه جعل هناك حكمة الا مر احياء النفوس واماطة الشرور عنها، وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لايصال حاجاتهم اليهم ولم قل هنا (انه يكون مقدما) بل قال (فكان السيد هو القائم له بحظه) فهل يعتبر هذا وذاك فيما به انتغاير بين الوجهين؟ تأمل
- (٣) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلا لمباح بدون نية لشى. سوى حظه، ومثل هذا لايقال فيه إنه امتثل الاً مر . بل وافقه ، لا ًن الامتثال يحتاج للقصد والنية ويدل عليه قوله (والتعبد بذلك منتف)

فالإخلاص على كاله مفقود في حقه، والتعبدبذلك العمل منتف؛ و إن لم يمتثل الأمر فذاك أوضح في عدم القصد الى التعبد، فضلا عن أن يكون مخلصَّافيه . وقد يتخذ الأمر والنهى عاديين لاعباديين ، إذا غلب عليه طلب حظه . وذلك نقم ووجه ثالث وهو أن القائم على المقاصد الأوَل قائم بعب، ثقيل جداً ، وحمل كمر من التكليف لايشت تحته طالب الحظ في الغالب ، بل يَطلب حظه بما هو أخف ، وسبب ذلك أن هذا الأمر ^(١) حالة داخلة على المكلف شاء أو أبي ، يهدى الله اليها من اختصه بالتقريب من عباده . ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف. وقد قال تعالى : (إنا سَنُلْقَى عليْكَ قَوْلاً ثَقَيلاً) فمثل هذا لايكون إلامع اختصاص زائد . بخلاف طلالب الحظ فانه عامل بنفسه . وغيرُ مستويين فاعل بربّه وفاعل بنفسه . فالأول محمول ،والثاني عامل بنفسه . فلذلك فلما تجد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق . فإن رأيت من يدعى تلك الحال فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام ، فإن أوفى به فهو ذاك ، و إلا عامت أنه متقوّل فلما يثبت عند ما ادّعي . و إذا ثبت أن صاحب المقاصد الأول محمول ، فذلك أثر من آثار الإخلاص ، وصاحب الحظ (٢) ليس بمحمول ذلك الحل إلا بمقدار ما نقص عنده حظه . فإذا مقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأول ، وثبت له الإخلاص ، وصارت أعماله عبادات

فإن قيل: فنحن نرى كثيراً بمن يسعى فى حظه وقد بلغ الرتبة العليا فى أهل الدين . بل قد جاء عن سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم أنه كان يحب الطيب والنساء والحلواء والعسل ، وكان تعجبه الذراع و يستعذب له الماء ، وأشباه ذلك (1) هو القيام على المقاصد الأول. وقوله (الأول محمول) أى له الممل

ر ۱) * هو الفيام على المفاصد اله ول. وقوله (١٠ ول مبرك) * في الموادي المادي المادي

(٢) أى الذى خلط فى عمله بين الحظ وبين الالتفات الى الامتثال. ليس لهمن هذا المقام الا بمقدار قلة مراعاته للحظ . وسيقول فى آخر الفصل (وأن المقاصد التابعة أقرب الى عدم الاخلاص ولا أنفيه)

مما هو اتباع لحظ النفس ؛ إذ كان لا يمتنع مما يشتهيه من الحلال ، بل كان يستعمله إذا وجده . وقد بلغ الرتبة العلما في أهل الدين ، وهو أتقى الخلق وأزكاهم ، وكان خاقه القرآن . فهذا في هذا الطرف ، ونرى أيضاً كثيرا بمن يسقط حط نفسه ، ويعمل لغيره أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً في عمله ، ومع ذلك فليس له في الآخرة من خلاق ؛ ككثير من رهبان النصارى وغيرهم ، بمن تزهد وانقطه عن الدنيا وأهلها ، ولم يلتفت اليها ولا أخطرها بباله ، وآعد العبادة والسعى في حوائح الخلق دأباً وعادة ، حتى صار في الناس آية ، وكان ما يعمله مبني على باطل خض ، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحسى تقرب من الدرية بين

فالجواب من وجهين:

(أحدها) أن مازعمت ظواهر. وغائبات الأمور قد لا تبكون معلومة فانظر ما قاله الإسكاف في فوائد الأخبار في قوله عليه الصلاة والسلام: «حبّ الى من دُنياكم ثلاث » (() يلُح لك من ذلك المطلع خلاف ما توهمت من طلب الحظ الصرف الى طلب الحق الصرف. ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة ، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان ، وهكذا يمكن أن يقال في سواها . وأيضا فان لايلزم من حب الشيء أن يكون مطلوبا بحظ ؛ لأن الحب أمر باطن لايملك. وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ ، دون أن يتناوله من حيث الأذن ؟ وهذا وعين البراءة من الحظ . وإذا تبين هذا في القدوة الأعظم صلى الله عليه وسلم هو عين البراءة من الحقدى به عمن اشتهرت ولايته

وأما المكلام عن الرهبان فلانسا أنها مجردة من الحظ ، بل هي عين الحظ واستهلاك في هوى النفس ، لأن الانسان قد يترك حظه في أمر الى حظ هو أعلى منه : كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه لأن حظ النفس في الجاه أعلى ، (١) تقدم (ج٢ – ص ١٣٩)

و يبذلون النفوس فى طلب الرياسة حتى يموتوا فى طريق ذلك. وهكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم فانها أعلى. وحظ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والحجاه القائم فى الناس من أعظم الحظوظ التى يستحقر متاع الدنيا فى جنبها. وذلك أول (١) منهى فى مسألتنا. فلا كلام فيمن هذا شأنه. ولذلك قالوا حب الرياسة آخر ما يخرج من ردوس الصديقين. وصدقوا

(والناني) أن طلب الحنلوظ قد يكون مرءاً من الحظوظ، وقد لا يكون كذلك. والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع له أولا . فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه ؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره . فكما يكون في مصالح غيره مبرءاً عن الحظ ، كذلك يكون في مصالح نفسه وذلك بمقتضي القصد الأول ، وهذا شأن من ذكر في السؤال ، ولا يعد مثل هذا حظاً ولا سعياً فيه بحسب القصد ؛ لأن القصد التابع اذا كان الباعث عليه القصد الأصلى كان فرعا من فروعه ، فله حكمه ، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإ نهسعي الحظ . وليس ما عن فيه هكذا

وأما شأن الرهبان ومن أشبههم فقد يتفق لهم هذه الحالة و إن كانت فاسدة الوضع ، فينقطعون في الحوامع والديارات ، و يتركون الشهوات واللذات ، و يسقطون حظوظهم في التوجه الى معبودهم ، و يعملون في ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب اليه ، وما يطنون أنه سبب اليه ، و يعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبا يفعله المحق في الدين حرفًا محرف ، ولا أقول إلهم غير مخلصين ، بل هم مخلصون يفعله المحق في الدين حرفًا محرف ، ولا أقول إلهم غير مخلصين ، بل هم مخلصون الى من عبدوا ، ومتوجهون صدقًا إلى من عاملوا . إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم ، لا ينفعهم الله بشي ، منه في الآخرة ؛ لأنهم بنوا على غير أصل (وُجُوه " يو مئذ خاشعة عاملة ناصبة تصلّى اراً حامية) والعياذ بالله

ودونهم فى ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الماة . وقد جاء فى الخوارج (١) لا نه أشد بواعث الهوى الذى وضعت الشريعة لاخراج العبد من ربقته

ماعامت من قوله عليه المسلاة والسلام في ذي الخويصرة : « دَعَهُ فإن له أصحابًا عَمَةُ أَمَدُ كَمَ سلاتِه مِعَ صلاتِهِم ، وصيامة مع صيامهِم » الحديث (١)! فأخبر أن لمم عبادة تستعظم وحالا يستحسن طاهره ، لكنهمبني على غير أصل ، فلذلك قال فيهم : « يَمُوْ قُونَ مِنَ الدينِ كُلُ يَمُوْ قُلُ السهم من الرَّمية » وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم (٢) ، و يوجد في أهل الأهواء من هذا كثير

وعلى الجلة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خاوصه من إطراح الحظوظ (٣) الحنه إن كان مبنياً على أصل سحيح كان منجياً عند الله ، و إن كان على أصل فسد فساصد . و يتفق هذا كثيرا في أهل المحبة . هن طالع تحوال المحبين رأى اطراح الخطوظ و اخلاص الأعمال لمن أحبوا ، على أتم الوجوه التي تمهيأ من الانسان فإذا قد طهر أن البناء على القاصد الأصلية أقرب الى الإخلاص ، وأن المقاصد التابعة أقرب الى عدمه . ولا أشيه

فصل

و يظهر من هنا أيضا أن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكاف كلها عبادات ، كانت من قبيل العبادات أو العادات ، لأن المكاف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا ، وأخذ في العمل على مقتفى ما فهم ، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ، ويترك إذا طلب منه الترك. فهو أبدا في إعانة الحلق على ماهم عليه من إقامة المصالح باليد ، واللسان ، والقلب .

- (١) رواه البخارى فى كتاب استتابة المرتدين
- (٢) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الاسلام، الامطلق المعصية . فلا وجه لتردد بعضهم هنا
- (٣) أى انما يصح خلوص الاخلاص وكماله بسبب اطراح الحظوظ. ومابق الحظ رائحة فليس الاخلاص كاملا. في أي عمل فرضته

أما باليد فظاهر في وجوه الإعانات .

وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيا عم عليه مطيعين لاعاصين، وتعليم ما يحتاجون اليه فى ذلك من إسلاح المقاصد والأعمال، وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وبالدعاء بالاحسان لمحسبهم والتجاوز عن مسيئهم

وبالقاب لايضمر لهم شرا، بل يعتقد لهم الخير، ويمرفهم بأحسن الأوصاف التي اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام، ويعظمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم، إلى غير ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد

بل لايقتصر في هذا على جنس الانسان ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها ، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي احسن ، كا دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: « في كل ذي كَبد رَطْبة أجر أ » (١) وحديث تعذيب المرأة في هرة ربطتها (٢) ، وحديث وإن الله كتب الإحسان على كل مسلم . فإذا قتكنتم فأحسنو القتلة ، الحديث (٢) . الى أشباه ذلك

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالا لأمر ربه ، واقتداء بنبية عليه الصلاة والسلام . فكيف لاتكون تصاريف من هذه سبيله عبادة كلها ؟ بخلاف من كان عاملا على حظه ، فإنه إنما يلتفت الى حظه أوما كان طريقاً الى حظه وهذا ليس بعبادة على الإطلاق ، بل هو عامل في مباح إن لم يخل بحق الله أو بحق غيره فيه . والمباح لا يتعبد الى الله به . وإن فرضناه قام على

⁽۱) رواه البخارى بلفظ (.ات كبد) وراه بلفظ البخارى فى راموز الحديث عن أحمد وأبى يعلى والطبرانى والبيهتي والضياء المقدسي فى المختارة والبغوى عن عن سراقة من مالك، واحمد عن ابن عمر، والحاكم عن سراقة أخى كعب

⁽۲) رواه احمد والبخارى ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة، والبخارى عن ابن عمر (٣) رواه الجامع الصغير عن احمد ومسلم وأصحاب السن الاربع (ان الله كتب الاحسان على كل شي. . الخ . . ،)

حطه من حيث أمره الشارع ، فهو عبادة بالنسبة اليه خاصة . و إن فرضته كذلك. فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة

فصل

﴿ ومن دلك ﴾ أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب الى أحكام الوجوب ، من حيث كانت حفطاً اللا مور الفرورية في الدين المراعاة باتفاق . وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة . وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهذا عامل بالكل (1) فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله . فقد صار عاملا بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئى ، والجزئى لا يستلزم الوجوب ، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب . فقد يكون العمل مباحاً إما بالحزء ، و إما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء مكروها أوممنوعا بالكل . وبيان هذه الجلة في كتاب الأحكام

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد الى كل ما قصده الثارع في العمل ، من حصول مصلحة أو در، مفسدة ؛ فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع ، إما بعد فهم ماقصد ، و إما لمجرد امتثال الأمر . وعلى كل تقدير فهو قاصد ماقصده الشارع . وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد (١) أى عامل يقصد الامر الكلي ، وهو اقامة المصالح العامة للناس ، لا لخصوص نفسه ، سواء أكان الفعل الجزئي مندوبا أم كان مباحا يختل النظام اذا اختل

وأوتلها ، وأنه نور صرف لا يشو به غرض ولاحظ ، كان المتانى له على هذا الوجه آخذاً له زكياً وافياً كاملا ، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع . فهو حرياً ن يترتب النواب فيه للمحكلف على تلك النسبة

وأما القصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله ؟ لأن أخد الأمر والنهى بالحظ أو أخد العمل بالحظ ، قد قصره قصد الحظ عن إطلاقه ، وخص عمومه ، فلا يبهض نهوض الأول

شاهد مقاعدة ما الأعمال بالنيات » . وقوله عليه الدلاة والسلام : ما الخيل أجر ولر جل أجر ولر جل إستر ، وعلى رجل وزر . فأما الذي هي له أجر فرجل ربطها في سبيل الله فأطال لها في مَرْج أو روْضة ، فما أصابت في طيلها ذلك من الرّ و أو الرّوضة كان له حسنات ، ولو أنها قطعت طيلها ذلك فاستمنت شرفاً أو شر فين كانت آثار ها وأرواثها حسنات له ، وله أنها مر تنهر من منه لم يُرد أن يسقى به كان ذلك له حسنات ه (ا) فهي له أجر في هذا الوجه من الحديث لصاحب القصد الأول ؛ لأنه فصد بارتباطها سبيل الله . وهذا علم عنير خاص ، فكان أجره في تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص . ثم قال عليه الصلاة والسلام . « ورجل و بطها تعنياً وتعفقاً ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي له ستر ش فهذا في صاحب الحظ المحمود ؛ لمّا قصد وجها خاصاً وهو حظه كان حكها مقصوراً على ماقصد ، وهو الستر . وهو صاحب القصد التابع . ثم قال عليه الصلاة والسلام : «ورجل و ربطها علم الخط المنها علم أورياء ونواء لا هل الأسلام المناهة الهوى ، ولا فهي على ذلك و زرش » فهذا في الحظ المذموم المستمد من أصل متابعة الهوى ، ولا فهي على ذلك و زرش » فهذا في الحظ المذموم المستمد من أصل متابعة الهوى ، ولا كلام فيه هنا .

و يجرى مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله صلى الله عليه (١) رواه فى الجامع الصغير عن مالك والشيخين واحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه عن أبى هريرة

٢٠٦ (فصل) والملك كانت كماثر الذنوب في مخالفة المقاصد الأصلية

وسلم، أو بالدحابة أو النابعين: لأن ماقصدوا يشمله قصد المقتدى في الاقتداء. وشاهده الإحالة في النية على نية المقتدى به: كما في قول بعض الصحابة في إحرامه: ها أحرم به رسول الله صلى الله عليه وسلم» فكان حجة في الحكم كذلك وكمون في غيره من الأعمال

فصل

﴿ وَمِن ذَلَكَ ﴾ أن العمل على المقاصد الأصلية يصيّر الطاعة أعظم ، و إذا خولفت كانت معصيتها أعظم

أما الأول فلأن العامل على وفقها عامل على الاصلاح لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق ؛ لأنه إما قاصد لجميع ذلك بالفعل ، وإما قاصر نفسه على امتثال الأمر الذي يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر . و إذا فعل جوزى على كل نفس أحياها ، وعلى كل مصلحة عامة قصدها ، ولا شك في عظم هذا العمل ؛ ولذلك كان من أحيا النفس فكا أعا أحيا الناس جميعاً ، وكان العالم يستغفر له كل شي، حتى الحوت في الماء ؛ نخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه فإ نما يبلغ ثوابه مبلغ قصده ، لأن الأعمال بالنيات ، فهتي كان قصده أعم كان أجره أعظم .

وأما الثانى فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام، وهو مضاد العامل على الإسلاح العام يعظم به الأجر، للعامل على الإصلاح العام وقد مر أن قصد الاصلاح العام يعظم به وزره ولذلك كان على ابن آدم الأول كفل من فالعامل على ضده يعظم به وزره ولذلك كان على ابن آدم الأول كفل من وزر كل مَن قتل النفس المحترمة ، لأنه أول من سن القتل ، وكان مَن قتل النفس فسكا نما قتل الناس جميعاً ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بهلا

فصل

ومن هنا تظهر قاءدة أخرى: وهى أن أصول الطاءات وجوادهها إذا تتبعت وحدت راجعة الى اعتبار المقاصد الأصلية وكمائر الذنوب إذا اغتبرت وجدت فى مخالفتها. ويتبين لك ذلك بالنظر فى الكمائر المنصوص عليها، وما ألحق بها قياساً: فإ نك تجده مطرداً إن شا، الله.

﴿ المالة المادسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصدالتابعة فلا يُخاو أن تصاحبه المقاصد الأصلية ،أولا. وأما الأول فعمل بالامتثال بلا إسكال (١) ، و إن كان سعيًا في حظ النفس وأما الثاني فعمل بالحظ والهوى مجرداً

والمصاحبة إما بالفعل ؛ ومثاله أن يقول مثلا : هذا المأكول ، أوهذا المابوس، أباح لى الشرع الاستمتاع به ، فأنا أستمتع (٢) بالمباح وأعمل باستجلابه لأنه مأذون فيه . و إما بالقوة ؛ ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه ، لكن نفس الأذن لم يخطر بباله ، و إنما خطر له أنهذا يتوصل اليه (٢) من الطريق الفلاني . فاذا توصل اليه منه فهذا في الحكم كالأول ، إذا كن الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحاً ، إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى و بجرى غير (١) المباح مجراه في الصورتين

- (۱) سيأتى استشكاله. إلا أن يقال ان هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للاشكال في نظره
- ر) أي يقضى شهوة نفسه لا نه مأذون فيه: فقد جمع بين الا مرين كما ترى (٢) أي يقضى شهوة نفسه لا نه مأذون فيه: فقد جمع بين الامن (٣) أن فتخيره للطريق المباح من بين الطرف. وتحريه عنه، ما جاء الا من جمه التفاته لاذن الشارع فيكون في قوة القول المذكور
 - (٤) وهو المندوب

فإذا تقرر هذا فبيان كونه عاملاً (١) بالحظ والامتثال أمران:

بر أحدهما به أنه أو لم يكن كذلك ، لم يجز (٢) لأحد أن يتصرف في أمر عادى حتى يكون القصد في تصرف مجرد امتثال الأمر ؛ من غير سعى في حظ نفسه ولا قدد في ذلك ؛ بل كان يتنه (٢) المصطر أن يأ كل الميتة حتى يستحضر هذه النية و يعمل على هذا القصد المجرد من الحط . وهذا غير حيح باتعاق . ولم يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك ، ولا نهى عنقصد الحظوظ في الأعمال العادية على حال ، مع قصد الشارع الإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها ، وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى . فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت عادية لا ينافي أصل الأعمال

فإن قيل : كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعال العادية وعدم التشريك فها ؟

قيل: معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع ، لا يقصد بها عمل جاهلى ، ولا اختراع شيطانى ، ولا تشبه بعير أهل الملة ؛ كشرب الماء أو العسل فى صورة شرب الحر ، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى و إن صنعه المسلم ، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية ، وما أشبه ذلك نما هو نوع من تعظيم الشرك . كا روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن إسمعيل المخزوى أجرى عينا ، فقال له المهندسون عند ظهور الماء : لو أهرقت عليها دما كان أحرى أن لا تعيض ولا تهور فتقتل من يعمل فيها . فنحر جزائر حين أرسل الماء فحرى مختلطا بالدم ، وأمر فصيع له ولأصحابه منها طعام ، فأكل وأكلوا ، الى الصورتين . والغرض بيان صحة مصاحبة الحظو المقاصد التابعة للمقاصد الاصلية ، وأن ذلك لا يكون اتباعا للهوى

- (٢) لأنه يكون الغاسا في اتباع الهوى المنهى عنه ، لا ن مصاحبة الحظ إذا كانت مسقطة لما صاحبها من قصد الامتثال كان ماذكره لازماً
- (٣) أى وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادى وهو إقامة الحياة

وقسم سائرها بين العال فيها . فقال ابن شهاب : بئس والله ما صنع ، ما حل له نحرها ولا الأكل منها ؛ أما بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى (١) أن يذبح على النصب طلحن (٢) ؛ لأن مثل هذا - و إن ذكر اسم الله عليه - مضاه لما ذبح على النصب وسائر ما أهل افير الله به

وكذلك جاء النهى عن « معاقرة الأعراب » (") وهى أن يتبارى الرجلان فيعقر كل واحد منهما ، بجاود به صاحبة ، فأكثرها عقراً أجودها . نهى عن أكله لأنه بما أهل لغير الله به . قال الخطابى : وفي معناهما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان محضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان، وأوان (١) حوادث يتحدد لهم، وفي نحو ذلك من الأمور . وخرج أبو داود (٥) : « نهى عليه الصلاة والسلام عن

(۱) رواه فی کنوز الحقائق للمناوی عن البیهتی بلفظ (نهی عن ذبائح الجن) قال المقدسی فی کتابه تذکرة الموضوعات (نهی عن ذبائح الجن) فیه عبد الله ان أذینة یروی عن ثور المنکرات

(۲) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقى عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم لأن يتقرب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الاسلام . اه ، وأقول إن الكلام فى رؤية الجن مع كونه نابياً عن المقام هنا فهو مخالف لما ورد فى الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم (أن عفريتاً من الجن تفلت على البارحة ليقطع صلانى) وحديث البخارى عن أبى هريرة فى حراسة الزكاة وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسى فلا يقربه شيطان حتى يصبح . الى غير ذلك (٣) قال فى النهاية لابن الا ثيروفى حديث ابن عباس (لاتاً كلوامن تعاقر الا عراب غنى لا آمن أن يكون نما أهل به لغير الله) ـ ثم قال صاحب النهاية : هو عقرهم الابل . كان يتبارى الرجلان فى الجود والسخام ، فيعقر هذا إبلا و يعقر هذا إبلا ، حتى يعجز أحدهما الاخر ، وكانوا يفعلونه رياء وسمعة و تفاخراً لا يقصدون به بوجه الله . شهه نماذ بح لغير الله اه

(٤) كَذَكُرِيات حوادث الموت الاربعينية والسنوية ، وماشا كل ذلك

.(٥) والحاكم أيضاً

عن طعام المتباريين أن يُؤكل » وها المتعارضان ليُرى أيهما يغلب صاحبه ؟ فهذا وماكن نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل. فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا في المشروع ، ولحظاً لغير أمرالله تعالى . وعلى هذا وفعت الفتيا من ابن عتاب بهيه عن أكل اللحوم في النيروز ، وقوله فيها إنها مماأهل لغير الله به . وهو بابواسع .

﴾ أنه لوكان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية ، لـكان الممل بالطاعات وسائر العبادات --رجاء في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار --- عملاً بفير الحق . وذلك باطل قطعا . فيبطل ما يلزم عنه

أما بيان الملازمة فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعى في خط الا فرق ببنه و بين طلب الاستمتاع بما أباحه له السّارع وأذن له فيه المن حيث هو خط الآذن أحدها عاجل والآخر آجل والتعجيل والتأجيل في المسألة طردى كالتعجيل والتأجيل في الدنيا الامناسبة فيه ولما كان طلب الحظ الآجل سائعًا (١) كان طلب العاجل أولى بكونه سائعًا .

وأما بطلان التالى فان القرآن قد جاء بأن من عمل جوزى ، واعملوا يدخلكم الجنة ، واتركوا تدخلوا الجنة ، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار ، ومن يدل كذا يجز بكذا وهذا بلا شك تحريك على الدمل بجنلون السس . فلو ها طلب الحظ قادحاً في العمل لكان القرآن مذكرا بما يقدح في العمل . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عند . وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسئل عن العمل الذي يدخل الجنة و يبعد من النار ، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنما نُطْعِمكُم

(۱) الاولى أن يقول و لماكان طلب الحظ الا جل بالطاعات سائغاً، كان طلب الحظ العاجل بالعادات أولى بالجوازكما سيشير اليه بقوله (فاذا لم يكن مثله قادحاً فى في العبادات الخ) وهذا في قوة قولنا لكن التالى باطل فيثبت نقيض المقدم وهوأن قصد الحظ لاينافي صحة الاعمال العادية إذا انضم اليه قصد الامتثال ولو حكما

إذار وعيت المقاصد التابعة مع الأصلية هل يقدح ذلك في الاخلاص ؛ ٢١١

لوجه الله لا نريد من كم جزاءا ولا شكوراً) بقوطم: (إمّا نَعَاف من رَبَعَا يه منا يه منا عَبُوساً قَمْطريراً) وفي الحديث: «مَثَلُ كَمْ وَمَثُلُ البهود والنصاري كثار رجل استأجر قو ما الى آخر الحديث (١) وهو نص في العمل على الحط . وفي حديث بيعة الانصار قوطم للنبي صلى الله عليه وسلم: «اشترط لل بأك واشترط لنفسك . فلما اشترط قالوا: فما لنا ؟ قال : الجنة » الحديث (٢) . وبالجملة فهذا أكثر من أن يحدى . وجميعه تحريض على العمل بالحظ ، وإن لم يقل : اعمل لكذا ، فقد قال : اعمل يكن لك كذا . فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات فأولى أن لايكون قادحا في العادات

(فإن قيل) : بل مثل هذا قادح في العمل ، بالنص والمقول

أما المعقول فان العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة ، لأنه لولم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف . و كذلك العمل (⁷⁾ لولم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه . وقد فرضناه أنه يعمله ليدل

- (١) رواه البخاري وهو حديث طويل (تيسير)
- (۲) قال الزرقاني في شرحه على المواهب وروى البيهق باسناد قوى عن الشعبي ووصله ، والطبرى عن أنى مسعود الا نصارى قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم معه العباس عمه إلى السبعين من الا نصار عند العقبة ، فقال له أبو أمامة ، يمنى أسد بن زرارة سـ سل يا محمد لربك ولنفسك ماشئت ، ثم أخبرنا مالنامن الثواب قال : أسألكم لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأسألكم لنفسي ولا صحابي أن تؤوونا و تنصرونا و تمنعون منه أ نفسكم قالوا فمالنا فمالنا في الجنة قالوا : المجنة قالوا : المحذلك)
- (٣) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة الحظ وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر فى التقرير والتصوير فقط ولا يخفى أنه فى هذا الاشكال من أوله إلى آخر دلم بأخذ فيه سوى العمل والحظ ، ولم يذكر المقصد الا صلى المشارك الحظ الذى قال فيه (قأما الا ول فعمل بالابمثال بلا إشكال) فان الحظ فى موضوعنا ليس هو المقصود وحده ، بل معه القيام بالمصلحة ودر المفسدة ، الذى هو غاية لاذن الشارع فيه ، وأخذ المكاف له من هذه الجهة

به الى غيره ، وهو حظه . فهو بالنسبة الى ذلك الحظ وسيلة . وقد تقرر أن الوسائل من حيث هى وسائل غير مقصودة لأ نفسها ، و إيما هى تبع المقاصد بحيث لو سقطت القاصد سقطت الوسائل ، و بحيث لو توصل الى المقاصد دونها لم يتوسل بها ، و بحيث لو نوصنا عدم المقاصد جلة لم يكن الوسائل اعتبار ، بل كانت تكون كالعبث . و إذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة (١) إذا عملت المتوسل بها الى حظوظ النفوس ، فقد صارت غير متعبد بها إلامن حيث الحظه فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد ، فاشبهت (٢) العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيامن الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك . والأعمال المآذون فيها (٣) كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها ، فاذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبداً بها . فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغى أن يسقط التعبد بها . وكل عمل من عادة أو عبادة مأمور به فحظ النفس متعلق به (١) فاذا أخذ من ذلك الوجه لامن جهة كونه متعبداً به سقط كونهعبادة ، فصارمهمل فاذا أخذ من ذلك الوجه لامن جهة كونه متعبداً به سقط كونهعبادة ، فصارمهمل الاعتبار في العبادة ، فبطل التعبد فيه . وذلك معني كون العمل غير صحيح

وأيضا فهذا المأمور أو المنهى بما فيه حظه ، ياليت شعرى ما الذى كان يصنع لو ثبت أنه عرى عن الحظوظ ؟ هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والنهى أم لا؟ فاذا كان من المعلوم أنه يلزمه ، فالمأمور به والمنهى عنه بلا بُدّ مقصود فى نفسه لا وسيلة. وعلى هذا نبه القائل بقوله :

⁽۱) وهي مافى التزامها نشر المصالح باطلاق، وفى مخالفتها نشر المفاسد باطلاق يعنى ماليست عبادة بالاصالة، لا نها موضوع المسألة هنا

⁽٢) ولم تكن رياء محضاً . لا نهمع طلب حظه والسعى فيه يضم إلى ذلك غرضه من إقامة المصلحة و در المفسدة بدليل أخذه لها من جهة الاذن

⁽٣) هي نفس الاعمال المشروعة في كلامه

⁽٤) أى لايخلو من حظ للنفس يمكن أن ينعلق.

هُ النارِ لِم تُضرَم اليسَّمُ تأتِنا رسُلُهُ وَجَاحِمَةَ النارِ لِم تُضرَم اليسَمنَ الواجِبِ المستحق ثنا؛ العباد على المنعم ؛ ويعنى بالوجوب بالشرع ، فإذا جعل وسيلة أخرج عن مقتدى المشروع ، وصار العمل بالأمر والنهى على غير ما قصد الشارع . والقصد المحالف القصد الشارع باطل ، والعمل المبنى عليه مثله . فالعمل المبنى على الحظ كذلك

والى هذا فقد ثبث أن العبد ليس له فى نفسه مع ربه حق ، ولاحجة له عليه ، ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يسقيه ولا أن ينعمه ، بل لو عذب أهل السموات والأرض لكان له ذلك بحق الملك (قُلْ فَللهِ الحُجّةُ البالغةِ) فاذا لم يكن له إلا مجرد التعبد ، فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ ، فإن طلب الحظ بالعمل لم يكن قائما بحقوق السيد بل محظوظ نفسه

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على الخلاص الأعمال لله ، وعلى أن مالم يخلص لله منها فلا يقبله الله ؟ كقوله تعالى : (وما أمرُ وا إلا ليعبد وا الله مُخاصين له الدبن) وقوله : (فَنَ كَانَ يَرْجُو لِقاءَ رَبّه فليعملُ عَمَلاً صالحاً ولا يُشرِكُ بعبادة رَبّه أحداً) وفي الحديث : «أنا أغنى الشركاء عن الشركاء عن الشركاء عن الشركاء عن الشركاء عن الشركاء عن المناس هجرته الى دُنيا يُصيبُها أو الى امرأة يَنْكُمُها فهجرته الى ما هاجر اليه » (٢) أى ليس له من التعبد لله بالأمر بالهجرة شيء ؛ فإن كل أمر ونهى عقل معناء أو لم يعقل معناه فقيه تعبد حسما يأتى إن شاء الله . فالعامل أمر ونهى عقل معناء أو لم يعقل معناه فقيه تعبد حسما يأتى إن شاء الله . فالعامل خطه مسقط لجانب التعبد . وإذلك عد جماعة من السلف المتقدمين العامل للأجر خديم السوء وعبد السوء . وفي الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله خديم السوء وعبد السوء . وفي الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله خديم السوء وعبد السوء . وفي الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله عالى : (ألا لله الدين الخالص)

(۱) رواء فی الیسیر عن مسلم و تمامه (من عمل عملاً أشرك فیه غیری ترکته وشرکه)

(۲) تقدم (ج۱ – ص ۲۹۷)

وأيداً فقد عد الناس من هذا ماهو قادح في الاخلاص ومدخل الشوب في الأعمال . فقال العزالي : كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستر مح اليه النفس ، ويميل اليه التلب قل أو كثر ٢٠ إذا تطرق إلى العمل تكدَّر به صفوه ، وقل به إخلاصه (١٠). ــ قال ــ والانسان منهمك في حظوظه و منغمس فيشهواته ، قلّما ينفك فعل من أفعاله ، وعبادة من عباداته ، عن حظوظ ما وأغراضعاجلة . ولذلك مَنسلم نه في عمره خطرة واحدة خالصة لوجه الله نجا، وذلك لعز الاخلاص، وعُسْر تنقية القلب عن هذه الشوائب . بل الخالص هو الذي لاباعث فيه إلاطلب القرب من الله تعالى ثم قال: وإنما الإخلاص تخايص العمل عن هذه الشوائب كلها قليلها وكثيرها ، حتى يجرد فيه قصد التقرب ، فلا يكون فيه باعث سواه . قال : وهذا لايتصور إلامن محبّ لله مُستهتّر ، مستغرق الهمّ بالآخرة ، بحيث لم يبق الدنيا في قلبه قرار ، حتى لا يحب الأكل والشرب أيضاً ، بل تكون رغبته فيه كرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة ، فلا يشتهبي الطعام لأنه طعام ، بل لأنه يقويه على العبادة ؛ ويتمنى لوكنى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل ؛ فلا يُنتَّى في قلبه حظ في الفضول الزائدة على الضرورة ، ويكون قدر الضرورة مطلع بًا عنده لأنه ضرورة دينية ، فلا يكون له هم الا الله تعالى . فمثل هذا النخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته . كان خالص العمل صحيح النية في حميع حركاته وسكناته . فلو نام مثلا ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده ، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين · ومَن ليس كذلك فيابُ الاخلاص في الأعمال كالمسدود عليه إلا على سبيل الندور . ثم تكلم على باق المسألة . وله في الإحياء من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله . فإذا كان كذلك فالعامل الملتفت

⁽١) أماكونه إذاشارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الاخلاص فلا كلام فيه ولكن لايلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأسا

إلى. حظ نفسه على خلاف (١) ماوقع الكلام عليه

(فالجواب) أن ما تُعبد العباد به على ضربين « أحدها » العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة ، وذلك الايمان وتواجعه من قواعد الأسلام وسائر العبادات « والثانى » العادات الجارية بين العباد التى فى الترامها نشر المالح بإطلاق ، وفى مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق . وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودر الفاسد عهم وهو القسم الدنيوى المعقول المعنى . والأول هو حق الله من العباد فى الدنيوى المعقول المعنى . والأول هو حق الله من العباد فى الآخرة ودر الفاسد عهم المسالح من الآخرة ودر الفاسد عهم

﴿ فأما الأول ﴾ فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دنيو يا أو أخرويا

وان كان أخرويا فهذا حظ قد أثبته الشرع حسما تقدم. وإذا ثبت شرعا فعللمه من حيث أثبته صحيح ، إذ لم يتعدما حده الشارع ، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره ، ولا قصد مخالفته ، إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعى . وذلك غير قادح في إخلاصه ؛ لأنه علم أن العبادة المنتجية والغمل الموصل ما قصد به وجه الله ، لا ما قصد به غيره ، لا نه عز وجل يقول: (إلا عباد الله المخلصين أو لئك كم رزق معاوم الى قوله: في جنات النعيم) الآية ! فاذا كن قد رتب الجزاء على العمل المخلص ومعنى كونه خلصا أن لايشرك معه في العبادة غيره (٢) — فهذا قد عمل على وفق ذلك . وطلب الحظ ليس

(١) لم يقل (سقط كونه متعبداً بها) مع أن هذا هو محل الاشكال على أصل المسألة ، بل قال كلاما بحملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الاخلاص تاما ، وهو الذي بصح أن يكون نتيجة لقوله (وأيضا إلى هنا) .ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الاشكال ، وهو أن جهة التعبد ساقطة و ملغاة لمشاركة الحظ لها وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله (وأيضا) واستنتج فيه قوله (فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد) ولو اقتصر عليه كان أولى ، لأن ما بعده زائد عن الغرض مسقط لجانب التعبد) ولو اقتصر عليه كان أولى ، لأن ما بعده زائد عن الغرض (٢) لاأنه لا يقصد مع العبادة شيئا آخر مطلقا حتى ما أثبته الشرع

بشرك ؛ إذ لا يعبد الحظ نفسه ، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطاوب ، وهو الله تعالى لسكن لو أشرك مع الله من ظن بيده بذل حظ ما من العباد ، فهذا هو الذي أشرك ؛ حيث جعل مع الله غيره في ذلك الطلب بذلك العمل . والله لا يقبل عملا فيه شرك ، ولا يرضى بالشرك ، وليست مسألتنا من هذا

فقد ظهر أن قصد الحظ الأخروى فى العبادة لاينانى الإخلاص فيها ، بل إذا كان العبد عالما بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى ، فذلك باعث له على الإخلاص قوى "، لعلمه أن غيره لا يملك ذلك

وأيضاً فإن العبد لا ينقطع طلبه العظ لافي الدنيا ولا في الآخرة ، على مانص. عليه أبو حامد رحمه الله ؛ لأن أقصى حطوظ المحبين التنعم في الآخرة بالنظر إلى محبوبهم ، والتقرب منه ، والتاذذ بمناجاته . وذلك حظ عظيم ، بل هو أعظم مافى الدارين . وهو راجع إلى حظ العبد من ذلك ، فإن الله تعالى غنى عن العالمين . قال تعالى : (ومَن جَاهَد كا عَالَم عَالِي النّه لَعَالَى عَنى عن العالمين)

و إلى هذا فان كون الانسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد ، والله عز وجل قد أمر الجيع بالاخلاص ، والاخلاص البرى، عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرجداً لا يصل اليه إلا خواص الحواص وذلك قليل فيكون هذا المطاوب. قريباً من تكليف ما لا يطاق . وهذا شديد

وعلى أن بعض الائمة قال إن الانسان لا يتحرك إلا بحظ ، والبراءة من الحظوظ صفة الهية ، ومن ادّعاه فهو كافر . قال أبو حامد : وما قاله حق ؛ ولـ كمن القوم إنما أرادوا به (١) — يعنى الصوفية — البراءة عما يسميه الناس حظوظا ، وذلك الشهوات

(۱) أى بقولهم (ان البراء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جدا لايصل اليها إلا خواص الخواص)أى فهى ممكنة فكيف يقال:من ادعاها كافر ؟ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براء خواص الخواص إنما هى من قصد النعيم المذكور لا هل الجنة من أكل وشرب ولباس و تمتع بحور وما أشبه ، لا كل حظ . و إلا فحظ المعرفة و المناجاة والنظر و نحوها حظوظ خواص الخواص . فلم يتبرء وا من الحظوظ رأسا ، حتى يشاركوا الا له فى وصفه

الموصوفة في الجنة فقط. فأما التاذذ بمجرد المعرفة والمناجاة ، والنظر الى وجه الله العظيم، فهذا حظ هؤلاء . وهذا لا يعده الناس حظاً بل يتمجبون منه - قال: وهؤلاء لو عو ضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة ، وملازمة الشهود للعضرة الآلمية سراً وجهراً ، نعيم الجنة ، لاستحقروها ولم يلتفتوا اليها ؛ فحركتهم لحظ ، وطاعتهم لحظ ، ولكن حظهم معبودهم دون غيره . هذا ما قال ، وهو اثبات لأعظم الحظ ، ولكن هؤلاء على ضربين « أحدهما » من يسبق له امتثال أمر الله الحظ ، فإذا أمر أو بهي لتي قبل حضور الحظ ، فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ . وأسحاب هذا الضرب على درجات ، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره على قاويهم إلا نادرا ، ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء «والناني» من يسبق له الحظ الامتثال ؛ بمنى ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء «والناني» من يسبق له الحظ الامتثال ؛ بمنى أنه لما سمع الأمر أو النهى خطر له الجزاء ؛ وسبق له الحوف أو الرجاء ، فلي داعى وهر بوا عما أذن لهم في الهرب عنه ، من حيث لا يقدح في الإخلاص عما تقدم وهر بوا عما أذن لهم في الهرب عنه ، من حيث لا يقدح في الإخلاص عما تقدم

فصل

و إن كان الحظ المطاوب بالعبادات مانى الدنيا فهو قسمان «قسم» يرجع إلى صلاح الهيئة ، وحسن الظن عند الناس ، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله « وقسم » يرجع إلى نيل حظه من الدنيا . وهذا ضر بان «أحدها» يرجع إلى ما يخص الانسان فى نفسه مع الغفلة عن مراء آة الناس بالعمل « والآخر » يرجع إلى المراء آة لينال بذلك مالا أو جاها أوغير ذلك . فهذه ثلاثة أقسام .

« أحدها » يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة .

فإن كان هذا القصد متبوعا فلا إشكال فى أنه ريا، ؛ لأنه إنما يبعثه على العبادة قصد الحمدوأن يظن به الحير ، و ينجر مع ذلك كونه يصلى فرضه أو نفله . وهذا بين و إن كان تابعا فهو محل نظر واجتهاد . واختلف العلما، فى هذا الأصل، فوقع

في العتبية في الرجل الذي يصلى لله ثم يقع في نفسه أنه يحب أن يُعلى ، ويحب أن يُعلى في طريق غيره ؛ فكره ربيعة يُعلق في طريق غيره ؛ فكره ربيعة هذا ، وعد مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان . أي أن الشيطان يأتى للانسان إذ سره مرأى الناس له على الخير ، فيقول له إنك لراء وليس كذلك ، للانسان إذ سره مرأى الناس له على الخير ، فيقول له إنك لراء وليس كذلك ، وإنما هو أمريقع في قلبه لا يماك . وقد قال تعالى (وألقيت عليف ك عبة منى) وفي وقال عن ابراهيم عليه السلام: (واجعل لى لسان صدق في الآجرين) وفي حديث ابن عمر: " وقع في نفسي أنها النق أي لسان صدق في الآجرين) وفي تكون قلتها أحب الى من كذا وكذا ، (١) وطلب العلم (٢) عبادة . قال ابن العربي سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصوفي عن قوله تعالى : (إلا الذين تابوا وأصلحوا و بينوا) ما بينوا ؟ قال : أظهروا أنعالهم الناس بالصلاح والطاعات . قلت : و يلزم ذلك ؟ قال : نعم ، لتثبت أمانته ، وتصح إمامته ، وتقبل شهادته (٢) . قال ابن العربي : و يقتدى بهغيره . فهذه الأمور وما كان مثلها تجرى هذا المجرى . والغزالي يجعل مثل هذا عا لا تتخلص فيه العبادة .

«والثانى» ما يرجع الى ما يخص الانسان فى نف ، مع الغفلة عن مراء آة الغير .وله أمثلة : أحدها الصلاة فى المسجد للا نس بالحيران ، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصدة أو مطالعة أحوال . والثانى الصوم توفيرا لله ال . أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتماء لا لم يجده ، أو مرض يتوقعه ، أو اطنة تقدمت له . والثالث الصدقة

⁽١) رواه الشيخان: البخارى فى كتاب العلم. ومسلم فى كتاب صفة القيامة والجنة والنار

⁽٢) الذي هو موضوع حديث ابن عمر ، لا نهم فانوا في مجاسه صلى الله عليه وسلم يسألهم في العلم ومع كونه في مقام عاده قال : لا أن تكون قاتها الخ الذي يؤول إلى أن عمر لم يخش في عبادة انه بطلب العلم حظا هو اعتقاد الفضيلة فيه (٣) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة ونقع الخلق بالقصد الا ول ، ويكون ما يرجع اليه هو تابعا صرفا

الدة الدخاء والتفضل على الناس. والربع الحج لوقية البلاد ، والاستراحة من الأكلاد ، أو المتجارة ، أو لنجرمه بأهله وولده ، أو إلحا-الفقر . والخامس الهجرة مخافه الفسر وفي النفس أو الأهل أو المال . والماحس عمل العلم ليحتمى به عن الطلم والمابع الموضوء تبردا . والثامن الاعتكاف فرا أمن الكراء . والتاسع عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذلك . والعاشر تعليم العلم ليتحلص به من وهذا الموضع أيضاً محل الحديث . والحادي عشر الحج ماشيًا ليتوفر له الكراء وهذا الموضع أيضاً محل اختلاف اذا كان القصد الذكور تابعا لقصد العبادة . وهذا الموضع أيضاً محل اختلاف اذا كان القصد الذكور تابعا لقصد العبادة . يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض . وأما ان العربي فذهب الى خلاف يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض . وأما ان العربي فذهب الى خلاف ذلك . وكان مجال النظر في المسألة يلتفت الى انفكاك القصدين أوعدم انفكاك كهما، فابن عبرد الاجتماع وجوداً ، كان القصدان مما يصح انفكاك كهما أولا . وذلك بناء على حسألة الصلاة في الدار المغصو بة . والحلاف فيها واقع ، ورأى أصبغ فيها البطلان (١) فإذا كان كذلك الجه النظران ، وظهر مغزى المذهبين

على أن القول بصحة الانفكاك فيا يسح فيه الانفكاك أوجه ؛ لما جاء من الأدلة على ذلك . فني القرآن الكريم (ليس عليم خناح أن تبتغوا فضلاً من . أيكم) يعنى في مواسم الحج . وقال ابن العربي في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرد: إنه دأب المرسلين ، فقد قال الخليل عليه السلام: (إني ذاهب الى رقي سبهدين) وقال الكايم : (ففر رث مكم لما حفتكم) وقد كان رسول الله عليه وسلم خملت قرة عينه في الصلاة ، فكان يستر مج اليها من تعب الدنيا ، وكان فيها نعيمه ولذته ، أفيقال إن دخوله فها على هذا الوجه قاد - فيها ؛

(١). أي مع وجو دالانفكاك كاهور أي الغزالي وقوله (على أن) تأييدلر أي ابن العربي

َ اللهُ عَلَى هُ كُلُ فَيْهِا وَبَاءَتُ عَلَى الْاخْلَاصُ فَيْهَا . وَفَى الْصَحَيْحُ : « يَامَعَشُرَ الشَّبَابُ مَن استطاعَ مَنكُم البَاءَةَ فَلْيَتَرُوَّجُ فَإِنّهُ أَغْضُ لَلْبَصْرِ وَأَحْمِنُ لَلْفُرْ جَ . ومن لم يستطم فَعَلَبْهُ بِالصَوْمَ فَإِنّه له وَجَاءُ (٢) »

د كر ابن بشكوال عن أبى على الحداد قال حضرت القاضى ابا بكر بن زرب شكوال عن أبى على الحداد قال حضرت القاضى ابا بكر بن زرب شك ال الترجيلي المتطلب ضعف معدته وضعف هضمه ، على مالم يكن يعهد من نفسه ، وسأله عن الدواء فقال : اسرد الصوم تصلح معدتك ، فقال له : يا اباعبدالله عنى هذاد ألنى ، ما كنت لأعذب نفسى بالصوم إلا لوجهه خالصا ، ولى عادة في الصوم الانهن والحميس لا أنقل نفسى عنها . قال أبو على : وذكرت في ذلك المحلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام — يعنى هذا الحديث — وجبنت عن إيراد ذلك عليه في ذلك المجلس ، وأحسبني ذاكرته في ذلك في غير هذا المجلس ، فالم للحديث .

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلا ليكون رصداً في شعب فقام يصلى ولم يكن قصده بالاقامة في الشعب إلا (٢) الحراسة والرصد

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة . ويكنى من ذلك ما يراعبه الإمام في صلاته من أمر الجاعة : كانتظار الداخل (٤) ليدرك الركوع معه على ما جاء في (١) رواه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود والترمذي والنسائي (ترغيب) (٢) ومثله حديث (إذن تكنى همك) لمن قال له عليه السلام إني أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربع صلاتي ، إلى أن قال : أجعا لك صلاتي كاها . فاذا راعي ذلك في صلاته كان من هذا القبيل ، ومنه ما ورد في الاستغفار (استغفروا ربكم إنه كان غفارا برسل السماء عليكم مدرارا) الا ية فيها ترتب حظ دنيوي بل حظوظ على الاستغفار ، وهو عبادة

⁽٣) لاريد حقيقة الحصركم هو ظاهر

⁽٤) هل الانتظار لادراك الداخل للركوع أمر دنيوى ؟ أم هو لتكميل العبادة؟ ومثله بقال فى التخفيف فى المسائل بعده بدليل الحديث الاَتّى (مخانة أن تفتن أمه). وفتنتها شغلها عن الصلاة

الحديث ، ومالم يعمل به مالك (١) فقد عمل به غيره ، وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذى الحاجة ، وقوله عليه الصلاة والسلام ه إنّى لا سُمْ بكاء السبى » الحديث (٣) ، وكرد السلام (٣) في الصلاة وحكاية المؤذن ، وما أشبه ذلك عما هو عمل خارج عن حقية الصلاة ، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة ، ومع ذلك فلا يقدح في حقيقة إخلاصها

بل لوكان شأن العبادة أن يقدح في قصدها قصد شيء آخر سواها ، لقدح فيها مشاركة القصد الى عبادة أخرى ؟ كا إذا جاء المسجد قاصدا للتنفل فيه ، وانتظار الصلاة ، والكف عن اذاية الناس ، واستغفار الملائكة له ؛ فإن كل قصد منها شاب غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره . وهذا غير صحيح باتفاق ، بل كل قصد منها صحيح في نفسه وان كان العمل واحدا ، لأن الجميع محمود شرعاً . فكذلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه ، لاشتراكهما في الإذن الشرعي . فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات ، الا ما كان بوضعه منافيا لها ؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك ، أما مالا منافاة فيه فكيف يقدح القصد اليه في العبادة ؟ هذا لا ينبغي أن يقال . غير أنه لاينازع في أن إفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى ، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب ، فلم يعتد بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة كان الحكم للغالب ، فلم يعتد بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة فالحكم له ، ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمحتهد

« والثالث » ما يرجع الى المراءآة . فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه

(۱) أى وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع فقد قال به غيره (۲) بقيته (فأتجوز في صلاتي مخافة أن تفتن أمه) وقد تقدم برواية أخرى

(122 - - - - - - -)

(٣) وهل رد السلام وحكاية المؤذنأمر دنيوى ؟ نعم هوخارج عن حقيقة الصلاة إلا أنه لبس دنيويا بل عبادة وقوله (بل لوكان شأن العبادة الخ) يفيد أن ما ذكر قبله ليس عبادة، وأنه عا نحن فيه من مشاركة امر دنيوى لقصد العبادة. وهو كما ترى

فهو الريا، المذموم شرعًا . وأدمى ما فى ذلك فعل المنافقين الداخلين فى الاسلام طاهراً . بقصد إحراز دمائهم وأموالهم . ويلى ذلك عمل المرائين العاملين بقصد يبل حطام الدنيا . وحكمه معلوم ، فلا فائدة فى الإطالة فبه

فصل

﴿ وأما النانى ﴾ وهو أن يكون العمل إصلاحا للعادات الجارية بين العباد ؛ كالنكاح والبيع والاجارة ، وما أشبه ذلك من الأمور التي علم فصد الشارع الى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة ، فهو حظ أيضا قد أثبته الشارع وراعاه (١) في الأوامر والنواهي ، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعة له . و إذا علم ذلك باطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع ، فكان حما وصحيحا . هذا وجه

ووجه ثان أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه ، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرها في اشتراط النية والقصد الى الامتثال . وقد اتنقوا على أن العادات لا تفتقر الى نية . وهذا كاف في كون القصد الى الحظ لايقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ . بل لو فرضنا رجلاً تزوج ليرائي يتروجه ، أو ليعد من أهل العفاف ، أو لغير ذلك ، لصح تزوجه ، من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة ، بخلاف العبادات المقدود بها تعظيم الله تعالى مجردا

ووجه ثالث أنه لو لم يُكن طلب الحظ فيها سائغا لم يصح النص على الامتنان. بها فى القرآن والسنة ، كقوله تعالى : (ومِن آياتِه أن خَلق لَـكُم مِن أَنفُسِكُم.

(۱) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة ، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة والقوانينالتي وضمها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هـــذه المصالح والحظوظ العاجلة، وتدرأ المفاسد عنها ، والنواهي عما بهي عنه إنما هي لحكمة أنه يجلب المفاسدو يضر باستقامة هـ والحظوظ

أَزْواجاً لِنَسْكُنُوا إِلَيْها) وقال: (هُوجَعَلَ لَكُمُ اللَّيلَ النَسْكُنُوا فيه والنّهار مُبْهِمراً) وقال: (الذي جَعَلَ لَـكُمُ الأرضَ فِراشاً والسّاء مِنَا، وأَنْزِلَ مِن السّماء ماء فأخْرج به مِن الثمرَ ال رزقاً لَـكِم) وقال: (ومِنْ رَحْمَة جَعَلَ لَـكُم اللَّيلَ والنّهارَ لِنَسْكُنُوا فيه ولتَبْتَغُوا مِن فَضْله) وقال (وجَعلْنا اللَّيلَ لِباساً، وجَعلْنا النّهارَ مَعَاشاً) الى آخر الآيات، الى غير ذلك مما لا يحصى

وذلك أن ماجاء في معرض مجرد التكايف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان ؛ لأ نه في نفسه كلفة وخلاف العادات ، وقطع للا هواء ؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد ، إلا ما نحا نحو قوله: (وعَسَى أن تكر هواشكناً وهوخير ككم (١) بعد قوله: (كتيب عليكم القيتال وهو كره الكم) بخلاف ما تميل اليه النفوس وتقضى به الأوطار ، وتفتح به أبواب التمتع والذات النفساية ، و تسد به الخلات الواقعة ، من الغذاء والدواء ودفع المضرات ، وأضراب ذلك ؛ فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب : و إذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذ بها من معرض الامتنان مناسب : و إذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذ بها من معرض الربو بية ؛ لكنهم مطالبون على ذلك قدحاً في العبودية ، ولانقصاً من حق اربو بية ؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذي امتن بها . وذلك صحيح

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً ؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به . وهذا أيضا لا يقال به على الإطلاق ، لما تقدم

(۱) أى فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم ، وأصل القتال من التكاليف المجردة عن الحظوظ ـــ يعنى وهذا النوع قايل الوقوع أن يمن فى مقام بحرد التكليف، وقد يقال: إن هذا لا يحتاج إلى استثناء، لأن الامتنان بشى. آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ، فليس امتناناً بنفس القتال بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا اياكان نوعه خيراً وفائدة عظمى، حتى يصير مانكرهه هو الخير الصرف

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الاذن قد حصل في ضمنه الحظ وبالتبعية ، لأنه إذا ندب إلى التزوج مثلا ، فأخذ من حيث الندب على وجه لولم يندب اليه لتركه مثلا ، فإن أخذه من هنالك قد حصل له به أخذ ه من حيث الحظ ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل ، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتع باللذات ، والانغار في نع يتنع بها المكلف كاملة ، فالتمتع بالحلال من جملة ماقصده الشارع ، فكان قصد هذا القاصد بريئاً من الحظ ، وقد انجر في قصده الحظ ، فلا فرق يينه و بين من قصد بالنكاح نفس الجتع ، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد ؛ بل له موافقتان : موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول ، وهو التمتع ، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجلة يقتضي اعتبار المكلف له في حسن الأدب ، فكان له تأدب مع الشارع في تلبية الأمر ، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف . وأيضاً (۱) فني قصد امتثال الأمر القصد إلى القصد الأصلى من حصول النسل ، فهو بامتثال الأمر ملب للشارع في هذا القصد ، مخلاف طلب من خط المخلف قط فليس له هذه المزية

فإن قيل: فطالب الحظ على هذا الوجه ماوم ؛ إذ أهمل قصد الشارع فى الأمر من هذه الحهة

فالجواب أنه لم يهمله مطلقاً ؟ فأنه حين ألتى مقاليده فى نيل هذه الحظوظ الشارع على الجلة ، حصل له بالضمن مقتضى ماقصد الشارع ، فلم يكن قصد المكلف فى نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلى . وأيضاً فالداخل فى حكم هذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادى على أنه لم يلد (٢) و يتكلف التربية والقيام بمضالح

⁽١) موافقة ثالثة

⁽٢) اللائق بالمقام حذف(لم) أىفالذى يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل ــ ضمناً ومحسب العادة ـــ على أنه سيلد ، ويتكلف تربية الأولاد ، والانفاق على الزوجات فهوقاصد ضمنا لمقصد الشارع الاصلى من النكاح ، وهوالنسل

الأهل والولد ؛ كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمسالحها، الكن لا يستوى القصدان: قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحط حاصلا بالضمن، وقصد الحظ ابتداء حتى سار قصد الامتثال بالنمن. فثنت أن قصد الحظ في هذا القسم غير قادم في العمل

فان قيل: فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقدد الامتثال على حال ، و إنما طاب حظه مجردا ، محيث لو تأتى له على غير الوجه المشروع لأخذ به ، لكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع . فهل يكون القصد الأول في حقه موجوداً بالقوة أم لا؟

فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضا ؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظه على غير المشروع ، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد اليه . وقصد الوجه المشروع يتصمن امتثال الأمر ، أو العمل بمقتضى الإذن . وهو القصد الأول الأصلى وإن لم يشعر به على التفصيل . وقد مر بيان هذا في موافقة قصد الشارع . وأما العمل بالحظ واله بي يحيث يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو خالفه ، فليس من الحق في شيء . وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر

فان قيل . أما كونه عاملا على قصد المخالفة فظاهر أنه عامل بالهوى لا بالحق؛ وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملا بالهوى بإطلاق . فقد تبين في موضعه أن العامل بالحهل فيخالف أمر الشارع حكمه حكم الناسى ، فلا ينسب عمله إلى الهوى هكذا وإذا وافق أمر الشرع جهلا فسيأتي أنه يصح عمله على الحلة . فلا يكون عمله بالهوى أيضا . وإلى هذا فالعامل بالهوى إذا صادف أمر الشارع فلم تقول إنه عامل بالهوى وقد وافق قصده مع مامر آنفاً أن موافقة أمر الشارع تصر الحط محموداً

فَالْجُوابِ أَنْهُ إِذَا عَمَلَ عَلَى غَيْرِ قَصَدَ الْحَالَفَةُ فَلَا يَسْتَلَزُمُ أَنْ يَكُونَ مُوافَقًا لَه عِلَى الْحَالَاتُ ثَلَاثُ :

حال يكون فيها قاصداً للموافقة

فلا يخلو أن يصيب باطلاق كالعالم يعمل على وفق ماعلم ، فلا إشكال ؛ أو يصيب بحكم الاتفاق ، أو لا يصيب . فهذان قدمان يدخل فيهما العامل بالجهل ؛ فإن الجاهل إذا طن في تقديره أن العمل هكذا ، وأن العمل مأذون فيه على ذلك. الوجه الذي دخل فيه ، لم يقصد مخالفة ؛ لكن فرَّط في الاحتياط اذلك العمل ، فيؤاخذ في الطريق . وقد لايؤآخذ إذا لم يعد مفرطاً ، ويمضى عمله إن كان موافقاً

وأما اذا قصد مخالفة أمر الشارع فسوا، في العبادات وافق أو خالف لااعتبار عا يخالف فيه ، لأنه مخالف القصد بإطلاق . وفي العادات ، الأصل اعتبار ماوافق (١٠) دون ما خالف ، لأن ما لاتشترط النية في سحته من الاعمال لا اعتبار عوافقته في القصد الشرعي ولا مخالفته ، كن عقد عقداً يقصد أنه فاسد فكان سحيحاً ، أوشرب. جُلاّ با يظنه خراً . إلا أن عليه في قصد المخالفة درك الإثم

وأما إذا لم يقصد موافقة ولامخالفة فهو العمل على مجرد الحظ أوالغفلة وكالعامل ولا يدرى ما الذي يعمل ، أو يدرى ولكنه إنما قصده مجرد العاجلة ، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع ، وحكمه في العبادات عدم الصحة ، لعدم نية الامتثال ، ولذلك لم يكلف الناسي ولا الغافل ولاغير العاقل . وفي العادات الصحة إن وافق قصد الشارع ، والا فعدم الصحة

وفي هذا الموضع نظر، إذ يقال: إن المقصد هنا لما انتنى فالموافقة غير معتبرة لإمكان الاسترسال بها في المخالفة. وقد يظهر لهذا تأثير في تصرفات المحجور ، كالطفل والسفيه الذي لاقصد له الى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال . فلذاك قبل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً وإن وافقت المصلحة ، وقبل بنفوذ ما وافق المصلحة فيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً وإن وافقت المصلحة ، وقبل بنفوذ ما وافق المسلوع كان أي فما فعله على نية المخالفة ولكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً ، أي غير باطل ، فتنسحب عليه أحكام الصحيح إواما إذا صادف مخالفة المشروع فو باطل لا يأخذ حكم المشروع ، وقوله (لا أن ما لا تشترط النية الخ) توجيه لاعتبار ما وافق مع كونه ناوياً المخالفة

منها لا ماخالفها ، على تفصيل أصله هذا النظر . وهو أن مطلق القصد الى المصاحة غير منتهض ، فهو بهذا القصد مخالف الشارع ، وقد يقال القصد انما يعتسر بما ينشأ عنه ، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع ، فصح

فيصل

حيث قلنا بالصحة في التصرفات العادية و إن خالف القصد قصد الشارع ، فان مامضي الكلام فيه مع اصطلاح الفقهاء ، وأما اذا اعتبرنا ماهو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام ، فكل ماخالف قصد الشارع فهو باطل على الإطلاق ، لكن بالتفسير المتقدم (١) والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان «أحدهما» ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية ، التي هي طرق الحظوظ العاجلة ، كالعقود على اختلافها ، والتصاريف المالية على تنوعها «والثاني» ما كاذ من قبيل العدادات الملازمة للكافف ، من جهة توجهه الى الواحد المعبود

وأما الأول النيابة فيه صحيحة ، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه ، فيما لايختص به منها ، فيجوز أن ينرب منابه في استجلاب الصالح له ودره المفاسد عنه ، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك بما هو في معناه ، لأن الحكمة التي يطلب بها المكاف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواه ، كالبيع والشراء ، والأخذ والإعطاء ، والإجارة والاستئجارة ، والخدمة ، والقبض والدفع ، وما أشبه ذلك به مالم يكن مشروعا لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أوشرعاً ، كالأكل والشرب واللس والسكني ، وغير ذلك بما جرت به العادات ، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعا ، فان مثل هذا مفروغ من (1) وهو عدم ترتب الا ثار الاخروية عليه من مرجو الثواب

النظر فيه ، لأن حكمته لاتتعدى صاحبها الى غيره . ومثل ذلك وجوه المقو بات والازدجار ، لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية ، ما لم يكن ذلك راجعا الى المال فإن النيابة فيه تصح . فإن كان دائراً بين الأمر المالى وغيره فه خال نظر واجتهاد ، كالحج (١) والكفارات . فالحج بناء على أن المغلب فيه النعبذ ، فلا تصح النيابة فيه ، أو المال ، فتصح . والكفارة بناء على أنها زجر فتختص ، أو جبر فلا تختص ، وكالتضحية في الذبح بناء على ماني عليه في الحج ، وما أشبه هذه الأشاء

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمسكلف فلا نيابة ، و إلا سحت النيابة . وهذا القسم لا يحتاج إلى إقامة دليل ، لوضوح الأمر فيه .

﴿ وأما الثانى ﴾ فالتعبدات الشرعية لايقوم فيها أحد عن أحد ، ولا يغنى فيها عن المسكلف غيره . وعمل العامل لايجتزى به غيره (٢) ، ولا ينتقل بالقصد اليه، ولايثبت إن وهب ، ولا يحمل إن تحمل . وذلك بحسب النظر الشرعى القطعى نقلاً وتعليلا

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور :

﴿ أَحَدُهَا ﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (ولا تَزِرُ وازِرَةَ وِزْرَ أُخْرَى) (وأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسانِ إِلاَّ مَاسَعَى) وفى القرآن : (وَلا تَزِرُ وَازِرَةُ وِزَرَ أُخْرَى) في مواضع وفي بعضها : (و إن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ الى مِثْلِها لاَ يُحْمَلُ

(۱) التمثيل بالحجهناغيرواضع ، لا ن تقدير كلامه: ان كان الامر العادى دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات فهو مجال نظر وليس الحج كذلك ، بل هو امر عبادى وفيه نوع ارتباط بالمال ، فاذا تغلب أحدهما روعى ومثله يقال فى الضحية . ولو انه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب ، فأضاف إلى هذين الضربين ضربايدور بين العبادة والامور المانية لكان اوجه

(٢) فصل هذه المعانى وإنكانت متقاربة أو متلازمة لتأتى الادلة فى الا آيات بعدها على طبقها صراحة . فعليك بتطبيق الا دلة على تلك المعانى

منه شيء ولَوْ كَانَ ذَا قُرْنِي) ثم قال : (وَمَن تَزَكِّي فَا ثَمَا يَشَرَكُي لِنَفْسِه) وقال تعالى : (وقال اللَّذِين كفروا لِلَّذِين آمَنوا اللَّيْوُ السَّبِلَمَاولْمَعْمِلْ خَطَاياكم. وماهُم بحامِلِينَ مِن خَطَاياهمُ مِن شيء . إنَّهم لَكَاذِيُونَ) وقال : (وقالوا لنا أعمَالُمَا ولَكُمُ أَعمَالُكم) وقال تعالى : (ولا تَطْرُ دِ الذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهم فِالعَدَاة والعَشَى : يُر يدُونَ وجْهة . ما عليك من حسام، من شيء) الآية !

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً ؛ كقوله (يوم لا تملك نفس لينفس شيئاً) فهذا عام فى نقل الأجور أو حمل الأوزار ونحوها . وقال : (واخشوا يوماً لا يجزي والد عن ولده ، ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً) وقال : (واتقوا يوماً لا يجزي نفس عن نفس شيئاً ولا 'يقبل عن والده شيئاً) وقال : (واتقوا يوماً لا يجزي نفس عن نفس شيئاً ولا 'يقبل منها شفاعة ولا 'يؤخذ منها عدل) الآية ؛ الى كثير منهذا المعنى . وفي الحديث حين أنذر عليه الصلام والسلام عشيزته الأقربين : ويا بني فلان إنى لا أماك لكم من الله شيئاً ،

والتذلل بين يديه ، والانقياد تحت حكمه ، وعارة القلب بذكره ، حتى يكون العبد بقلبه وحوارحه حاضراً مع الله ، ومراقباً له غير غافل عنه ، وأن يكون ساعياً في مرضاته وما يقرب اليه على حسب طاقته . والنيابة تنافي هذا القصود وتضاده : لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً ، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضماً ولا متوجهاً ، إذا ناب عنه غيره في ذلك ـ وإذا قام غيره في ذلك مقامه فذلك الغير هو الخاضع المتوجه . والخضوع والتوجه ونحوها إنما هو اتصاف بصفات العبودية ، والاتصاف لا يعدو المتصف به ولا ينتقل عنه الى غيره . والنيابة إنما معدها أن يكون المناف بم حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به النائب ، وذلك لا يصح في العبادات كا يصح في التصرفات ؛ فإن النائب في أداء الدين مثلا لما قام مقام المديان ، صار المديان متصفاً بأنه مؤد لد ينه ؛ فلا مطالبة الدين مثلا لما قام مقام المديان ، صار المديان متصفاً بأنه مؤد لد ينه ؛ فلا مطالبة

للغريم بعد ذلك به . وهذا في التعد لا يتصور ، مالم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب . ولا نيابة إذ ذاك على حال

القلبية: كالإيمان في أنه لو سحت النيابة في العبادات البدنية (١) لصحت في الأعمال القلبية: كالإيمان وغيره من الصبر والشكر ، والرضى والتوكل ، والخوف والرجاء ، وما أشبه ذلك ؛ ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً ، لجواز النيابة ، فحكان يجوز أمره ابتدا ، على التخيير بين العمل والاستنابة ، ولصح مثل ذلك في المدالح المختصة بالأعيان من العاديات ، كالأكل والشرب ، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك ، وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر . وكل ذلك باطل بلا خلاف ، منجهة أن حكم هذه الأحكام مختصة . فكذلك سائر التعدات

وما تقدم (٢) من آيات القرآن كلها عمومات لاتحتمل التخصيص ، لأنها

(١) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هذا الوجه — وإنكان الاصل فيها سبق عاما — لانها بقطع النظر عن الادلة هي التي يتوهم فيها ذلك ، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها ، مخلاف القلبية فلا يظهر ذلك فيها ، ولا يعقل فيها النيابة رأساً ، فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالايمان مثلا. وقوله (ولم تكن التكاليف الح)أى مطلقاً بدنية أو قلبية .وقوله (وكل ذلك باطل) أى اللوازم الثلاثة باطلة ، أى فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله (منجهة أن حكم هذه الاحكام مختصة) راحعا لخصوص الدليل الثالث ، أى أن التعبدات مختصة بالمكلف بهاكما سبق بيانه فتكون كالعاديات المختصة كالاكل والوقاع مثلا . فلماكانت هذه لا نيابة فيها كانت جميع التعبدات لانيابة فيها .ويصح أن يعود قوله (وكل ذلك باطل) إلى ما دخل جميع التعبدات لانيابة فيها .ويصح أن يعود قوله (وكل ذلك باطل) إلى ما دخل حدف بطلان اللازم من الدليلين الاولين

(٢) لوقدمهذا على الثانى وهو المعنى ليكون تكميلا للدليلاالاولوهوالنصوص لكان انسب وانكان وجه تأخره ارتباطه بالاشكال بعده حيث يقول فيه (وتبين أن ماتقدم فى الكاية ليست على العموم)

محكات نزلت بمكة (١) احتجاجا على الكفار ، ورداً عايم، في اعتقادهم عمل بعضهم عن بعض او دعواهم ذلك عناداً . ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعي لم يكن فيها رد عليهم ، ولما قامت عليهم بها حجة ، أما على القول بأن المموم إذا نبص لا يبقى حجة في الباقي فظاهر . وأما على قول غيرهم فلتطرق احتمال التخديميس بالقياس أو غيره ، وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها (٢) عربة عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المارضة ، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في المكيات الشرعية ، ولا ينصرف عنها .

﴿ فَإِنْ قِيلَ ﴾ : كيف هذا لا وقد جاء في النيابة في العبادات ، واكتساب الأجر والوزر من الغير ، وعلى مالم يعمل ، أشياه :

(أحدها) الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم ، وهي جملة : منها أن « الميت يُعذَّب بِبُكاءِ الحي عليه (") » وأن « مَنْ سَنَّ سُنَّ حسنة أو سيئة كان له أجرُها أوعليه و زرها(١) » وأن « الرجل إذا مات انقطع عمله إلا مِن تَلاَث (٥) » وأن « الرجل إذا مات انقطع عمله إلا مِن تَلاَث منها (٢) » وأنه « ما مِن نَفْس تقتل ظُلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها (٢) » وفي القرآن : « والذين آمنُوا واتبعَتْهُم ذُرِيَّتُهم المِيمان الحقنا بهم ذُرِيَّاتهم) وفي القرآن : « والذين آمنُوا واتبعَتْهُم ذُرِيَّتُهم المِيمان الحقنا بهم ذُرِيَّاتهم) وفي أفتر بأن الأبناء يرفعون الى منازل الآباء و إن لم يبلغوا ذلك بأعالهم . وفي

(١) أي ماعدا الآية الاُخيرة ، فانها من سورة البقرة

(٢) سيأتى لذلك فى الا دلة مبحث واسع شاف . وقوله (الامور المعارضة) أى العشرة المشهورة التي منها الاضهار والحقيقة والمجازالخ . والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه و تطبيقه . وسيأتى في محله

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا أبا داود

(٤) تقدم (ج۱ - ص۱٤)

(٥) (إذا مات الانسان انقطع عمله الامن ثلاثة الخ) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا المخاري

(٦) تقدم(ج ١ – ص ١٤٠) وفى لفظه هناك اختلاف عما هنا

الحديث: « إنَّ فريضة اللهِ أدرك أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يَشْبُتَ على الرَّاحِلة ، أفأحج عنه ؟ قال : نعم ((1) » وفي رواية : « أفرأيت لو كان على أبيك دبن فقضيته ، أكان بُحرِ له ؟ قالت : نعم . قال : فد ين الله أحق أن يُقضَى ((٢) » «ومن مات وعليه صوم صام عنه وليه ((٣) » «وقيل يارسول الله إن أمي ماتت وعليها نذر لم تقد . قال : فاقضه عنها ((١) » وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبراء وعلماه . وجماعة بمن لم يذهب الى ذلك قالوا بجواز هبة العمل ، وأن ذلك ينفع الموهوب اله عند الله تعلل . فهذه جملة تدل على مالم يذكر من نوعها ، وتبين أن الموهوب اله عند المذكورة ليست على العموم ، فلا تكون صحيحة

(والثانى) أن لنا قاعدة يرجع اليها غير مختلف فيها ، وهى قاعدة العمدقةعن الغير ، وهى عبادة ؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامتثال أمره ، فإذا تصدق الرجل عن الرجل أجزأ ذلك عن المتصدق عنه وانتفع به ، ولاسيا إن كان ميتاً . فهذه عبادة حصلت فيها النيابة . ويؤكد ذلك ما كان

⁽١) رواه في التيسير (إن فريضة الله على عباده في الحج الخ) عن الستة

 ⁽۲) هذه الرواية في الحج اختصبها النسائي (راجع النسائي جزء ۲ ــ ص ٥)
 ونيل الاوطار (ج ٥ ــ ص ١١)

قال الحافظ ان حجر في التلخيص الحبير :

حدیث أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال (فدین الله أحق بالقضاء) متفق علی صحته من حدیث ان عباس : أن امرأة أتت رسول الله صلی الله علیه وسلم فقالت: یا رسول الله إن أمی ماتت و علیها صوم شهر ، الحدیث ، وله طرق فیها و الفاظ مختلفة وفى روایة : جاء رجل فقال : إن أختی نذرت أن تحج ، وفى روایة النسائی إن أبی مات ولم یحج . وسأتی فی الصوم اه (بحموع ج ۵ – ص ۵۱۱)

⁽٣) رواه السبحان وأبوداود (تيسير)

⁽٤) (إن أى ماتت و عليها نذر أفصوم عنها ؟ قال أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان يؤدى ذلك عنها؟ قالت نعم . قال فصومى عن أمك) أخرجه في التيسير عن الخسة

من الصدقة فرضاً كالزكاة ، فإن اخراجها عن الغير جائز وجازٍ عن ذلك الغير ، والزكاة أُخيةً الصلاة (١) .

(والثالث) أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالمتفق عليها " ، وهي تحمل المعاقلة للدية في قتل الخطأ ؛ فان حاصل الأمر في ذلك أن يُتلف زيدفيغرم عمرو ، وليس ذلك الامن باب النيابة في أمر تعبدى لا يعقل معناه . ومنه أيضاً نيابة الإمام عن المأموم في القراءة و بعض أركان الصلاة مثل القيام ، والنيابة عنه في سجود السهو بمعني أنه يحمله عنه ، وكذلك الدعاء للغير ، فإن حقيقته خضوع لله وتوجه " اليه ، والغيرهو المنتفع بمقتضى تلك العبادة ، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم الاستغفار للمؤمنين خصوصاً ، ولن في الأرض عموماً ، وقد استغفر النبي صلى الله عليه وسل لا بويه حتى نزل: (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفر والمشركين) وقال في ابن أبي " : « لأستغفر أن لك مالم أنه عنك » حتى نزل: (استغفر المهم أولاً تستغفر على الله أولاً تستغفر على الله أنه عن الله على أحد منهم مات أبداً) الآية !

⁽١) جملة خطابية ، يقوى بها الاشكال ليجرى فيها ليس فيه شائبة مالية

⁽٢) المخالف فيها قليل ، راجع الخلاف في أعلام الموقعين

^{(ُ}٣) في روح المعانى في تفسير الآية أن عبد الله بن عبد الله بن أبي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لا يبه ففعل فنزل (استغفر لهم أو لا تستغفر لم الن تستغفر لهم الآية) فقال عليه السلام لا زيدن على السبعين فنزل (سواء عليهم استغفرت لهم الا ية) وقال المفسران هذا هو الصحيح المعول عليه ومقابله أنها في عالما المنافقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبى قول الرسول لا ستغفرن لك مالم أنه عنك انما ذكر وها فيما يتعلق بأبى طالب لما سمع كلام أبى جهل ومن معه في مرض الوفاة ، ولم يسمع منه صلى الله عليه وسلم نصحه له ، و بق على دين الجاهلية فنزلت الآية (ما كان للنبي و الذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) وعزه الالوسي للبخاري ومسلم وكثير من الا ثنية وهو الصحيح خلافا لما في بعض الروايات أنها نزلت في أبو به عليه السلام وبهذا تعلم ما في كلام المؤلف في الآية الاولى و الحديث

والسلام و اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِى فإنهم لا يعلمون (١) وعَلَى الجملة فالدعاء للغير مما علم من دين الأمة ضرورة

(والرابع) أن النيابة في الأعال البدنية غير العبادات (٢) صحيحة ؛ وكذلك بمض العبادات البدنية ، و إن كانت واجبة على الانسان عينا ، وكذلك المالية ، وأولها الجهاد ، فأنه جائز أن يستنيب فيه المكاف به غيره بجعل و بغير جعل ، إذا أذن الامام ، والجهاد عبادة . فاذا جازت النيابة في مثل هذا فلتجز في باقى الاعمال المشروعة ، لأن الجميع مشروع

(والخامس) أن مآل الأعال التكليفية أن يجازى عليها ؛ وقد يجازى الانسان على مالم يعمل ، خيراً كان الجزاء أو شراً . وهوأصل متفق عليه فى الجلة . وذلك ضربان :

« أحدها » المصائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعرضه ، فانه إن كانت باكتساب (٢) كُفَر بها من سيآته ، وأخذ بها من أجر غيره ، وحمَلَ غيرُه وزرَه ، ولم يعمل بذلك (١) ، فضلا عن أن يجد أله ، كما في حديث أبي هريرة رضى الله عنه في المفلس يوم القيامة (٥) . و إن كانت بغير اكتساب فهي

- (١) أخرجه المناوى فىكنوز الحقائق عن البزار
- (٢) ليس محل نزاع ، ولكنه جاء به لتوسيع المجال فى الاشكال ، وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة ، فاذن كل ماكان مشروعا تجوزفيه النيابة ، ومنه العبادات. ولا يخفى عنك أن أهم ثبى. في هذا الوجه ما يتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة . وأما مجرد مشروعيته التي جاء بها ليجعلها كعلة للقياس فهى ضعيفة
 - (٣) أى اكتساب الغير. وقوله (بغير اكتساب) أىبأن كانت من الله محصاً
- (٤) لعل الأصل (وإن لم يعلم بذلك) ليلتم مع قوله (فضلا عن أن يجد ألمه)
- (٥) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أتدرون من المفلس؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولامتاع . فقال (إن المفلس من أمتى من يأتى يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ، ويأتى قد شتم هذا ، وقذف هذا ، وأكل مال هذا ، وسفك دم هذا ، وضرب هذا . فيعطى هذا من حسناته ، وهذا من

كفارات فقط ، أو كفارات وأجور . و كا جاء فيمن ، غرسَ غَرْسًا أو زَرَعَ زَرَعًا يأكلُ منه انسانُ أو حيوانُ أنَّهُ لهُ أجر (١) ، وفيمن ، ارتبطَ فرساً في سبيلِ اللهِ فأكلُ منه انسانُ أو روضة ، أو شرب في نهر أو استنَّ شرَفًا أو شر فين ، ولم يُرد أن يكون ذلك فهي له حسنات (٢) » وسائر ما جاء في هذا المعنى

« والضرب النانى النيات التى تتجاوز الأعال كا جا، : « أن المر، 'يكتب في الله والضرب النانى النيات التى تتجاوز الأعال كا جا، : « أن المر، 'يكتب في قيام الليل أو الجهاد إذا حبسه عنه 'عذر (()) » وكذلك سائر الأعال، حتى قال عليه الصلاة والسلام في المتمنى أن يكون لهمال يعمل به مثل عمل فلان : « فَهُما في الوزر سوالا » (1) وحديث : « مَن في الأجر سوالا » وفي الآخر : « فهما في الوزر سوالا » (1) وحديث : « مَن من الأجر سوالا » وفي الآخر : « فهما في الوزر سوالا » (1) وحديث : « مَن من عملها كتبت له حسنة من « والسلومان يَلتَقِيان بسيفينهما »

حسناته . فان فنیت حسناته قبل أن یقضی ما علیه أخذ منخطایاهم فطرحت علیه . ثم یطرح فیالنار) رواه مسلم والترمذی وغیرهما ــــ (ترغیب)

⁽۱) (تقدم ج ۱ – ص ۲۱۲)

⁽٢) لعلها رواية بالمنى . وإلا . فما تقدم له فى الفصل الثانى من المسألة الخامسة يقتضى أن قوله (ولم يرد ذلك) راجع إلى خصوص الشرب ، نعم إن ذلك هو مناط الاشكال ، لا نه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا

⁽٣) روى مالك وأبوداود والنسائى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (مامن امرى تكون له صلاة بليل فيغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلاته ، وكان نومه عليه صدقة)وروى مسلم سنجابر (إن بالمدينة لرجالا ماسرتم مسيراً ولا قطعتم واد ا إلا كانوا معكم ، حبسهم المرض) وروى البخارى مثله بخلاف يسير في بعض لفظه . وفي رواية أخرى لمسلم عن وكمع ذكر فيها (إلا شركوكم في الانجر)

⁽٤) أخرجه فى الترغيب عن ابن ماجه . وفيه رواية أخرى عن احمد والترمذي

بلفظ (فأجرهما سوا. ووزرهما سوا.)

⁽٥) جزء من حديث رواه الشيخان

الحديث (1) الى غير ذلك من الأدلة الدالة على عد المكلف بمجرد النية. كالعامل نفسه في الأجر والوزر . فاذا كان كالعامل وليس بعامل ولاعمل عنه غيره ، فأولى (٢) أن يكون كالعامل اذا استناب غيره ، على العمل

﴿ فَالْجُوابِ ﴾ أَن هذه الأشياء و إن كان منها ماقال بعض العلماء فيه بصحة النيابة ، فإن النظر فيها متسعا

أما قاعدة الصدقة عن الغير و إن عددناها عبادة ، فليست من هذا الباب بم فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقرب الى الله تعالى وتوجه اليه . والصدقة عن الغيرمن باب التصرفات المالية . ولا كلام فيها .

وأما قاعدة الدعاء فظاهر أنه ليس في الدعاء نيابة ؛ لأنه شفاعة للغير فليس من هذا الباب .

وأما قاعدة النيابة في الأعمال البدنية والمالية فانها مصالح معقولة المعنى ، لا لا لل النوب عنه إن نوى القربة لا لا لل النوب عنه إن نوى القربة فيما له سبب فيه فله أجر ذلك ، فإن العبادة منه صدرت لامن النائب . والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال . والجهاد و إن كان من الأعمال المعدودة في العبادات ، فهى في الحقيقة معقولة المعنى ، كسائر فروض . الكفايات التي هي مصالح للدنيا ، لكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخروى الا إذا

- (۱) (إذا التقا المسلمان بسيفهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول فى النار) قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال (إنه كان حريصاً على قتل صاحبه) أخرجه فى الجامع الصغير عن احمد والشيخين وأبى داود والنسائى
- (٢) أى لا ن النية حينذ حاصلة وقد حصل المنوى بالفعل وإن كان من غيره. وهذا ظاهر إذا رجعنا قوله (فاذا كان كالعامل الخ) إلى الضرب الثانى فقط . إلا أنه لا يكون قد عمل للا ول نتيجة . ولابين وجه الاستدلال به .أما إذار جعناه للضربين فيكون قد رتب على الا ول أيضاً نتيجته لكن السياق فى ذ الره للا عمال فى الثانى يشهد للة , ر الا ول

قصد وجه الله تعالى وإعلاء كله الله. فإن قصد الدنيا فذلك حظه ، مع الالماحة الجهادية قائمة ، كقاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . والجهاد شعبة مها على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد بالجعل ، لما فيه من تعر بض النفس الهلكة في عرض من أعراض الدنيا . ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل لم يسح فيه من تلك الجهة نيابة أصلا . فهذا الأصل لااعتراض به أيضا

وأما قاعدة المصائب النازلة فليست من باب النيابة فى النعبد. وإنما الأجر والكفارة فى مقابلة ما نيل منه ، لا لأمر خارج عن ذلك . وكون حسنات الظالم تعطى المظلوم ، أو سيئات المظلوم تطرح على الظالم ، فمن باب الغرامات ، فهى معاوضات ؛ لأن الأعواض الأخروية إنما تكون فى الأجور والأوزار ، إذ لا دينار هناك ولادره ، وقد فات القضاء فى الدنيا

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب في المال ، ومن باد، الاحسان به إن كان باختيار مالكه

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة الى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة ، أذ عد في الجزاء — بسبب نيته — كمن عمل، تفضلا من الله تعالى ، مع أن الأحكام إنما تجرى في الدنيا على الظاهر ، واذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفي نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها ، مع أن ذلك لا يسقط القضاء عنه في بينه و بين الله إن كانت العبادة مما يقضى كا أنه لو تمنى (١) أن يقتل مسلما أو يسرق أو يفعل شراً إلا أنه لم يقدر ، كان له وزر من عمل ، ولا بعد في الدنيا كن عمل ، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقة . فليست من النيابة في شي ، . و إن فرضت النيابة فالنائب هو المكتسب ، فعمله عليه أو له ، فهذه القواعد لا تنقض ما تأصل

ونرجع الى ما ذكر أول السؤال ؛ فانه عمدة من خالف في السألة .

⁽١) أى عزم وصمم ، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته

فديث تعذيب الميت ببكا، الحي ظاهر ممله على عادة العرب في تحريف المريض اذا طن الموت — أها على البكاء عليه . وأما من سن سنة ، وحديث ابن آدم الأول ، وحديث انقطاع العمل إلامن ثلاث ، وما أشبه ذلك ، فان الجزاء فيها راجع الى عمل المأجور أو الموزور ، لا نه الذي تسبب فيه أو لا . فعلى جريان سببه تجرى المسببات ، والكفل الراجع الى المتسبب ناشى ، عن عمله ، لاعن عمل المتسبب الثانى . والى هذا المعنى يرجع قوله تعالى : (والذين آمنوا واتبعتهم ، فرياتهم) الآية : لأن ولده كسب من كسه ، فما جرى عليه من خير فكأ نه منسوب الى الأب . وبذلك فسر قوله تعالى : (ما أغنى عنه ماله وما كسب) أن . ولده من كسه ، فلاغرو أن يرجع الى منزلته وتقر عينه به (١) كاتقرعينه بسائر أعماله السالحة . وذلك قوله تعالى (وما ألتناهم من عملهم من شيء)

و إنما يشكل من كل ما أورد ما بقى من الأحاديث ؛ فانها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها ؛ و بسبها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة - وذلك الصيام والحج - وأما النذر فانما كان صياماً فيرجع الى الصيام

والذي يجاب به فيها أمور:

(أحدها) أن الأحاديث فيها مضطربة ، نبه البخارى ومسلم على اضطرابها ، فانظره في الإكال . وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلا قطعياً فكيف اذا عارضته . وأيضاً فإن الطحاوى قال في حديث : • مَن مات وعليه صوم صام عنه وليه ، (٢) إنه لم يرو إلا من طريق عائشة . وقد تركته فلم تعمل به وأفتت مخلافه . وقال في حديث التي ماتت وعليها نذر إنه لا يرويه الا ابن عباس وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد

(والثانى). أن الناس على أقوال فى هذه الأحاديث: مهم من قبل ماصح منها باطلاق ، كأحمد ابن حنبل ؛ ومنهم من قبل ببعضها فأجاز ذلك فى الحجدون الصيام ، وهو مذهب الشافعى ، رمنهم من منع بإطلاق ، كالك بن أنس . فأنت ترى بعضهم لم أخذ ببعض الاحاديث و إن صح . وذلك دليل على ضعف الأخذ بها فى النظر . و يدل على ذلك أنهم اتفقوا فى الصلاة على ما حكاه ابن العربى ، بها فى النظر . و يدل على ذلك أنهم اتفقوا فى الطواف ، لأنهم اتبع . و يجوز فى و إن كان ذلك لازما فى الحج لمسكان ركعتى الطواف ، لأنهم اتبع . و يجوز فى التبع ما لايجوز فى غيره ؛ كبيع الشجرة بشرة قد أبرت ، و بيع العبد بماله . واتفقوا على المنع فى الأعمال القلبية

(والثالث) أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب برك اعتبارها مطلقا ، وذلك أنه قال : سبيل الأنبياء صاوات الله عليهم أن لا يمنموا أحداً من فعل الخير ، يريد أنهم سئاوا عن القضاء في الحج والصوم ، فأهذوا ما سئاوا فيه من جهة كونه خيراً ، لامن جهة أنه جاز عن المنوب عنه (١) . وقال هذا القائل: لا يعمل أحد عن أحد شيئاً ، فإن عمله فهو لنفسه ، كما قال تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سمى)

و الرابع) أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب فى فى تلك الأعمال ، كما إذا أمر بأن يحج عنه ، أو أوصى بذلك ، أو كان له فيه سعى حتى يكون موافقاً لقوله تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ماسعى) وهو قول بعض العلماء

(والخامس) أن قوله وصام عنه وليه ولا التصح فيه النيابة ، وهو العدقة ، مجازاً ، لأن القضاء تارة يكون عثل المقنى ، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره . وذلك في الصيام الإطعام ، وفي الحج النفقة عمن يحج عنه ، أو ما أشبه ذلك () لكن هذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام (أرأيت لو كان على أيلك دين الله أحق أن يقضى)

والسادس أن هذه الأحاديث - على قلتها - مُعارِضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي ، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوى ، فلا يعارض الظن القطع : كا تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا اذا لم يعارضه أصل قطعي . وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة . وهذا الوجه هو نكتة الموضع ، وهو المقصود فيه ، وما سواه من الأجو بة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الاحاديث . وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن . وبالله التوفيق

فصل

ويبقى النظر فى مسألة لها تعلق بهذا الموضع ، وهى مسألة هبة الثواب وفيها نظر فلمانع أن يمنع ذلك من وجهين:

(أحدهما) أن الهبة آنما صحت في الشريعة في شيء مخصوص ، وهو المال . وأما في ثوابالأعمال فلا. وإذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها

(والثانى) أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة الى الأسباب؛ وقد نطق بذلك القرآن كقوله تعالى: (تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يد خله جنات) ثم قال: (و مَن يعض الله ورسوله ويتعد عدود أيدخله ناراً خالداً فيها) وقوله (جزاء بما كانوا يعملون) (ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون) وهو كثير. وهذا أيضاً كالتوابع بالنسبة الى المتبوعات ؛ كاستباحة الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع ، واستباحة البضع مع عقد النكاح ، فلا خيرة لله مكلف فيه . هذا مع أنه مجود تفضل من الله تعالى على العامل واذا كان كذلك اقتصى أن الثواب والعقاب ليس العامل فيه نظر ولا اختيار ، ولا في يدء منه شي ، فارداً لا يصح فيه تصرف ، لأن التصرف من توابع الملك ، كما لا يصح لغيره . فلا يصح لعره .

وللجير أن يستدل أيضاً من وجهين :

(أحدهما) أن أدلنه من الشرع هي الأدلة. على حواز الهبة في الأموال وتوابعها، إِما أن تدخل تحت عمومها أو اطلاقها ، و إما بالقياس عليها ؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوض مقدر . فكاجاز في أحدها جاز في الآخر . وقد تقدم في السدقة عن الغير أنها هبة النواب (١) ، لا يصح فيها غير ذلك . فإذا كان كذلك صير وجود الدليل ، فلم يبق للمنع وجه

(والناني) أن كون الجزاءمع الأعمال كالمسببات مع الأسباب، وكالتوابع مع المتبوعات، يقذى بصحة الماك المذاالعامل ؛ كما يصح في الأمور الديبوية . وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة

لايقال: ان النوابلا علك كما يملك المال؛ لأنه إما أن يكون في الدار الآخرة فقط ، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئًا ، و إما أن يملك هنا منه شيئًا حسما اقتضاه قوله تعالى : (مَنْ عَمِلَ صَالحًا مِن ذَكَرِ أُو أَنَّى وَهُمِ مُؤْمِن ﴿ فَلَنْحُمِينَةً حَياةً طَيِّبَةً ﴾ الآية ، فذلك بمنى (٢) الجزاء في الآخرة ، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه ، كاينال في الآخرة أيضًا النعيم الدائم؛ فليس له أمر يُملكه الآن حتى تصح هبته. وإنما ذلك في الأموالالتي يصح حوزها وملكها الآن

لأنا نقول: هو و إن لم يملك نفس الجزاء، فقد كتب له في غالب الظن عند الله تعالى ، واستقر لهملكا بالتمليك ، و إن لم يحزه الآن . ولايلزم مناللك الحوز . و إذا صح مثل هذا في المال ، وصح النصرف فيه بالهبة وغيرها ، صح فيما محن فيه ؛ فقد يقول القائل: ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان ؛ ويقول: إن اشترى لي وكيلي عبدا فهو حر أو هبة لأخي ، وما أشبه ذلك ، و إن لم يحصل شيء من ذلك (١) أين هذا ؟ فالذي تقدم أنهامن باب التصرف المالي فكا نه أعطى المال للتصدق عليه ، وناب عنه في صرفه فقط ، فقد ملكه المال نفسه ، والثواب شيء آخر (۲) أي من يايه، وشبيه به

الموافقات ـــ ج٢ - م ١٦

فى حوزه ؛ وكما يصح هذا التصرف فيما بيدالوكيل فعله و إن لم يعلم به الموكل ، فضلا عن أن يحوزه من يد الوكيل ، يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذى هو على كلشى، وكيل فقد وضح اذاً مغزى النظر فى هبة الثواب . والله الموفق للصواب.

﴿ المالة الثامنة ﴾

من مقدود الشارع في الأعمال (١) دوام المكاف عليها . والدليل على ذلك. واضح ؛ كقوله تعالى : (إلا المصلّن الذين هم على صلاتهم دائمون) وقوله : (يقيمون الصّلة) وإقام الصلاة بمعني الدوام عليها ؛ بهذا فسرت الاقامة حيث. ذكرت مضافة الى الصلاة . وجاء هذا كله في معرض المدح ، وهو دليل على قصد الشارع اليه . وجاء الأمر به صريحاً في مواضع كثيرة ؛ كقوله : (وأقيموا الصلاة وآتوا الزَّكاة) وفي الحديث: « أحب العمل الى الله ما داوم عليه صاحبه وإن قلّ » (٢) وقال: وخذوا من العمل ما تطيقون فإنَّ الله الن يملّ حتى تَعَلوا (٢) ولا قلّ » (وكان عليه الصلاة والسلام اذا عمل عملا أثبته » ووكان عمله ديمة » . وأيضاً فإن «وكان عليه الصلاة والسلام اذا عمل عملا أثبته » ووكان عمله ديمة » . وأيضاً فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات ، من مفروضات ومسنو نات ومستحبات ، في توقيت الشارع وظائف العبادات ، من مفروضات ومسنو نات ومستحبات ، في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكني في حصول القطع بقسد . وأرفات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكني في حصول القطع بقسد . الشارع الى إدامة الأعمال . وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهبوا : (فما رَعوها حق رعايها) إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار

⁽۱) أى أعمال العبادات التى تتكرر أسبابها ، أما زكاة وجبت هذاالعام لحصول النصاب ولم يحصل فى العام بعده فلا . و هكذا يقال في غير ها فهو ظاهر فى العبادات المذكورة (۲) دواه فى التيسير (أحب الا محمال إلى الله تعالى مادام و إن قل)عن الستة وهو جز. من حديث طويل

⁽٣) تقدم (ج١ – ص ٣٤٣)

فصل

فن هنا يؤخد حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات ، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق ؛ لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم . فالكاف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب ، هن حقه أن لا ينظر الى سهولة الدخول فيه ابتدا، حتى ينظر في مآله فيه ، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا ؟ فإن المشقة التى تدخل على المكاف من وجهين : • أحدها ، من جهة شدة التكايف في نفه ، بكثرته أو ثقله في نفسه . • والناني ، من جهة المداومة عليه و إن كان في نفسه خفيفا.

وحسبك من ذلك الصلاة ، فانها من جهة حقيقها خفيفة ، فإذا انضم البها معنى المداومة ثقلت . والشاهد لذلك قوله تعالى : (واستعينوا بالصّبر والصّلاة وإنها لكبيرة ألا على الخلشعين) فجعالها كبيرة ، حتى قرن بها الأمر بالسبر ، راستئنى الخلشمين فلم تكن عليهم كبيرة ، لا جل ما وصفهم به من الخوف الذى هو سائق ،والرجاء الذى هو حاد · وذلك ما تضمنه قوله : (الذين يظنون أنهم ملاقو رَبّهم) الآية فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب ؛ فإن الخاف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار ، والراجى لنيل مرغو به يقصر عليه العلويل من المسافة . ولا جل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار ، وضعت التكليف على التوسط ، وأسقط الحرج . وبهي عن التشديد . وقد قال عليه الصلاة والسلام : التوسط ، وأسقط الحرج . وبهي عن التشديد . وقد قال عليه الصلاة والسلام : النبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » (١) وقال : « مَن يُشادً هذا الدين فأن المنبئة » (٢) وهذا بشمل التشديد بالدوام ، كا يشمل التشديد بأنفس الأعمال والأدلة على هذا المعي كثيرة

- (۱) تقدم (ج ۲ ص۱۳۸)
- (۲) تقدم (ج۲ ـــ ص ۱٤٥)

﴿ المالة التاسعة ﴾

الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة " ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية (١) بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدحول تحت أحكامها مكلف ألبتة . والدليل على ذلك - مع أنه واضح - أمور :

(أحدها) النصوص المتضافرة ؛ كقوله تعالى : (وما أرْسَلْمَاكُ إلا كَافَةً للناسُ بَشِيراً و مَديراً) (٢) وقوله : (قُل يا أَيُّها الناسُ إنَّى رَسولُ الله إليكم جميعاً) وقوله عليه الصلاة والسلام : • بُه ثُنْتُ الى الأحمر والأسود ، (٢) وأشباه هذه النصوص ، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة ؛ ولو كان بعض الناس مختصا بما لم يخص به غيره (١) ، لم يكن مرسلا الناس جميعا ؛ إذ يصدق على من لم يكلف

⁽۱) تغليب على الاناحة . وإلا فهى حكم شرعى لااختصاص فيه أيضاً. ويبقى الكلام فيا يقابل الطلبية ، وهو الوضعية . ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عها ، إذ كون الزوال سيبا فى وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر مادام شرط التكليف موجوداً . ومثله يقال فى بقيتها . تراجع المسألة الاولى فى خطاب الوضع (۲) لان المعنى على المشهوروماأرسلناك بهذه الشريعة إلا الناس كافة ، فالشريعة مأمور بتبليغها الناس كافة . وفي آية (يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك) دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة . فالجمع بين الايتين يقتضى المطلوب في المسألة . أما الاكيات هنا وحدها فربما يتوقف في إفادتها للطلوب ، لانه ما المانع من أن يكون مرسلا جميع الناس ولكن على توزيع المرسل به , فيكون البعض البعض ، وهذا إنما بمنع وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع ، وإنما يؤخذ من الاكيتين كما أشرنا إليه منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع ، وإنما يؤخذ من الاكيتين كما أشرنا إليه فتأمل . وقد يقال إن حذف المعمول يؤذن بالعموم ، والمعمول هو قولنا (بهذه فتأمل . وقد يقال إن حذف المعمول يؤذن بالعموم ، والمعمول هو قولنا (بهذه الشريعة) فتكفى كل واحدة من هذه الاكيات هنا في إفادة المطلوب

⁽٣) (أعطيت خمسالم يعطهن أحد من الانبياء قبلى:كان كل نبي يبعث لامته خاصة وبعثت إلى الاُحر والاُسود الح) أخرجه الشيخان والنسائي (٤) أي بما لم يخاطب به غيره .أما تعبيره ففيه نبو عن الغرض

بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل اليه به ، فلا يكون مرسلا (1) بذلك الحكم الخاص الى الناس جميعا ، وذلك باطل ، فما أدى اليه مثل ، مخلاف الصبيان والحجانين ونحوهم ممن ليس بمكاف ، فإنه لم يرسل اليه بإطلاق ، ولا هو داخل عن الناس الذكورين في القرآن ، فلا اعتراض به ، وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسو بة الى خطاب الوضع فظاهر الأمر فيه (٢)

(والثانى) ان الأحكام اذا كانت موضوعة لمصالح العباد ، فالعباد بالنسبة الى ما تقتضيه من المحالح مرآة (٣) ؛ فاو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح المساد بإطلاق ، لكنها كذلك حسما تقدم فى موضعه ، فثبت أن أحكامها على المسوم لاعلى الخصوص . و إنما يستثنى من هذا ماكان اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ كقوله : (وامر أة مُؤمِنة أن وَهبت نفسها النّبي — الى قوله : (تُرجى مَن تشاه مَنْ نَه الله قوله : (تُرجى مَن تشاه مَنْ نَه الله قوله : (وم أشبه ذلك ما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل و يرجع الى هذا ما خدى هو به بعض أن عابد ، كشهادة خزيمة . فإنه راجع اليه (١) عليه الصلاة والسلام ، هو به بعض أن عابد ، كشهادة خزيمة . فإنه راجع اليه (١) عليه الصلاة والسلام ،

⁽١) بالناسل إلى يدخل في الدليل عموم المتعلق، وهو ما أشرنا إليه بقولنا (جذه الشريدة) فدليله متوتف على هذا , إذ مجرد كون المرسل اليهم الناس عليماً لايكني إلا بمراءاة الصموم أيضا فيها هو مرسل به

⁽٢) أي فنا فيه من الا حكام الطالبية متوجه الى أوليائهم

^{(ُ}٣) أى تنظيم فيهم هذه المصالح على السواء، لا نهم مطبوعون بطابع النوع الانساني المتحد في حاجباته وضرورياته وما يكملها

⁽٤) لا نه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الا عرابي في البيع وكان مستنده في الشهادة الا يمان بصدقه صلى الله عليه وسلم فيا يبلغه عن ربه ، فلا ن يكون صادقا في هذه الشؤون الصغيرة من باب أولى . فاختصاص حديفة في هذا رجوع المحاخصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له في هذا العقد وصحته براجع أعلام الموقدين في هذا وبيانه أن خزيمة تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفطن البها غيره من الصحامة الحاضرين

أو غير راجع اليه ؛ كاختصاص (۱) أبى بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذَعة ، وخصه بذلك بقوله : « ولن تجزى، عن أُحَدِ بَعدَك » (۲) فهذا لا نظر ديه ؛ إذ هو راجع الى جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأجله وقع النص على الاختصاص فى مواضعه (۲) إعلاما بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص

(والثالث) اجماع العلماء المتقد مين على ذلك ، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيروا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للجميع فى أمثالها ، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة ، أن تجرى على العموم المعنوى ، على العموم ، إما بالقياس ، أو بالرد الى الصيغة أن تجرى على العموم المعنوى ، أو غير ذلك من المحاولات ، بحيث لايكون الحكم على الخصوص فى النازلة الأولى مختصا به . وقد قال تعالى : (فلما قضى زيد منها وطراً زوّجنا كها لكى الأولى مختصا به . وقد قال تعالى : (فلما قضى زيد منها وطراً زوّجنا كها لكى في يكون على المؤمنين حرج) الآية! فقرر الحكم فى مخصوص ليكون (على الناس . وتقرر صحة الاجماع لايحتاج الى مزيد ، لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة

(والرابع) أنه لوجازخطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الاسلام أن لايخاطب بها بعض من كلت فيه شروط التكليف بها. وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر.

⁽١) راجع أعلام الموقعين لتقفعلي الحكمة فيه

⁽٢) أخرجه فى التيسير عن الخبسة

⁽٣) وهى الآية والحديثان. والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر الشريعة ـــ بما لم ينص فيه على التخصيص ـــ عام

⁽٤) الا أن فى الآية النص على أن هذا الحناص أساس لحسكم شرعى عام . فالآية وان كانت صيغتها خاصة لاعامة ، الا اتها أعقبت بالنص على ما يفيد العموم ، حتى تستفاد الحكمة فيما حصل ، ولا يتوهم أنها خصوصية ·

وهذا باطل باجماع . فما لزم عنه مثله . ولا أعنى بذلك (١) ما كان نعو الولايات وأشباهها من القصاء والإمامة، والشهادة والفتيا في النزازل ، والعرافة والنقابة ، والكتابة والتعليم للماهم وغيرها ، فان هذه الأشياء راجعة الى النظر في شرط التكليف بها ؛ وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكاف به . فاادّادر على التعليف بهذه الوظائف مكلف بها على الاطلاق والعوم . ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق ، كالأطفال والمجانين بالنسبة الى الطهارة والمعلاة والعرفها . فالتكليف عام لاخاص من جهة القدرة أو عدمها ، لامن حهة أخرى ، ونعم من علم من علم المنان مُوهما للخطاب بنا، على منع التكليف عام لايال في الأعمال ، ومراتب الاحتياط على الدين وغيرذلك الأمر في كل ما كان مُوهما للخطاب بناء على منع التكليف عالم يفال في الأعمال ، ومراتب الاحتياط على الدين وغيرذلك

فصل

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة

(مها) أنه يعطى قوة عظيمة فى إثبات القياس على منكريه ، من جهة أن الخطاب الخاص بمض الناس والحكم الخاص كان واقعاً فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ، ولم يؤت فيها بدليل عاميعم أمثالها من الوقائع . فلا يصح

(۱) أى ولاأعنى بذلك خروج ماكان موهما لتخصيص الخطابات ،كالولايات الخ ، فأنها داخلة فىالقاعدة . وهو أنها مكلف بها كل من توفرفيه شرط التكليف بها ، كغيرها من سائر التكاليف . فالزكاة مثلا مكلف بها على السموم ، ولكن مع مراعاة النصاب مثلا وسائر الشروط ،كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقفة على شروط فتعتبر عامة بهذا المعنى . ولو قال (ولا يخرج عن ذلك ماكان النح) لكان أوضح

(٢) تقدمً له أن الناس في ذلك على ضربين : مسقط لحظوظه ، وآخذ لها على موجهها الشرعى . أى فليس الاول مخاطباً بما لم يخاطب به الثانى ، حتى يعد من باب تخصيص الخطاب في الشريعة

مع العلم بأن الشريعة موصوعة على العموم والإطلاق - إلا أن يكون الخصوص. الواقع غير مراد؛ وليس في القضية لفظ يستنداليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور فأرشدنا ذلك الى أنه لابد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن بلحق بها مافي معناها وهو معنى القياس ، وتأيد بعمل الصحابة رضى الله عنهم ، فانشر الصدر لقبوله . ولعل هذا يبسط في كتاب الأدلة بعدهذا إن شاء الله

(ومنها) أن كثيراً عن لم يتحقق بعهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك عا يحكى عن بعضهم: أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أوعلى مذهبكم ؟ ثم قال: أما على مدهبنا فالكل لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترق الناس فيهم، فن مصدق بهذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية المتحت بشريعة خاصة هي أعلى عما بشفى الجهور، ومن مكذ ومشنع، يحمل اختصت بشريعة خاصة هي أعلى عما بشفى الجهور، ومن مكذ ومشنع، يحمل عليهم، وينسبهم إلى الحروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة للسنة. وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحد أحكام الشريعة المشوثة في الخلق، كا تبين في طرف، وكل مكلف داخل تحد أحكام الشريعة المشوثة في الخلق، كا تبين في طرف، وكل مكلف داخل تحد أحكام الشريعة المشوثة في الخلق، كا تبين

(ومن ذلك) أل كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيع لهم أشياء لم تبع لنيرم إلا أنهم ترقوا عن رتبة الموام المهمكين في الشهوات ، الى رتبة الملائكة الذين سلبوا الالصاف بطلبها والميل الب ، فاستحازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض المنوعات في الشرع بناء على احتصاصهم عن الجهور ، فقد ذكر نحو هذا في سماع الفناء وإن قلنا بالنهى عنه ، كا أن من الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام من استباح شرب الحر بناء على قصد التداوى بها ، واستجلاب النشاط في الطاعة ، لاعلى قصد التلهى .

⁽١) وما تقدم له في مراتب الايغال في الايمجال وأن الناس على ضربين ، فيه فقه المسألة ، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريمة المبثوثة في الحتلق

وهذا باب فتحته الزيادقة بقولهم: إن التكليفخاص بالعوام ساقط عن الخواص. وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم. فايُمتن به و بالله التوفيق

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكافين ، على حسب ما كانت بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما خُصِ به ، كذلك المزايا والمناقب . فما من مزية أعطيها رسول الله صلى الله عليه وسلم - سوى ما وقع استثناؤه - إلا وقد أعطيت أمته منها الموذجا . فهى عامة كموم التكاليف . بل قد زعم ابن العربى أن سنة الله جرت أنه إذ أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه ، وأشركهم معه فيه . ثم ذكر من ذلك أمثلة .

وما قاله يظهر في هذه الملة بالاستقراء

و أما أولا به فالوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة ، وقد كان من الجائز أن تُنعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط ، وكانت تكنى العمومات والإطلاق حسما قاله الأصوليون ؛ ولسكن الله من على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام ، إذ قال تعالى: (لتَحْكم بين الناسِ عا أراك الله) وقال في الأمة : (لعَلمة الذين يستنبطونه منهم) وهذا واضع فلا بطول به

﴿ وأما ثانيا ﴾ فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة ، نقتصر منها على ثلاثين وجهاً :

(أحدها) الصلاة من الله تعالى ، فقال تعالى فى النبى عليه الصلاة والسلام : (هو الله و ا

(والثانى) الإعطاء إلي الارصاء، قال تعالى فى النبى: (ولسو ْفَيْعَطيكُ رَبُّكَ فَتَرَّضَى) وقال في الأُمة: (ليُدْخِلنَهُم مُدْحَلاً يَرْصَوْنه) وقال : (رضِيَ الله عنهم ورَضُوا عنه)

(والنالث) غفران ما تقدم وما تأخر، قال تعالى: (ليعفر كُ الله ماتقد م من ذنبك وما تأخر) وفي الأمة ما روى أن الآية لما نولت قال الصحابة: هنيئا مريئاً! فما لنا ؟ فعرل: (ليُدْخِل المؤمنين والمؤمنات جنات بجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ويكفر عبه سيئاتهم) فعم ما تقدم وما تأخر. وفي الآية الأولى إيمام النعمة في قوله: (ويتم عمته عليك ويهديك صراطاً مستقيا) وقال في الأمة: (ما يُريد الله ليحمل عليكم مِن حرج ولكن يريد ليطهر كم وليتم في منه عليكم) الآية.

وهو الوجه الرابع

(والخامس) الوحى وهو النبوة ؛ قال تعالى : (إنا أوحينا اليك) وسائر مافى هذا المعنى ولا يحتاح الى شاهد ، وفى الأمة : « الرؤيا الصالحة جزء (١٠) من ستة

⁽١) اذا كان معى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلاء قبل الوحى ستة أشهر، يرى فيها رؤيا صادقة كفاق الصبح، ثم جاء الوحى بعد الأشهر الستة ذلك مع الوحى ثلاثة وعشرون سنة على قول، أو أن الوحى بعد الأشهر الستة تلاث وعشرون سه فتكون بسبة الرؤيا الصادقة جزءا من ستة وأربعين جزءا من رئين النبوة والوحى فعليه لايكون في الحديث مايدل على مدعاه، إذ ليس الغرض أن النبوة تتجزأ الى هذه الاجزاء والرؤيا جزؤ مها، فهو غير معقول في ذاته أن تكرن الرؤيا الصادقة جزءا من بوه الوحى مهما صعر هذا الجزء، لأن للنبوة ماهية شرعية لابندر ج فيها جزئى مجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون أن جمل الحديث على النسبة الزمانية نعيد عن التحقيق ولكنه لم يأت في ذلك بنفت عن وما ويقو له من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد، فإن كلامنا في شريع هذه الرواية الصحيحة التي عدها بعضهم متواترة. وكونه لم يثبت أن بهيا

وأر بعين جزءًا مِن النبوّة »(١)

(والسادس) نزول القرآن على وفق الراد؛ قال تعالى: (قد فَر يَى آغَلْبَ وَجهاكُ فَى السّاء) فقد كان عليه الصّلاة والسلام يحبأن يرد إلى الكّهة، وقال تعالى أيضاً (تُرْجِى مَن تشاه مِن قووي اليك من تشاه) لمّا كان قد حبّ الله النساء فلم يوقف (٢) فيهن على عدد معلوم وفى الأمة قال عمر « وافقت ربى فى ثلاث : قلت يارسول الله لو اتخذت مقام ابراهيم مُصلَّى! فنرات : (والخودوا من مقام إبراهيم مُصلَّى). وقلت يا رسول الله يدخل عليك البَرُ والفاجر ، فاو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب! فأنزل الله آية الحجاب قال وباني معاتبة النبي صلى الله عليه وسلم بعض نبائه ، فدخلت عليهن فقلت : إن انتهيش، أو لَيُبَدِّلُنَ الله رسوله خيراً منكن . فأنزل الله : (عسى ربُه إن طلقَكُنَ) الآية! يه الإنباء كذلك لايضر . لا ننا تحمل الحديث على رؤياه صلى الله عليه وسلم أن الانبياء كذلك لايضر ، لا ننا تحمل الحديث على رؤياه صلى الله عليه وسلم التي سبقت الوحى وكانت كفلق الصبح ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوى فيها الوحى وكانت كفلق الصبح ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوى فيها سائر الخاق لا يظهر

(۱) رواه البخارى عن أبي سعيد، ومسلم عن ابن عمرو بن العاص وعن أبي هريرة معا، واحمد وابن ماجه عن أبي رزين العقيلي، والطبراني عن ابن مسعود اه من الجامع الصغير قال العزيزى: أسانيده صحيحة، وأشار بتعداد مخرجيه الى تواتره (۲) ليسموضوع الآية الاذن بعدم وقوفه عند الاربع التي أذن بهالسائر الامة، بل الكلام في موضوع القسم بين نسائه، وما المذلك من تسريح من يشاء وامساك من يشاء ، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير. وقد تابعه بعض الناظرين هنا على أن الموضوع ماقاله، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب. وهو مصيب في هذه المخالفة لا في الموافقة على معني الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال (تكحمن شاء من نساء أمنك، وتترك نكاح من تشاء منهن) وأنه كان صلى الله عليه وسلم إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها. هكذا نسبوا اليه . ولكنه على ماترى في عداد الاكثار من الاحتمالات والنقول

(٣) رواه الطبراني في تفسيره عن أبي العالية

زوجی ظاهر می ، وقد طالت سخسی معه ، وقد ولدت له أولاداً . فقال عليه الداره والدلام : و قد حرمت عليه » فرفعت رأسها الى الساء ، فقالت : الى الله أشكو حاجی اليه . ثم عادت ، فأحابها ، ثم ذهبت لتعبد الثالثة ، فأنزل الله : (قد سميم الله قول التي تعادلك في روجها) الآية ! ومن هذا كثير لمن تتبع . ونزلت براءة عاشة رضى الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت ، إذ قالت وأنا حيثلذ أعلم أنى بريئة ، وأن الله مبراً على براءتى ؛ ولكن والله ما ظننت أن الله مبزل في شأنى وحياً يبتلى ، ولشأنى في نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله في بأمر يتلى ؛ ولكن وقال هاذل ابن أحية : والدى بعثك بالحق إلى لصادق ، فلينزلن الله ما يبرئى الله بها . وقال هاذل ابن أحية : والذي بعثك بالحق إلى لصادق ، فلينزلن الله ما يبرى رسول الله عليه وسلم في النوم رؤيا يبرئنى الله بها . وقال هاذل ابن أحية : والذي بعثك بالحق إلى لصادق ، فلينزلن الله ما يبرى رسول الله عليه وسلم في المادق ، فلينزلن الله ما يبرى رسول الله عليه وسلم في الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله عليه وسلم لا نقطاع الوحي بانقطاعه

(والسابع) الشفاعة ، قال تعالى : (عسى أن يبغَدَكَ رَبُّك مقاماً محوداً) وقد نبت شفاعة هذه الأمة ، كقوله عليه الصلاة والسلام فى أويس : • يشفع فى مثل رَبيعة ومُضَر ، (١) ، « أُمَّتُكم شفعاؤكم » (٢) وغير ذلك .

(والنَّامِن) شرح الصدر ، قال تمالى (أَلَمْ نَشْرَح للسُصدرَك) الآية ! وقال في الأمة : (أَفَنَ شرَحَ الله صدْرَه للإسلام فهو على نورٍ مِن ربَّه)

(والتاسم) الانتصاص المحبة ، لأن محمداً حبيبُ الله . تبتذلك في الحديث، إذ خرج عليه الصلاة والسلام ، ونفر من أصحابه يتذاكرون ، فقال بمضهم : عجبًا

⁽۱) (سیکون فی أمتی رجل یقال له أویس نعد الله القرنی و إن شفاعته فی أمتی مثل ربیعة ومضر) رواه این عدی فی الکامل باسناد ضعیف

⁽۲) روى فى من الاحيام (أئمتكم شفعاؤكم أو قال وفدكم إلى الله الخ) قال العراقى حديث أثمتكم وفدكم إلى الله الخرواه الدارقطنى والبهتى وضعف إسناده من حديث ابن عمر ، والبغوى وابن قانع والطبرانى فى معانتهم والحاكم من حديث مرثد بن أبى مرثد نحوه وهو ضعيف مرثد بن أبى مرثد نحوه وهو ضعيف

إن الله اتخذ من خلقه خليلا . وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى ، كبّه الله تكليما . وقال آخر : آدم اسطفاه الله . فخرج عليهم فسلم وقال آخر : آدم اسطفاه الله . فخرج عليهم فسلم وقال : « قد سممت كلامكم وعجبكم ، ان الله اتخذ ابراهيم خليلا وهو كذلك . وموسى نجى الله وهو كذلك . وعيسى روح الله . وهو كذلك . وهو كذلك . وماطفاه الله ، وهو كذلك . ألا وأنا حبيب الله ، ولا فخر ، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ، ولا فخر . وأنا أول شافع وأنا أول مشفع ، ولا فخر . وأنا أول من يحر ل حَلَق الجنة فيفتح الله لى فيدخلنها ومعى فقراء المؤمنين ، ولا فخر . وأنا أرم الأولين والآخرين ، ولا فخر » (١) وفي الأمة : (فسو ف يأتي الله ، بقوم يُحبهم و يحبونه) الآية .

وجا. في هذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذلك

وهو العاشر

وأنه أكرم الأولين والآخرين . وقد جاء في الأمة : (كنتم خيرَ أُمَّةٍ اُخْرجت للناس)

وهو الحادي عشر

(والثانى عشر) أنه جمل شاهداً على أمته ، اختص (٢) بذلك دون الأنبياء عليهم السلام . وفي القرآن الكريم : (وكذلك جملنا كم أمّة وسَطاً لِتكونوا شهداء على الناسِ و يكون الرسول عليكم شهيداً) .

(والثالث عشر) خوارق العادات ، معجزات وكرامات للنبي صلى الله عليه وسلم ، وفي حق الأمة كرامات . وقد وقع الخلاف هل يصح أن يتحدّى الوليُّ

(۱) رواه الترمذي وقال حديث غريب

(٢) غير ظاهر مع آية (فكيف إذا جئنا من ظأمة شهيد) قال المفسرون هو نبيهم . إلا أن يكون مراده أنه وحده الذي يشهد على أمته ، بخلاف الا مم السابقة فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهدأمته عليهم. وهو بعيد من كلامه

بالكرامة دليلا على أنه ولى أم لا. وهذا الأصل شاهدله، وسيأتى يحول الله وقدرته .

(والرابع عشر) الوصف بالحد في الكتب السالفة و بغيره من الفصائل ، ففي القرآن: ﴿ وَمَشَرًّا بُرْسُولِ يَأْتَى مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ﴾ وسميت أمَّتُهُ الحَّادين.

(والخامس عشر)العلم معالاً مية (١) قال تعالى:(هو الذي بعثُ في الأُمَّــين، رسولًا منهم) وقال : (فَا مِنوا بالله ورسوله النبيُّ الأميُّ الذي يؤمنُ بالله) الآية وفي الحديث: « عن أمَّة أمَّية لانحسُب ولا نكتب » (٢)

(والسادس عشر) (٣) مناحاة الملائكة ، فني النبي صلى الله عليه وسلم ظاهر، وقار روى في معس الصحابة رصى الله عنهم أنه كان يكلمه الملك ؛ كعمران بن الحمين. ونقل عن الأولياء من هذا

(والسابع عشر)العقو قبل السؤال ؛ قال تعالى : (عفا اللهُ عنك لم أذ نُتَ لهم). وق الأمة (ثم صر مكم عنهم لينتليكم ولقد عفا (1) عنكم)

(والثامن عشر) رفع الذكر ، قال تعالى : (ورَ فَمُنا لكُ ذَكُوكُ) وذكر أن معناه قرن اسمه باسمه في عقد الإيمان، وفي كلة الأذان، فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعا منوّهاً به ، وقد جاء من ذكر الأمة ومدحهم والثناء عليهم في القرآن وفي الكتب السالفة كثير. وجاء في بعض الأحاديث عن

(١) العلم مع الامية فيه صلى الله عليه وسلم واضح ، وهو إحدى معجزاته ، والا آيات صريحة فيه . وأمية الأمة تصرح بها الا آيات . لكن أن في الا آيات. والحديث الوصف للائمة بالعلم الذي لا يكونعادةمع الائمية ، والمدلول عليه في مثل آية (فا تمنوا بالله الخ)العلم الذي هو الايمان و لواحقه. التي لايلزم منها الاتصاف بالعلم على الاطلاق كوصفه عليه السلام

- (۲) تقدم (ج۱ ص ۵۲)
- (٣) هدا الوحة كما ترىلم يقم عليه دلبلا محدوداً
 (٤) لايظهر هنا سؤال ولا عفو قبله .وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب على انصرافهم عهم ومخالفتهم لا مره عليه السلام، فمن أين أن العفو كان قبل السؤال؛

موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال « اللَّهمَّ اجعلى من أمَّة أحمد » (1) لما وجدفى التوراة من الأشادة بد كرهم والثناء عليهم

(والتاسع عشر) أن معاداتهم معاداة لله، وموالاتهم موالاة لله (٢): قال تعالى: (إن الذينَ يؤذونَ الله ورَسولَه لَعنَهم الله) وفي الحديث: « مَن آذاني فقد آذي الله » (٢) وفي الحديث: « مَن آذي ولياً فقد بارزني بالمحارَبة » (١) وقال تعالى: (مَن يُطع الرسولَ فقد أطاع الله) ومفهومه من لم يطع الرسولَ لم يطع الله

(وتمام العشرين) الاجتباء: فقال تعالى فى الأنبياء عليهم السلام (واجْنِيننامم وهديننامم إلى صِرَاط مُسنقيم) وفى الأمة: (هو اجتباكم وما جعل عايكم في الدّين من حرَج). وفى الحديث أنه عليه السلاة والسلام مصطفى من الخلق (ف). وقال فى الأمة: (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا مِن عبادنا)

(والحادى والعشرون) التسليم من الله . فني أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام وقال تعالى : (قل الحدُ لله وسلام على عباده الذين اصطَفى) ، (و إذا جاءك الذين يؤمنون با ياتينا فقُل سلام عليكم) ،

- (۱) روى أبونعيم عن أنى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله الم وسلم (إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها فوجد فيها ذكر هذا الامة ـ حديث طويل فى فضائل هذه الائمة ـ قال موسى فى آخره بارب فاجعلنى من أمة احمد . وفى حديث آخر لائى نعيم عن أنس قال موسى فى آخره : اجعلنى من أمة هذا الذى)
- (٢) لم يذكر الموالاة فى الائمة ، وذكرها فى الرسول عليه السلام ، وسيأتى فى السابع والعشرين ما يتضمنه ، ولوقال (ومفهوم من آدى لى وليا الخ ، أن من والى لى وليا الخ) لا كمل المطلوب
 - (٣) رواه الطبراني في الا وسط عن أنس
 - (٤) رواه البخاري بلفظ (من عادي لي وليا فقد آذنته بالحرب)
- (ه) ذكره فى التيسير ضمن حديث أخرجه الترمذى (وأنا أكرم ولدآدم. على الله ولا فحر)

٢٥٦ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة العاشرة)

وقال حبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في خديجة « اقر ًا عليها السلام من ربّها ومنى (،). ومنى ().

(والنانى والمترن) المثبيت عند توقع النفات البشرى . قال تعالى (ولو لا أن ثمَّ مُناك لقد كِدْ تَ فَرْ كُنْ إلى مشيئاً قليلا)وق الأمة : (يثبتُ الله الذين آمنوا بالقوال الثَّايِّتِ في الحياة الدنيا وفي الآخرة)

(والنَّالُث والعشرون) العطاء من غير منة (٢) . قال تعالى : (و إِنَّ لكَ لاُجرًا غيرَ مُنُونَ) وقال في الأمة (فلهُمُ أُجرٌ غيرُ مَنُونَ) .

(والرابع والعشرون) تيسير القرآن عليهم . قال تعالى (إنَّ علينا جَعْهُ و قُرآلَهُ فَإِذَا قَرَأَنَاهُ فَاتَسِع قُرْآنَهُ . ثم إنَّ علينا بَيانَه) قال ابن عباس : علينا أن نجمعه في صدرك ، (ثم إن علينا بيانه) علينا أن نبينه على لسانك ، وفي الأمة : (ولقد يسرَّ نا القرآنَ للذَّكِر فهل مِن مُدَّكِر) .

(والخامس والعشرون) جعل السلام عليهم مشروعا في الصلاة . إذ يقال في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله و ركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله العالجين (٣)

⁽۱) أخرج فى التيسير عن الشيخين (أتى جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم، فقال يارسول الله هذه خديجة قد أتت ومعها إناء فيه إدام أوطعام أوشراب فاذا هي أتتك فاقرأ عليها السلام من ربها وبشرها ببيت فى الجنة من تصب لاصخب فيه ولا نصب) قال صاحب التيسير: القصب هنا اللؤلؤ المجوف. وذكر فى الزرقائي على المواهب عن الطبراني: جاء جبريل إلى النبي صلى الله عيله وسلم وقال له: اقرأ عليها السلام من ربها ومنى. وبشرها الخ...

⁽٢) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هذا المعنى، فيحل وجه مدل وجه

⁽٣) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما في الحديث، فالصالح من أمته مندرج من باب أولى

(والسادس والعشرون) أنه سمى نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالر.وف الرحيم ، وللأمة بحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم .

" (والسابع والعشرون) أمر الله تعالى بالطاعة لهم ، قال تعالى : (يا يُهما الذين آمنوا أطيعُوا الله وأطيعوا الرَّسول وأولى الأمر مِنكم) وهم الأمراء والعلماء ؟ وفي الحديث : « مَن أطاع أمير ي فقد أطاعني (١) » ، وقال : « مَن يُعلِع الرسول . فقد أطاع الله »

(وَالنَّامِنِ وَالمَشْرُونِ) الْحُطَّابِ الوارد مورد الشَّفَة وَالْحَنَانِ ؟ كَقُولُهُ تَمَالَى : (طَمَّ مَا أَنزَ لِنَاعليكَ القرآنَ لِتَشْقَى) وقوله : (فلا يَكُن في صدْرِكُ حرَجٌ مِنهُ التُندُرَ بِه) (واصر لحكم رَبُّكُ فَإِنكَ فَإِنكَ بَاعْيُدْنِا) ؛ وفي الأَمَّة : (مَا يُرِيدُ اللهُ لَيَخْمَلُ لَيَخْمَلُ عَلَيكُم مِن حرَّج ولكن يريد ليُطَهِّركم) الآية : (يريد الله أَبِكُمُ اللهُ لِيَخْمُ العَسَرَ) ، (يريد الله أن يُخَفِّف عنكم وخُلق الإنسان ضعيفًا) . (ولا تقتلوا أنفكم إن الله كان بكم رحيا)

(والتاسع والعشرون) العصمة من الضلال بعد الهدى (٢) ، وغير ذلك من

⁽۱) روی مسلم (من اطاعنی فقد أطاع الله و من عصانی فقد عصی الله · و • ن أطاع أمیری فقد أطاعنی و من عصی أمیری فقد عصانی)

⁽٢) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد في المصاييع وصححه الترمذي (ما صنل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أو توا الجدل، ثم قرأ هذه الآية: ما ضربوه الله إلا جدلا بل هم قوم خصمون) إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب فان حديث (لا تجتمع أمتى ٠٠) إنما هو في بحوعة ألا مة لا في الا فراد ولوجماعة من الا مة . وآية (إلا عبادك منهم المخلصين) ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين . وحديث (احفظ الله) لا يخرج عنرسم طريق للحفظ من الغواية والصنلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والا خروية . وحديث (ما أخاف عليكم أن تشركوا) متوجه لمجموع الا مة وجهورها ، وإلا فقد ثلت على أشخاس الارتداد بعد الايمان . في عهده صلى الله عليه وسلم ولكنه لا يستدعي خوفاعلى الجهور المعيى مدلك الحديث الموافقات — ج ٢ — م ١٧ الموافقات — ج ٢ — م ١٧

وجوه الحفظ العامة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد عصمه الله تعالى من ذلك كله وجاء في الأمة : « لا تحتمع أمنى على صلالة (١) » وجاء : « احفظ الله يحفظك (٢) » ووي القرآن : « لأغو ينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) تفسيره في قوله : « لا يحتمع أمنى على صلالة » وفي قوله : « و إنى والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدى ولكن أخاف عليكم أن تنكفسوا فيها (٣) » .

(وتمام الثلاثين) إمامة الأنبياء ، فنى حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام أمّ بالأنبياء قال : « وقد رأيتني في جماعة من الأبياء فحالت الصلاة فأممتهم (١٠) وفي حديث نرول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان : (ان إمام

فلعله يعى إثبات العظمة بعد الهدى لمجموع الا مة لامايشمل عصمة الافرادوعبارته مطلقة ومحتملة ، والإفراد فى قوله (أحفظ الله) لا يقتضى أن يكون شاملا للا فراد وإن كان الظاهر منه هذا المعى وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الامة وإذا تم ما قلناه لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره

(۱) أخرجه في كوزالحقائق للمناوى عناس أبي عاصم وقال في المواهب اللدية في فضائل الامة ومها أنهم لا يجتمعون على ضلالة ، رواه احمدو الطبر الى و ابن أبي خيشة عن أن نضرة الغفارى مرفوعا من حديث (سألت ربى الا تجتمع أمتى على ضلالة فأعطانيها) ورواه ابن أبي عاصم والطبر انى من حديث أبي مالك الاشعرى: إن الله أجاركم من ثلاث وذكر منها (وألا تجتمعوا على ضلالة) قال صاحب المواهب قال شيخنا (يعنى السخاوى في المقاصد) وبالجملة فهو حديث مشهور المتنو أسانيده كثيرة وله شواهد متعددة في المرفوع وغيره

(۲) بي صدر حديث طويل خاطب به النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عباس أخرجه الترمذي ورري

٣٠) رواه الشيحار اله منلاعلي شرحه على الشفاء

(٤) رواه في المشكاة عن مسلم (وقد رأيتي في جماعة من الا بيياء . فاداموسي قائم يصلى . • وإدا ابراهيم قائم يصلى . • فاست الصلاة فأمتهم الخ)

هذه الأمة منها ، وأنه يصلى ، وتما بإما ، بها (١)) ومن تتبع الشريمة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات و بركات ، وترث أوصافاً وأحوالا موهو بة من الله تعالى ومكتسبة ، والحد لله على ذلك .

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

(منها) أن جميع ماأ عطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات ، والمكاشفات والتأييدات ، وغيرها من الفضائل ، إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا صلى الله عليه وسلم ، لكن على مقدار الاتباع . فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نبوته . كيف وهو السراج المنير الذي يستضى، به الجيع ، والعلم الأعلى الذي به يهتدى في ساوك الطريق

ولمل قائلا يقول: قد ظهرت على أيدى الأمة أمور لم تظهر عل يدى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولاسيا الخواص التي اختص بها بعضهم به كفرار الشيطان من ظل عمر بن الحطاب رضى الله عنه ، وقد نازع النبي عليه الصلاة والسلام في صلاته الشيطان (٢) وقال لعمر: « ما سلكت فجاً إلا سلكَ الشيطان بجاً غير فيك » (٦) وجا، في عبان بن عفان رضى الله عنه ، أن ملائكة السياء تستحيى منه (١) و لم يرد مثل هذا بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم . وجا، في أسيد

⁽۱) جزء من حدیث رواه البخاری مع بعض اختلاف. وساق مسلم الحدیث وفیه (و إمامکم منکم) ولم یذکر فیه أن عیسی یصلی مؤتماً به

⁽۲) ستأتى تتمته قريباً وأنه عليه الصلاة والسلام هم أن يربطه إلى سارية المسجد (۳) جا. في آخر حديث رواه الشيخان في مناقب عمر بلفظ (والذي نفسي يبده ما لقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فجك) ولفظ قط من زيادة مسلم عن البخاري

⁽٤) في رواية مسلم (ألا استحيى بمن تستحيي منه الملائكة ٢)

ابن حضير وعباد بن بشر و أنهما خرجاً من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في لله مظلمة ، فإذا نور بين أيديهما ، حتى تفرقا فافترق النور معهما ، (١) ولم يؤثر مثل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام ، ألى غير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعده ، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي صلى الله عليه وسلم

فيقال : كل ماتقل عن الأولياء أو العلماء ، أو ينقل الى يوم القيامة ، من الأحوال والحوارق والعلوم والفهوم وغيرها ، فهى أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ماتقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ غيرأن أفراد الجنس وجزئيات الكلى تد تختص (٢) بأوصاف تلبق بالجزئى من حيث هو جزئى ، و إن لم يتصف بها الكلى من جهة ماهو كلى . ولا يدل ذلك على أن الجزئى مزية على الكلى ، ولا أن ذلك في الجزئى خاص به لاتعلق له بالكلى . كيف والجزئى لايكون كلياً الا بجزئى ؟ (٦) إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته . فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي صلى الله عليه وسلم ، فهى كالأنموذج من أوصافه على الصلاة والسلام وكراماته

والدليل على صحة ذلك أن شيئاً مها لا يحصل الا على مقدار الاتباع والاقتداء به . ولو كانت ظاهرة للامة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطاً فيها . ويتبين هذا بالمثال المذكور في شأن عمر

⁽۱) روإهالبخاري (تيسير)

⁽۲) أى أن جزئيات الكلى تمناز بمشخصات تليق بهذه الجزئيات ، فالجزئيات التي وجدت لبعض الصحابة من الكرامات _ وإن ظهر بيادى الرأى أنها أمور غير داخلتنى كلى كرامات الرسول _ فالواقع ليس كذلك بل هي جزئيات من كليته . وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف في عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان في فراره من عمر الذي لا يقتضي تمام العصمة . فكم يفر العدو بمن يراه أقوى منه ولكنه قد يكر عليه فلا ينجو منه في بعض الغفلات

⁽٣) لعل الصواب (لايكون جزئيا إلا بكلي)

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هي هروب الشيطان منه ، وذلك حفظ من الوقوع في حبائله وحمله إياه على المعاصى . وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصية الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق . ولا حاجة الى تقرير هذا المعي هنا ، فتلك النقطة الخاصة بعمر من هذا البحر .

وأيضاً فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة . وقد زادت مزية النبي صلى الله عليه وسلم فيه خواص . « منها » أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان ، حتى هم أن يربطه الى سارية المسجد ، ثم تذكر قول سلمان عليه السلام : (هَبْ لِي مُلْكَا لاَ يُنْبَغِي لاَّ حَدِ مِنْ بَعْدِي) (١) ولم يقدر عمر على شيء من ذلك ، « ومنها » أن النبي عليه الصلاة والسلام اطلع على ذلك من نفسه (٢) ومن عمر (٣) ولم يطلع عمر على شيء منه « ومنها » أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان و إن قرب منه عومر لم يكن آمناً و إن بعد عنه

وأما منقبة عثمان فلم يرد مايعارضها بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، بل نقول هو أولى بها و إن لم يذكرها عن نفسه ؛ إذ لايلزم من عدم ذكرهاعدمها . وأيضاً فإن ذلك لمثمان لخاصية كانت فيه ، وهى شدة حيائه ؛ وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم أشد الناس حياء ، وأشد حياء من العذراء في خدرها ، فاذا كان الحياء أصلها فالنبى عليه الصلاة والسلام هو الذي حواه على الكال .

وعلى هذا الترتيب يحرى القول فى أُسيد وصاحبه ؛ لأن المقصود بذلك الإضاءة حتى يمكن المشى فى الطريق ليلا بلا كلفة ، والنبى عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره ، بل كان يرى فى الظلمة كما يرى فى الضوء ، بل

۱۱) أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما

 ⁽۲) و (۳) أى فى شأنه صلى الله عليه وسلم وفى شأن عمر

كان لايحجب بصره ماهو أكثف من حجاب الظلمة ، فكان يرى من خلفه كان لايحجب بصره ماهو أكثف من حجاب الظلمة ، فكان يرى من خلفه كا يرى من أمامه. وهذا أبلغ ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لافي المبصر به؛ على أن ذلك إما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت في أمته بعده وفي زمانه

فهذا التقرير هو الذي ينبغى الاعتماد عليه ، والأخذ لهذه الأمور من جهته لاعلى الجلة . فربما يقع للناظر فيها ببادئ الرأى إشكال ، ولا إشكال فيها بحول الله . وانظر في كلام القراف في قاعدة الأفضلية والخاصية

فصل

ومن الفوائد في هذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يدى أحد ، فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزا مفهى صيحة ، و إن لم يكن لها أصل فغير صحيحة و إن ظهر ببادئ الرأى أنها كرامة ؛ إذ لبس كل مايظهر على يدى الانسان من الخوارق بكرامة ، بل منها مايكون كذلك ، ومنها مالا يكون كذلك ،

وبيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهم ، والنقر بات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية ، قد تصدر عهم أفاعيل خارقة ؛ وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض ، ليس لها في الصحة مدخل ، ولا يوجد لها في كرامات النبي صلى الله عليه وسلم منبع ؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص فدعاء النبي صلى الله عليه وسلم يكن على تلك النسة ، ولا تجرى فيه تلك الهيئة ، ولا اعتمد على قران في الكواكب ، ولا البس سعودها أو نحوسها ؛ بل تحرى مجرد الاعتماد على من الكواكب ، ولا البس عنودها أو نحوسها ؛ بل تحرى مجرد الاعتماد على من الله يرجع الأمر كله واللحاً اليه ، معرضا عن الكواكب وناهياً عن الاستناد اليها ، إذ قال : • أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر (١٠) الحديث ! و إن تحرى

⁽۱) تقدم (ج ۱ ۔ ص ۲۰۱)

وقتاً أو دعا الى تحريه فلسبب برى، من هذا كله ؟ كعديث التنزل ، وحديث الجماع الملائكة طرفى المهار ، وأشباه ذلك . والدعاء أيضاً عبادة لايزاد فيها ولا ينقص ، أعنى الكيفيات المستفعلة والهيئات المتكلفة التى لم يعهد مثلها فيا تقدم . وكذلك الأدعية التى لا تجد مساقها فى متقدم الزمان ولا متأخره ، ولا مستعمل النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح ، والتى روعى فيها طبائع الحروف فى زعم أهل الفلسفة ومن بحا نحوهم ، ممالم يقل به غيرهم . و إن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل ، فذلك غير ثابت النقل ، ولا تجد له أصلا ، بل أصل ذلك حال حكمى ، وتدبير فلسنى لا شرعى . هذا و إن كان الانفعال الخارق حاصلا به فليس بدليل على الصحة ، كا أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح ، بل حاصلا به فليس بدليل على الصحة ، كا أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح ، بل على باطل صرف ، وتعد محض . وهذا الموضع مزلة قدم للعوام ولكثير من الخواص فلمتنه له .

فعىل

ومنها أنه لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حذّر و بشّر وأندر ، وندب (1) وتصرف بمقتضى الحوارق من الفراسة الصادقة ، والإلهام الصحيح ، والكشف الواضح ، والرؤيا الصالحة ، كان من فعل مثل ذلك ممن اختص بشيء من هذه الأمور على طريق من الصواب ، وعاملا بما ليس بخارج عن المشروع ؛ لكن مع مراعاة شرط ذلك ، ومن الدليل على صحته ذائداً الى ما تقدم أمران :

⁽۱) أى أنه صلى الله عليه وسلم رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشرة للبمض ، ونذارة لا خر ، وتصرفات فى بعض الشئوون ، وهكذا. فمن فعل مثله صلى الله عليه وسلم كان على صواب فى عمله وقد علمت مما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة ، ولذا قال (فمن اختص بشى. الخ) وقوله (شرط ذلك) أى الا آنى فى المسألة التالة

﴿ أحدهما ﴾ أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بمقتضى ذلك ، أسراً ونهياً وتحذيراً وتبشيراً و إرشاداً ، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته . فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه ، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره . ويكني من ذلك ما ترك بعده في أمته من المبشرات . وإنما فائدتها البشارة والنذارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام .

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر في رؤياه الملكين (١) وقوطما له: « نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة) فلم يزل بعد ذلك يكثر الصلاة . وفي رواية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة مِن الليل » وقال عليه الصلاة والسلام لأ بي ذر : « إني أراك صعيفا واني أحب لك ما أحب لنفسي . لا تأمر أن على اثنين ، ولا تولين مال يتيم » (٢) وقوله لنعلبة بن حاطبة وسأله الدعاءله بكثرة المال : « قليل " تؤد ي شكر ه خير من وقوله لثعلبة بن حاطبة وسأله الدعاءله بكثرة المال : « قليل " تؤد ي شكر ه خير من وكثير لا تُطيقه ، (١) وقال لأنس : « اللهم كثر ماله وولد ، » (١) ودل عليه الصلاة

⁽۱) أى فقد رتب على رؤيا عبد الله نفسه مارتب ، ويظهر أن مقالة الرسول لا في ذر و ثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة . ولتراجع رواية البخارى في كتاب الرؤية باب الا من وذهاب الروع في النام ، فقيها أن ملكا ثالثا قال له (لم ترع نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة) فليست من كلام الملكين ، كما أن لفظ الرسول في هذه الرواية (أن عبد إلله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل) وهو نص الرواية الا خرى التي رواها المؤلف فليس بظاهر جعل قوله (نعم الح) مقولا لقال ولالقوله إلا بتكلف (٢) تقدم (ج١ — ص ١٧٧)

⁽٣) أخرجه فى الجامع الصغير عن البغوى والباوردى وابن قانع و آبن السكن وابن شاهين عن أبى أمامة عن ثعلبة بن حاطب وأخرجه فى كنوزالحقائق للمناوى عن تمام قال المناوى فى شرحه على الجامع الصغير قال البهتى فى إسناد هذا الحديث نظر ، وهو مشهور بين أهل التفسير ، وأشار فى الاصابة إلى عدم صحة هذا الحديث فى ترجمة ثعلبة هذا ، ثم قال وفى كون صاحبهذه القصة ـــ إن صح الخبر و لاأظنه يصح ـــ هو البدرى (٤) رواه الشيخان والترمذي

الصلاة والسلام أناساً شي على ماهو أفضل الأعمال في حق كل واحد منهم ، عملا بالفراسة الصادقة فيهم ، وقال: (١) «لا عُطِينَ الراية غدار جلايفتح الله على بديه ، (٢) فأعطاها علياً رضى الله عنه ففتح الله على يديه ، وقال لعمان بن عفان: إنه (لمل الله أن يقمصك قميصاً ، فإن أرادوك على خلعه فلا تخلمه) (٢) فرتب على الاطلاع النيمي وصاياه النافعة ، وأخبر (١) أنه ستكون لهم أنماط و يغدو أحدهم في حُلّة و يروح في أخرى ، وتوضع بين يديه صحفة وترفع أخرى ، ثم قال آخر الحديث: (وأنم اليوم خير منهم يومئذ) وأحبر بملك معاوية ووصاه ، (٥) وأن عماراً تقتله الفئة الباغية ؛ (١) و بأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها (٧) ثم وصاهم كيف يصنعون ؛ والنهم سيلقون بعده أثرة ، ثم أمرهم بالصبر (٨) . الى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المفيات التي حصلت بهافوائد الإيمان والتصديق ، والتحذير والتبشير، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى

(١) هذا وما بعده للا آخر يدخل تحت الاطلاع النبي. وهي عبارة مجملة تشمل ماكان من قبيل الوحى الملكي والالهام .وأتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للائمة على ضرب من التسامح

(٢) رواه البخارى في مناقب على

(٢) رواه الترمذي وحسنه عن عائشة

(؛) قال منلا على فى شرح الشفاء ان قوله (ستكون لهم أنماط فىالصحيحين عن جابر ، ثم قال وفى الترمذي عن على (ويندو الخ)

(٥) روى ابن عساكر باسناد ضعيف أن رسولالله صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية (أما انك ستلى امر أمتى من بعدى ، فاذا كان ذلك فاقبل من محسنهم و تجاوز عن مسيئهم)

(٦) جز من حديث أخرجه أبو بكر اليرقاني والاسماعيلي

(٧) رواه مسلم من طرق عن أبي ذر

(٨) عن أسيدٌ بن حضير أن رجلا من الانصار قال: يارسول الله استعمات فلانا ولم تستعملت . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنكم سترون بعدى أثرة فاصبروا حتى تلقونى على الحوض) رواه الترمذي وقال حسن صحيح

والأيلم والوحى النومى ؛ كقول أبى بكر (١) : « إنما هما أخواك وأختاك » وقول عمر : « ياسارية الحبل ! » فأعمل النصيحة التي أنبأ عنها الكشف ؛ ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال ؛ « أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا » وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رآهما يقتتلان فقال : مع أيهما كنت ؟ قال مع القمر . قال : « كنت مع الآية المحوة ، لاتلى عملا أبداً » ويكثر قل مثل هذا القمر . قال : وكنت مع الآية المحوة ، لاتلى عملا أبداً » ويكثر قل مثل هذا النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور ، والكلام فيه يحتمل بسطاً . النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور ، والكلام فيه يحتمل بسطاً .

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر ، إلا بشرط أن لا تخرم حكما شرعياً ولا قاعدة دينية ، فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكما شرعيا ليس بحق في نفسه ، بل هو إما خيال أو وهم ، و إما من القاء الشيطان ؛ وقد يخالطه ماهو حق وقد لا يخالطه. وجميع ذلك لا يصح اعتباره ، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع وذلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم عام لا خاص ، كا تقدم في المسألة قبل هذا . وأصله لا ينخرم ، ولا ينكسر له اطراد ، ولا يحاشى من الدخول تحت حكمه مكاف . و إذا كان كذلك فسكل ماجاء من هذا القبيل الذي غن بصفده مضاداً لما تمهد في الشريعة فهو فاسد باطل

ومن أمثلة ذلك مسألة سئل عنها ابن رشد في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعداله في أمر ، فرأى الحاكم في منامه أن النبي صلى الله عليسه وسلم قال له : « لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل » فمثل هذا من الرؤيا لا معتبر بها في أمو ولا نهى ، ولا بشارة ولا نذارة ، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة . وكذلك

(۱) أى لعائشة لما أبطل نحلته لها عشرين وسقا ــ راجع المسألة العاشرة من كتاب السنة الا تى ففيها القصة سائر ما يأتى من هذا النوع . وما روى « أن أبا بكر رضى الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت » فهى قضية عين لا تقدح فى القواعد السكلية لاحتمالها ، فلعل الورثة رضوا بذلك ، فلا يلزم منها خرم أصل

وعلى هذا لوحصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعين مفصوب أو نجس ، أو أن هذا الشاهد كاذب ، أو أن المال لزيد وقد تحصل بالحجة لعمرو ، أو ما أشبه ذلك ، فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتمين سبب ظاهر ؛ فلا يجوز له الانتقال الى التيمم ، ولا ترك قبول الشاهد ، ولا الشهادة (١) بالمال لزيد على حال فإن الظواهر قد تمين فيها محكم الشريعة أمر آخر ، فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة ، كا لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية . ولو جاز ذلك لجاز نفض الأحكام (٢) بها و إن ترتبت في الظاهر موجباتها ، وهذا غير صحيح بحال . فكذا ما نحن فيه .

وقد جا، فىالصحيح: « إنكم تختصبُون إلى ً ولعل َ بعضكم أن يكونَ ألحنَ عُجُمَّته مِن بعض ، فأحكمَ له على نحو ما اسمعُ منه » الحديث (٣) ا فقيد الحكم

(١) لعلها ولا الحسكم

(٣) بقيته (فن قضيت له بشي من حق أخيه فلا يأخذنه فانما أقطع له قطعة من النار أخرجه الشيخان

⁽ع) أى وابطالها بعد صدورها من القاضى اعتبارا بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذى ينقض به الحكم غير صحيح فكذا ترك موجبات الحسكم بحسب الظاهر على مفتضى قواعد الشريمة نعويلا على كشف أو غيره لا يكون صحيحا . وقديقال إن نقض الاحكام ابما يكون في جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة ، فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها ، فالملازمة بمنوعة أى أنه لا يلزم من التنحى عن الا خذ بالشهادة المعتبرة شرعا إلى الا خذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذى صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف ، وذلك لا أن نقض الاحكام يترتب عليه فساد كبير و تعمليل للا حكام ، كما أشار اليه المؤلف في موضع آخر

بمقتضى ما يسمع وترك ما وواء ذلك . وقد كان كثير من الأحكام التي تجرى على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق و باطل ؛ ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع ، لا على وفق ما علم . وهو أصل في منع الحاكم أن يحكم بعلمه

وقد ذهب مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلم خلافه وجب عليه الحكم بشهادتهم ، إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب ؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكما بعلمه ، هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التي لا ريبة فيها ، لامن الخوارق التي تداخلها أمور . والقائل (۱) بصحة حكم الحاكم بعلمه فذلك بالنسبة الى العلم المستفاد من العادات ، لامن الخوارق . وحكى ولذلك لم يعتبره (۱) رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الحجة العظمى . وحكى ابن العربي عن قاضى القضاة الشاشى المالكي ببغداد أنه كان يحكم بالفراسة في الأحكام ، جريا على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً . قال ولشيخنا فخر الاسلام أبى بكر الشاشى جزء في الرد عليه . هذا ما قال . وهو حقيق بالرد إن كان عجكم بالفراسة مطلقاً من غير حجة سواها

فإن قيل : هذا مشكل من وجهين :

(أحدها) أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكشفات والكرامات ؛ فقد المتنف أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم في الظاهر تناولها ، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود . ألا ترى الى ما جاء عن الشبلي حين اعتد أن لا يأكل إلا من الحلال، فرأى بالبادية شجرة تين ، فهم أن يأكل منها فذادته الشجرة : أن

 ⁽١) قال ابن العربي في كتاب الاحكام اتفق العاماء على بكرة أبيهم على أن القاضى
 لا يقتل بعلمه ، وإن اختلفوا في سائر الا حكام هل يحكم بعلمه أم لا

٣١) أى فقد كان يطلع على مافى الا مر من حق وباطل ، ومع ذلك كان يعول فى.
 حكمه على القانون الشرعى من اعتبار مقتضى الظواهر

لا تأكل منى فإنى ليهودى (١) وعن عباس ابن المهتدى أنه تزوج امرأة ، فليلة الدخول وقع عليه ندامة ، فلما أراد الدنو منها زجر عنها ، فامتنع وخرج ، فبمد ثلاثة أيام ظهر لها زوج . وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا ؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عرق في بعض أصابعه اذا مد يده الى ما فيه شبهة تحرك ، فيمتنع منه

وأصل ذلك حديث (٢) أبي هر يرة رضى الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة وفيه فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم، وقال : « ارفعوا أيد يكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة ، ومات بشر بن البراء الحديث! فبني رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك القول، وانتهى هو ونهى أسحابه عن الأكل بعد الإخبار . وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا ، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ ، وذلك في قصة بقرة بني اسرائيل إذ أمروا بذبحها وضرب القتيل ببعضها ، فأحياه الله وأخبر بقاتله ، فرتب عليه الحكم بالقصاص ، وفي قصة الخضر في خرق الدفينة بوقتل الغلام ، وهو ظاهر في هذا المغي، الى غير ذلك مما يؤثر في معتجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكرامات الأولياء رضى الله عنهم

(والثانى) أنه إذا ثبت أن خوارق المادات بالنسبة الى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة الينا، فكما لو دلناأمرعادى على نجاسة الماء أوغصبه لوجب علينا للاجتناب، فكذلك ههنا، إذ لافرق بين إخبار من عاكم الفيب أو من عاكم الشهادة، كا أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء، ورؤيتها بعين الكشف الغيبي. فلابد أن يبنى الحكم على هذا كا يبنى على ذلك. ومن فرق يبنهما فقد أبعد

⁽۱) أى مملوكة ، وليستمن أشجار البادية الخالية منالملكية. وأما كونها ليهودى بهذا الوصف فلا تأثير له فى أصل الحكم ، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى إنه قيبحى عنها وهى لكافر

⁽۲) أخرجه البخارى

فالجواب أن لانزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صوابا ، وعملا بما هو مشروع على الجلة . وذلك من وجهين :

(أحدهما) الاعتبار بما كان من الذي صلى الله عليه وسلم فيه ، فيلحق به في القياس ما كان في مداه ، إذا لم يثبت أن مثل هذا من الحوارق مختص بالذي صلى الله عليه وسلم من حيث كان من الأمور الحارقة ، بدليل الواقع ، وانمايختص به من حيث كان معجزاً . وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ (۱) في شريعتنا . على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه (۲) بعض العلماء ، بناء على ما ثبت عنده من العادات . أما قتل الغلام فلا يمكن القول به . وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين ، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمى عند فلان

والثانى) على فرض أنه لايقاس — وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى ، اذ الجارى عليها العمل بالقياس — ولكن ان قدرنا عدمه فنقول: ان هذه الحكايات عن الأوليا مستندة الى نصشرعى ، وهوطلب اجتناب حزاز القاوب الذى هو الإثم. وحزاز القاوب يكون بأمور لا تنحصر ، فيدخل فيها هذا النمط. وقد قال عليه الصلاة والسلام: « البرشما الطأنت اليه النفس. والإثم ماحاك في صدرك » (٢) فإذا لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية ، عند من صدرك » (١) لأنه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما كانت هذه القصة في معناه ، حتى يقاس عليه فلا نعول إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا ، فنلحق به بطريق القاس

(٢) أى أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لاينجو من الفصب إلا بهذا العمل فلا مانع منه ، أى وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ

(٣) قال النووى فى الاربعين: وعن وابصة بن معبدرضى الله عنه قال: أتيت الني صلى الله عليه وسلم فقال (حثت تسأل عن البر؟) قلت: نعمقال (استفت قلك البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والاثم ماحاك فى النفس وتردد فى الصدر وان أفتاك الناس وأفتوك) رويناه فى مسندى أحمد والدارمى باستاد حسن

فسر حزاز القاوب بالمعنى الأعم الذى لاينصبط إلى أمر معاوم . ولكن ليس فى اعتبار مثل هذه الأمور مايخل بقاعدة شرعية . وكلامنا إنما هو فى مثل ممألة ابن رشد وأشباهها . وقتل الحضر العلام على هذا لا يمكن القول بمثله فى شر يعتنا ألبتة . فهو حكم منسوخ . ووجه ماتقرر أنه إن كان ثم من الحكايات مايشعر بمقتضى السؤال فعمدة الشريعة تدل على خلافه ، فإن أصل الحكم بالظاهر مقطوع به فى الأحكام خصوصاً ، وبالنسبة إلى الاعتقاد فى الغير عموماً أيضاً ؛ فإن سيد البشر صلى الله عليه وسلم مع إعلامه بالوحى ، يُجرى الأمور على ظواهرها فى المنافقين وغيرهم ، وإن علم بواطن أحوالهم . ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ماجرت عليه

ولا يقال: إنما كان ذلك من قبيل ماقال: « خوفا أن يقول الناس إن عمداً يقتل أصحابه » فالعلة أمر آخر ، لا مازعمت . فإذا عدم ماعلل به فلا حرج لا نا قول: هذا من أدل الدليل على ماتقرر ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدى إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر ؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واصح ، ومن طلب قتله بعير سبب ظاهر بل بمحرد أمر غيني ر بما شوش الخواطر ، وران على الظواهر ؛ وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جلة . ألا ترى الى باب الدعاوي المستند الى أن « البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، ولم يستنن من ذلك أحد ؛ حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاج الى البينة في يستنن من ذلك أحد ؛ حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاج الى البينة في بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه ، فقال : « من يشهد لى ؟ ، حتى شهد له خزيمة بن ثابت ، فعلها الله شهادتين . فما ظنك بآ حاد الأمة ؟ فلو ادعى أكبر (١) الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعى واليمين على من أنكر . وهذا من دلك ، والخط واحد . فالاعتبارات الفينية مهملة محسب الأوامر والنواهي من دلك ، والخط واحد . فالاعتبارات الفينية مهملة محسب الأوامر والنواهي

(۱) لعلما (أكذب) ومع ذلك لوكان العكس كان أظهر في بيان أنه لابدمن الجرى على قاعدة الشرع بلا تعلل بشي. آخر

الشرعية. ومن هنا لم يعبأ الماس من الأوليا، وعيرهم بكل كشف أو حطاب حالف المشروع بل عدوا أمه من الشيطان، وإذا ثبت هذا فقصايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة (١).

وما ذكر من تكايم الشجرة فليس بمانع شرعى ، محيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلم ، كا لو وجد فى الفلاة صيدا فقال له : إلى مماوك ، وما أشبه خلك ، لكنه تركه لفناه عنه بغيره من يقين بالله ، أو ظن طعام بموضع آخر ، أو غير ذلك . وكذلك سائر مافى هذا الباب . أو نقول : كان المتناول مباحاً له فتركه لهذه العلامة ، كا يترك الانسان أحد الحائرين لمشورة أو رؤيا أو غير ذلك ، حسما يذكر بعد بحول الله معالى . وكذلك نقول فى الماء الذي كوشف أنه بحس أو مفصوب . وإذا كان له ممدوحة عها محيث لا ينتخرم له أصل شرعى فى الظاهر ، بل يصير منتقلامن حائر إلى مثله ، فلا حرج عليه ، مع أنه لو فرصنا مخالفته لمقتصى فلك السكشف إعمالا للطاهر ، واعهاداً على الشرع فى معاملته به ، فلا حرج عليه ولا لوم ؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تحرق أمراً شرعياً ، ولا أن قود على شيء منه بالنقض ، كيف وهى بتأمج عن اتباعه . همحال أن ينتج المشروع ماليس بمشروع ، أو يعود الفرع على أصله بالنقض . هذا لا يكون أليتة

وتأمّل ماحا، في شأن المتلاعين ؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام: « إن يهاءت به على صفة كدا فهولفلان (٢) على صفة كدا فهولفلان (٢) فحاءت به على احدى الصفتين وهي المقتصية للمكروه ، ومع ذلك فلم يقم الحد عليها . وقد جاء في الحديث بعسه: « نولا الأيمان لسكان لي ولها شأن » فلدل على أن الأيمان هي لما يعد على أن ما تفرس به لاحكم له حين شرعية الأيمان ولو ثبت بالبينة أو بالاقرار بعد الأيمان ما قال الزوج لم تكن الأيمان دارأة للحد عمها

والجواب على السؤال الثابى أن الحوارق و إن صارت لهم كعيرها فليس (١) أى لما يأتي بعد (٢) أخر حه أبو داود ذلك بموجب لإعمالها على الاطلاق ، اذا لم يثبت ذلك شرعا معمولا به · وأيضاً خان الحوارق إن جاءت تقتضى المحالفة فهى مدخولة قد شابها ماليس بحق ؛ كالرؤيا غير الموافقة 'كن يقال له ولاتفعل كذا ، وهو مأمور شرعا بفعله ، أو «افعل كذا ، وهو منهى عنه . وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبن أصل سلوكه على «افعل كذا ، وهو منهى عنه . وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبن أصل سلوكه على الصواب ، أو من سلك وحده بدون شيخ . ومن طالع سير الأوليا ، وجده محافظين على ظواهر الشريعة ، غير ملتفتين فيها الى هذه الأشياء .

فان قيل : هذا يقتضى أن لايعمل عليها ، وقد بنيت المسألة على أنها يعمل عليها .

قيل: إن المنفى هنا أن يعمل عليها بخرم قاعدة شرعية · فأما العمل عليها مع الموافقة فليس بمنفى

فصل

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط، فأين يسوغ العمل على وفقها ؟ فالقول فى ذلك أن الأمور الجائزات أو المطاوبات التى فيها سعة يجوز العمل فيها يمقتضى ما تقدم. وذلك على أوجه:

(أحدها) أن يكون في أمر مباح ؛ كأن يرى المكاشف أن فلانا يقصده في الوقت الفلاني ، أو يعرف ما قصد اليه في إتيانه من موافقة أو مخالفه ، أو يطلع على مافي قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل ، وما أشبه ذلك ، فيعمل على التهيئة له حسما قصد اليه ، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر ، فهذا من الجائز له ؛ كا لو رأى رؤيا تقتضى ذلك ، لكن لايعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم (والثاني) أن يكون العمل عليها لعائدة يرجو مجاحها ؛ فان العاقل لا يدخل على نفسه ما لعله يخاف عاقبته ، فقد يلحقه سبب الالتفات اليها عجب أو غيره ؛ والكرامة كما أنها خصوصية ، كذلك هي فتنة واختبار ، لينظر كيف تعماون . والكرامة كما أنها خصوصية ، كذلك هي فتنة واختبار ، لينظر كيف تعماون .

وقد تقدم ذكره . فاذا عرضت حاجة ، أوكان لذلك سبب يقتضيه ، فلا بأس . وتد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيبات للحاجة الى ذلك . ومعاوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه ، بل كان ذلك في بعض الأوقات. وعلى مقتضى الحاجات ، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه « يراهم من وراء ظهره ، لما لهم فى ذلك من الفائدة المذكورة فى الحديث (١) . وكان يمكن أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك . وهكذا سائر كراماته ومعجزانه ، فعمل أمته بمثل ذلك فى هذا المكان أولى (٢) منه فى الوجه الأول ؛ ولكنه مع ذلك . فى حكم الجواز ، لما تقدم من خوف الموارض كالعجب و عود ، والإخبار فى حق النبى عليه الصلاة والسلام مسلم ، ولا يخاو إخباره من فوائد ، ومنها تقوية إيمان كل من رأى ذلك أو سمع به ، وهى فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا

(والثالث) أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته . فهذا أيضاً جائز ، كالإخبارعن أمر ينزل إن لم يكن كذا ، أو لا يكون إن فعل كذا ، فيعمل على وفق ذلك ، على وزان الرؤ باالصالحة ، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا ؛ كا روى عن أبى جعفر بن تركان قال : كنت أجالس الفقواء ففتح على "بدينار فأردت أن. أدفعه اليهم ، ثم قلت في نفسى : لعلى أحتاج اليه ، فهاج بى وجع الضرس فقلعت. سناً ، فوجعت الأخرى حتى قلعتها ، فهتف بى هاتف : إن لم تدفع اليهم الدينار لا يبقى في فيك سن واحدة ، وعن الروذبارى قال : في استقصاء في أمر الطهارة ، فضاق مدرى ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبى ، فقلت : يارب غفوك ! فسمت هاتماً يقول : العفو في العلم ، فزال عنى ذلك ،

وعلى الجلة فالشرط المتقدم لاعيص من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق .

⁽۱) الحديث (أقيموا صفوفكم وتراصوا فاني أراكم من وراء ظهري)

⁽٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها ، بل بجرد أمر جائز. أماهنا فانه وإن كان جائزا أو في حكه خشية العواوض ، إلا أنه مقيد بأن يكون لغائدة يرجو تجامعها

وهو المطلوب. و إنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالا يحتذى حذوه. و ينظر فى هذا المجال الى جهته. وقد أشار هذا النحو الى التنبيه على أصل آخر، وهى:

﴿ السألة النانية عشرة ﴾

إن الشريعة كما أنها عامة فى جميع المسكلفين ، وجارية على مختلفات أحوالهم ، فهى عامة أيضاً بالنسبة الى عاكم الغيب وعاكم الشهادة من جهة كل مكاف ؛ فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن ، كما نرد إليها كل مافى الظاهر . والدليل على ذلك أشياء :

(منها) ما تقدم فى المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة .

(والثابى) أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها ، فلو كان ما يقعمن الحوارق والأمور الغيبية حاكما عليها ، بتخصيص عموم ، أو تقييد إطلاق ، أو تأويل ظاهر ، أو ما أشبه ذلك ، لكان غيرها حاكماً عليها ، وصارت هي محكوماً عليها بغيرها . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يازم عنه

(والثالث) أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها . وذلك أنها قد تكون في ظواهرها كالكرامات وليست كذلك ، بل أعمالاً من أعمال الشيطان ؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبى ميسرة المالكي أنه كان ليلة بمحوابه يصلى و يدعو و يتضرع ، وقد وجد رقة ، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور عظيم ، ثم بدا له وجه كالقمر ، وقال له : « تمكّ من وجهى يا أبا ميسرة ! فأنا ربك عن الأعلى » فبصق فيمه وقال له : اذهب يالمين عليك لمنة الله . وكما يحكى عن عبد القادر الكيلاني أنه عطش عطشاً شديداً ، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت عليه شبه الرّذاذ حتى شرب ، ثم نودى من سحابة : « يا فلان أنا ربك وقد أحلات عليه شبه الرّذاذ حتى شرب ، ثم نودى من سحابة : « يا فلان أنا ربك وقد أحلات

لك المحرمات » فقال له : اذهب يالعين . فاضمحلت السحابة . وقيل له : بم عرفت أنه ابليس ؟ قال : بمقوله « قد أحللت لك المحرمات » . هذاوأشباهه لو لم يكن الشرع حَكَمَا فيها لما عرف أنها شيطانية

وقد نرعت الى هذا المنزع فى ابتداء الوحى الى رصول الله صلى الله عليه وسلم، خديجة بنت خويلد زوجه رضى الله عنها ، فإنها قالت له : « أى ابن عم ! أتستطيع أن تخبرنى بصاحبك هذا الذى يأتيك إذا جاءك ؟ قال : نعم ، قالت : فإذا جاءك فأخبرنى به . فلما جاء أخبرها ، فقالت : قم يابن عم ! فاجلس على فخذى اليسرى . فلس ، ثم قالت : هل تراه ؟ فال : نعم ، ثم حولته الى فخذها الينى ، ثم الى حجرها ، فلس من قالت : هل تراه ؟ فيقول نعم ، قال الراوى فتحسرت ، وألقت في كل ذلك تقول : هل تراه ؟ فيقول نعم ، قال الراوى فتحسرت ، وألقت خمارها ، والنبي صلى الله عليه وسلم جالس في حجرها ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : يا ابن كم رواية أنها أدخلته بينها و بين درعها ، فذهب عند ذلك . فقالت : يا ابن عم اثبت وأبشر ، فوالله إنه لملك ، ما هذا بشيطان . (١)

ولايقال: إن تممدارك آخر يختص بها الولى ، لا يفتقر بها الى النظر الشرعى لأنا نقول: إن كان كا قلت على فرض تسليمه ، فتلك المدارك منجلة الكرامات والخوارق؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله . فلا فرق بينها و بين غيرها من الخوارق المشاهدة . فلابد إذا من حكم يحكم بصحتها ، وشاهد بشهدلها ، و إذ ذاك بلوارق المشاهدة . فلابد إذا من حكم يحكم بصحتها ، وشاهد بشهدلها ، و إذ ذاك بلزم التسلسل ، وهو محال ، ولا يكتني في ذلك بدعوى الوجدان ؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيمه على صحته ولا فساده ، لأن الآلام واللذات من حيث هو وجدان لا دليل فيمه على صحتها أو فسادها شرعا . وكذلك من المواجد التي لا يقدر الانسان على الانفكاك عنها ؛ فالغضب مثلا إذا هاج سائر الأمور التي لا يقدر الانسان على الانفكاك عنها ؛ فالغضب مثلا إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالمواجد من غير فرق ، وقد يكون مخوداً إذا كان غصاً لله ، ومذموماً إذا كان لغير الله . ولا يفرق بينها الا النظر الشرعى ، إذ لا يصح أن يقال

^{.(}١) القصة رواها ان اسعاق

هذا الغضب قد أدرك ضاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعي ، لأن الجد والذم راجعان الى الشرع لا الى العقل . فمن أين أدرك أنه محمود شرعا ؟ فلا يمكن أن يدركه كذلك بغير الشرع أصلا . ولا يصح أيضا أن ينسب تمييزه الىالمر بى والمعلم ، لأن البحث جار فيه أيضا

وإنما الذي يشكل في المسألة أن الخوارق لاقدرة للانسان على كسبها ولا على دفعها ؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشا، من عباده . فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له ؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بفتة ، أو ورودالا فواح عليه كذلك من غيرا كتساب . فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعا ، ولا يتعلق بها حكم شرعى ، كذلك في مسألتنا. بل أشبه شيء بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبه . فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضر ربه على الفير ، كا إذا أتلف المجنون مالا ، أو قتل نفسا ، أو شرب خمرا في حال جنونه . ألا تزى ما يحكي عن جملة منهم في استغراقهم في الأحوال حتى تمضى عليهم أوقات الصاوات وهم لا يشعرون ، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم في المكاشفات والمنازلات ، فلا يَغُون، ويكاشفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم (١) ، إلى ما أشبه ذلك . ويكاشفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم ، وهو داخل عليهم شاءوا فهذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولا عنهم ، وهو داخل عليهم شاءوا أم أبوا ، فكيف ينكر في نفسه أو يعد تما يدخل تحت أحكام الشريعة ؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف فى إثبات أصل السألة ، وما اعترض به لا اعتراض به ؛ فإن الخوارق و إن كانت لا قدرة للإنسان فى كسبها ولا دفعها ، فلقدرته تعلق بأسباب هذه المسببات. وقد مر أن الأسباب هى الى خوطب المكاف بها أمراً أو نهياً ، ومسبباتها خَلق لله . فالخوارق من جملتها . وتقدم أيضا أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات فمنسوب الى المكاف حكمه ، من جهة التسبب ؛ لأجل عن الأسباب من المسببات فمنسوب الى المكاف حكمه ، من جهة التسبب ؛ لأجل

(١) وهو محرم بحسب الشريعة، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار

أن عادة الله في المسببات أن تكون على وزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف ؛ فالخوارق مسببات عن الاسباب النكليفية ، فبقدر اتباع السنة في الأعمال ، وتصفيتها من شوائب الأكدار ، وغيوم الأهوا، ، تكون الخارقة المترتبة ، فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها ، كذلك ما يحن فيه ، وقد قال تعالى : (إنما تُعْزَوْنَ ما كنتم تَعْمَلُون) وقال : (إنما تُعْزَوْنَ ما كنتم تَعْمَلُون) وقال : (هل تُعْزَوْنَ إلا بما كنتم تكسبون) ، « إنما هي أعمالكم أحسبها لكم ، ثم أوفيكم إياها » (١) وهو عام في الجزاء الدنيوي والأخروي ، وفروع المقه في المجزاء الدنيوي والأخروي ، وفروع المقه في المجزاء الدنيوي والأخروي ، وفروع

و إذا ثبت هذا فما ظهر في الخارقة من استقامة أو أعوجاج فمنسوب الى الرياضة المتقدمة . والنتائج تتبع المقدمات بلاشك . فصار الحكم التكايني متعلقاً بالخوارق من جهة مقدماتها ، فلا تسلم لصاحبها . وإذ ذاك لا تخرج عن النظر الشرعي ، مخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لاسبب له من جهة المكاف ، فإ نه لا يتعلق به حكم تكليني . ولو فرصنا أن المكاف تسبب في تحصيله لكان منسو با اليه ، ولتوجه التكليف اليه ، كالشكر (٢) ونحوه . فحدل من هذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها ، لا يخرج عن حكمه شيء منها والله أعلم

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث الى يوم القيامه فلا يصح ردها ولا قبولها الا بعد عرضها على أحكام الشريعة . فان اغت هناك فهى صحيحة مقبولة فى موضعها ، و إلا لم تقبل . إلا الخوارق الصادرة على أيدى الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد ؛ لأنها واقعة على الصحة قطعا فلا يمكن فيها غير

⁽۱) تقدم (ج۲ – ص ۱۹۲)

لعله السكر بالسين يدخله الانسان على نفسه بشرب المسكر مثلا فيكون
 معاملا بنتائجه

ذلك . ولأحل هذا حكم إبراهيم عليه السلام فى ذبح ولده بمقتدى رؤياه ، وقال له ابنه : (يا أَبَتِ افْعَلُ ما تُوْمَر) وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير المعصوم

و بيان عرضها أن تفرض الخارقة واردة من مجارى العادات ، فانساغ العمل بها عادة وكسبا ، ساغت في نفسها ، والافلا ؛ كالرجل يكاشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على مالا يجوز له أن يطلع عليه وان لم يكن مقصودا له ، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها ، أو يكاشف بمولود في إدلن المرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أوشى ، من اعضائها التي لا يسوغ النظر اليها في الحس ، أو يسمع ندا ، يحس فيه بالصوت والحرف وهو يقول: أنا ربك ، أو يرى صورة مكيفة مقدرة : تقول له أنا ربك ، أو يرى و يسمع من يقول له : قد أحلات لك المحرمات ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعى على حال ، و يقاس على هذا ماسواه ، و بالله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

لما كان التكاف مبنيا على استقرار عوائد المكلفين (١) ، وجب أن ينظر في حكام العوائد ، لما ينبني عليها بالنسبة الى دخول المكلف تحت حكم التكليف فين ذلك أن مجارى العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون ، وأعنى في المكليات لافي خصوص الجزئيات والدليل على ذلك أمور :

("أَجِدِها) أن الشرائع بالاستقراء إنما حي، بها على ذلك . ولنعتبر بشر يعتنا؛ خإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة الى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان

⁽۱) سوا. أكانت تابعة لفطر وغرائز فيهم ، أم كانت تابعة للموجودات الانجرى التي لهم بها علاقة وارتباط ما في هذه الحياة ،كايؤخذ من تقريره بعد

واحد (۱) ، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد ، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر . وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات الشكاليف – وهي أفعال المكافين – كذلك . وأفعال المكافين انما تجرى على ترتيبها إذا كان الوجود باقيا على ترتيبها والمختلف العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب ، واختلاف الخطاب . فلا تكون الشريعة على ماهي عليه . وذلك باطل

(والثانى) أن الإخبار الشرعى قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة الى قيام الساعة ؟ كالاخبار عن السموات والأرض وما ببنهما وما فيهما من المنافع (٢) والتصاريف والأحوال ، وأن سنة الله لا تبديل لها ، وأن لا تبديل لخلق الله ، كما جاء بالزام الشرائع على ذلك الوزان أيضا ، والخبر من الصادق لا يكول مختره عمال ، فأن الخلاف بينهما محال

(والثالث) أنه لولا ان اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله ، فضلاعن تعرف فروعه ، لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة ، ولاسبيل الى الاعتراف بها الا بواسطة المعجزة ، ولا معنى للمعجزة الا أنها فعل خارق للعادة ، ولا يحصل فعل خارق للعادة الا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كا

⁽۱) فثلاكل مكلف مطلوب بالصلوات الخس جزماً ، والصبح ركعتان للجميع والظهر أربعة كذلكوشرائطها وأركانها واحدة ، ومبطلاتها واحدة وآدابهاواحدة. لا اختلاف فى ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر ، لا أن العوائد التى بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة . فلا تكون في قرن من القرون حرجة ، وفي قرن ميسورة . وقس على ذلك بقية التكالف

⁽٢) كنافع الشمس والقمروسائر الكواكب ،والماء والنار . والارضوماعليها والبحار وما فيها (والتصاريف) أى الاسباب والمسببات فى هذه الاموروفي أفعال الانسان والحيوان ، وما ينشأ عن ذلك (والاحوال) أى من الحياة والموت والصحة والمرض، والملاذ والشهوات، إلى غير ذلك من السنن الكونية التى ربط بها الخالق هذه الكائنات

اطردت في الماضي ، ولا معنى للمادة الا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقم الاعلى الوجه المعلوم في أمثاله . فاذا وقم مقترنابالدعوة خارقا للعادة، علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطرد الا والداعى صادق. فاو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطرارا و (١) لأن وقوع مثل ذلك المفارق لم يكن يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدي و لكن العلم حاصل ، فدل على أن ما انبني. عليه العلم معلوم أيضاً . وهو المطنوب

فإن قيل هذا معارض بما يدل على أناطراد العوائد غير معاوم ، بل إن كان فطنون : والدليل على ذلك أمران :

« أحدهما » أن استمرار أمر في العالم مساو لابتداء وجوده ; لأن الاستمرار إيما هو بالإمداد المستمر ، والامدادُ ممكن أن لا يوجد ، كما أن استمرار العدم على الموحود في الزمنالأول كان ممكنا ، فلما وجد حصل أحد طرفيالامكان مع جواز بقائه على أصل العدم ، فكذلك وجوده في الزمان الثاني بمكن ، وعدمه كذلك . فإذا كان كذلك فكيف يصح -- مع إمكان عدم استمرار وجوده - العلم باستمرار وجوده ؛ هل هذا إلا عينالحال ؟

« والناني» أن خوارق العادات في الوجود غير قايل ، بل ذلك كثير ، ولا · سيما ماجري على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذلك . وكذلك ما أنخرق للأولياء من هذه الأمة وفي الأمم قبلها منالعادات . والوقوع زائد على مجرد الإمكان ، فهو أقوى في الدلالة ، فإذاً لا يصح أن يكون بجاري العادات معلومة البتة

فالجواب عن الأول أن الجواز العقلي غير مندفع عقلا ، وأعا اندفع بالسمع القطعى . و إذا اندفع بالسمع — وهو جميع ما تقدم من الأدلة — لم يفد حكمُ الحواز العقل.

(١) لا نه لاسبب للعلم بالصدق إلا العلم باستقرار العادة ، وأن خرقها لايكون بدون الدعوة والتحدي. فقوله (لا ن وقو ع الح) تكيل لتوجيه الملازمة ولايقال: إن هذا تعارض في القطعيات وهو محال .

لأنا تقول: الما يكون محالا إدا تعارضا من وجه واحد، وليس كذلك هنا، بل الجواز العقلى هنا على حكمه فى أصل الإمكان، والامتناع السعى راجع الى الوقوع . وكم من حائر بر واقع . وكذلك نقول: العالم كان قبل وجوده ممكنا أن يبقى على أصله من العدم و يمكن أن يوجد، فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه الى الوجود من حهة نفسه نسبة واحدة . وقد كان من جهة علم الله فيه لابد أن يوجد، فواجب وحوده، ومحال استمرار عدمه ، وإن كان فى نفسه كن البقاء على أصل العدم . ولذلك فالوا: من الحائر تنعيم من مات على الكفر، وتعذيب من مات على الكفر، وتعذيب من مات على الكفر، وتعذيب أن الكفارهم المعذبون، وأن المسلمين هم المنعمون . فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد . كذلك همهنا . فالحواز من حيث أمر خارج . فلا يتعارضان

وعن الثانى أما قدمنا أن العام المحكوم به على العادات الما هوفى كليات الوجود لا في جزئياته . وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التى لا تحرم كلية ؛ ولذلك لم يدخل ذلك على أ باب العوائد شكا ولا توقفا (۱) في العمل على مقتفى العادات المبتة ولولا استقرار العلم بالعادات لما ظيرت الخوارق كا تقدم . وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجارى العادات ، وأصله للفحر الرازى رحمه الله تعالى . فإذا رأينا جزئيا انحرقت فيه العادة على شرط ذلك ، دلنا على ما تدل عليه الخوارق : من نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ان اقترت بالتحدى ، أو ولاية الولى إن لم تقترن ، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك . ولا يقدح انحراقها في علمنا باستمرار العادات الكلية ، كما إذا رأيناعادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضى العوائد في ترتب المسيبات مستمرة ، وإن كانوا يشاهدون أحيانا شيتامن انخوام العادة العوائد في ترتب المسيبات مستمرة ، وإن كانوا يشاهدون أحيانا شيتامن انخوام العادة

والحال غاب على ظنوننا أيضاً استمرارها في الاستقبال ، وجاز عندنا خرقها بدايل الخراق ما انخرق منها ؛ ولايقدح ذلك في علمنا باستمرار العاديات الكلية ، وهكذا حكم سائر مسائل الأصول . ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي ، والعمل بخبر الواحد قطعي ، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي ، الى أشباه ذلك ، فاذا جئت الى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا ، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لاقطعيا — وكذلك سائر المائل - ولم يكن ذلك قادحاً في أصل المألة الكلية . وهذا كله ظاهر

﴿ المالة الرابعة عشرة ﴾

العوائد المستمرة ضربان: « أحدهما » العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها؛ ومعى ذلك أن يكون الشرع أمر بها انجابا أو ندباً ، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً ، أو أذن فيها فعلا وتركا « والضرب الثاني » هي العوائد الحارية بين التحلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي

(فأما الأول) فثابت أبداً ، كمائر الأمور الشرعية ؛ كا قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة ، وفي الأمر بإزالة النجاسات ، وطهارة التأهب للمناجاة ، وستر العورات ، والنهي عن الطواف بالبيت على العرى ، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس ، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ، فأما من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع . فلا تبديل لها و إن اختلفت آرا، المكلفين فيها (١) فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ، ولا القبيح حسناً ، حتى يقال مثلا: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن ، فلنجزه ، أو إن كشف العورة الآن ليس الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها. مخلاف الضرب الثاني فانه ليس فيه من الشريع دليل على حسنه أو قحه ، لكنه ينبي على عرف الناس فيه حكم شرعي يختلف باختلاف عرفهم

بعيب ولاقبيح ، فلنجزه ، أو غير ذلك ، إذ لو صحمثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل . فرفع العوائد الشرعمة باطل

(وأما الثاني) فقد تكون الموائد ثابتة ، وقد تتبدل. ومع ذلك فهي أسباب الأحكام تترتب عليها

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب ، والوقاع والنظر، والكلام ، والبطش والشي ، وأشباه ذلك . وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال في اعتبارها والبنا، عليها والحكم على وفقها دائماً .

والمتبدلة :

(منها) ما يكون متبدلاً في العادة من حسن الى قبح ، و بالعكس ؛ مثل كشف الرأس فإنه مختلف بحسب البقاع في الواقع ، فهو لذوى المروءات قبيح في البلاد المشرقية ، وغير قبيح في البلاد المفرية ، فالحكم الشرعى مختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة ، وعند أهل المغرب غير قادح (ومنها) ما مختلف في التعبير عن المقاصد ، فتنصرف العبارة عن معنى الى الأمة الواحدة ، كاختلاف المائم كالعرب مع غيرهم ، أو بالنسبة الى الأمة الواحدة ، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أر باب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجهور ، أو بالنسبة الى غلبة الاستمال في بعض المعانى ، حتى صاد ذلك اللفظ إنما يسبق منه الى الفهم معنى ما ، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء منه قبل ذلك شيء ماهو معتاد فيه ، بالنسبة الى من اعتاده دون من لم يعتده ، وهذا المعنى مجرى كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق ، كناية وتسريحاً .

(ومنها) ما يختلف في الأفعال في المعاملات وبحوها ؛ كما إذا كانت العادة (١) لعل الاصل (إلى معنى عبارة) في النكاح قبض الصداق قبل الدخول ، أو في البيع الفلافي أن يَكُون بالنقد لا بالنسيئة ، أو بالعكس ، أو الى أجل كذا دون غيره . فالحكم أيضاً جار على خلك حسما هو مسطور في كتب الفقه .

(ومنها) ما يختلف بحسب أمور خارجة (١) عن الكلف ، كالبلوغ فاك يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض ، او بلوغ سن من يعتلم أو من تحيض . وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق ، أو عوائد لدات المرأة أو قراباتها ، أو عو ذلك . فيحكم لهم شرعا بمقتنى العادة في ذلك الانتقال . (ومنها) ما يكون في أمور خارقة للعادة ، كبعض الناس تعبر له خوارق المادات عادة . فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة ، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى ؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة اليه في حكم العدم . فإنه إن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة . وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه . ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات ، وعليها تتنزل أحكامه ، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة ، جارية على أمور معتادة .

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ، فليس فى الحقيقة باختلاف فى أصل الخطاب (٢) ؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدى ، لو فرض بقاء ألدنيا من غير بهاية والتكليف كذلك ، لم يحتج فى (١) كاختلاف الا قطار فى الجو حرارة وبرودة ، فنى الحارة يعجل البلوغ وفى الباردة يبطى . وقوله (وكذلك الحيض) أى مدته فى كل حيضة ، ومعاودته فى كل ميسخه ، ومعاودته فى كل ميسخه ، مثلا

الشرع الى مزيد. وإنما معنى الاختلاف أن العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة. الى أصل شرعى يحكم به عليها ؛ كا فى الباوغ مثلا ، فإن الخطاب التكليف مرتفع عن الدى ما كان قبل الباوغ ، فاذا بلغ وقع عليه التكليف . فسقوط التكليف قبل الباوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف فى الخطاب . وإنما وقع الاختلاف فى العوائد ، أو فى الشواهد (١) . وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج فى دفع الصداق بناء على العادة ، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة ، ليس باختلاف فى حكم ، بل الحكم أن الذى ترجح حانبه تمهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق ؛ لأنه مدعى عليه . وهكذا سائر الأمثلة فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق ، والله أعلم

﴿ المالة الخامة عشرة ﴾

العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً ، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية ، أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا . أما المقررة لل فأمرها ظاهر . وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك . فالعادة بأن الزجر سبب الانكفاف (٢) عن المخالفة ؛ كقوله تعالى : (ولكم في مَن حَياة) فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع ؛ إذ كان شرعاً لغير فائدة . وذلك مردود بقوله : (ولكم في القصاص حياة) لك البذر سبب لنبات الزرع ، والنكاح سبب للنسل ، والتجارة سبب لهاء ، عادة ؛ كقوله : (وابتغوا من فضل الله) ، عادة ؛ كقوله : (وابتغوا من فضل الله) .

⁽١) كما مثله بالصداق ، فان العادة شهدت لا محدهما فترجح جانبه

⁽۲) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة فى الناس. وليست ممايتعلق بهافذاتها حكم شرعى من إذن أونهى، لا نهاترجع إلى غرائزفىالانسان. ومع ذلك فاعتبارها شرعا ضرورى، لا نه رتب عليها أحكاما كالقصاص من القاتل مثلا

وقوع المسببات (١) عن أسبابها دائما . فلو لم تكن (٢) المسببات مقصودة الشارع في مشروعية الأسباب لسكان خلافا للدليل القاطع . فسكان ما أدى اليه باطلا . ووجه ثان وهو ماتقدم (٢) في مسألة العلم بالعاديات ، فإنه جار ههنا ووجه ثالث (١) وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جا، باعتبارالمصالح ، لزم القطع

- (۱) أى يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات، التي هي وقوع المسيات عن أسبابها العادية دائما فيرتب عليها أحكاما كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب (۲) أى فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعا. لما رتب الشارع عليها شرعية الاسباب التي نيطت بها تلك العادات، لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الا حكام عليها، فتكون معتبرة شرعا. فقوله (المسيات) أى باعتبار هذه الحيثية التي أشرنا اليها وهي جرى العادة بتسبها عن أسبابها، لأن هذا هو المطاوب في المسألة
- (٣) وهو الدليل الأول فى المسألة الثالثةعشرة، فان ورود التكاليف بميزان واحد فى الحلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها لماكان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب
- (٤) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الانسان، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية. وذلك لا يتم إذا أخرج في تكاليفه عما أو دع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة، ولا يخني عليك أن هذا المقدار كاف في الاستدلال بنا على اعتبار المصالح، ولا يحتاج إلى كافة ، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع، لأن إخراجه عن مقتضى ما سبق يكون تكليفا بما لا يطاق أو بمافيه حرج أما توجيبه الثالث فعناه أن التشريع دائم وهو جار مع المصالح، فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات، فيكون قد اعتبرها . وهو المطلوب، وأما الرابع فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكاف به أمر عادي ، فأن كان معتبرا عند الشارع في توجيهه التكليف فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب . وإن لم يعتبرها لزم تكليف ما لا يطاق ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعا بل هما من الا مور الراجعة للا سباب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلا . يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلا . يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلا . يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلا . يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلا . يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلا . وكل صحيح

بأنه لابد من اعتباره العوائد ؛ لا نه إذا كان التشريع على وزان واحد ، دل على جريان المصالح على ذلك ؛ لا ن أصل التشريع سبب المصالح ؛ والتشريع دائم كما تقدم ، فالمصالح كذلك . وهو معنى اعتباره للعادات فى التشريع

ووجه رابع وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى الى تكليف مالا يطاق، وهو غير جأنز أو غير واقع ، وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المحكلف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة فى توجه التكليف، أو لا . فان اعتبرفهو ما أردنا . و إن لم يعتبر فعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له . وذلك عين تكليف مالا يطاق . والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة

فصل

و إذا كانت العوائد معتبرة شرعا فلا يقدح في اعتبارها انخراقها ، ما بقيت عادة على الجلة . و إنما ينظر في انخراقها

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة الى جزئى ، فيخلفها فى الموضع حالة إما من حالات الأعدار المعتادة فى الناس ، أو من غير ذلك . فان كانت منخرقة بعدر فالموضع الرخصة ؛ و إن كانت من غير ذلك فإما الى عادة أخرى داعه (١) بحسب الوضع العادى ، كا فى البائل من جرح صار معتاداً . فهذا راجع الى حكم العادة الأولى ، لا الى حكم الرخص كا تقدم . و إما الى غير عادة ، أو الى عادة لا تخرم العادة الأولى . فإن انخرقت الى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى . فإن انخرقت الى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها ، لكن على وجه راجع الى باب الترخص ؛ كالمرض الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها ، لكن على وجه راجع الى باب الترخص ؛ كالمرض

⁽i) أى تخرم العادة الاولى كما يؤخذ من كلامه بعد، بأن انسد مثلامسلك البول المعتادفأ مثاله

المعتاد (۱) والسفر المعتاد بالنسبة الى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك . وان انخرقت الى غير معتاد فهل يكون لها حكمها فى نفسها ، أو تجرى عليها أحكام العوائد التى تناسبها ؟

ولابد من تمثيلها أولا ، ثم النظر في مجاري تلك الأحكام في الحوارق.

فن ذلك (٢) توقف عمر ابن عبد العزيز رضى الله عنه عن إكراه من منع الزكاة ، وقوله لمن كتبله بذلك « دعوه » . وقصة ربعي بن حراش حين طلب الحجاج ابنه ليقتله ، فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره ، والأبعارف بما يراد من ابنه (٦) . وقصة أبى حمزة الغراساني حين وقع في البئر ثم سد رأسها عليه ولم يستغث . وحديث أبى زيد مع خَدِيم (١) لما حضرهما شقيق البلخي وأبو تراب النخشي فقالا للخديم : كل معنا . فقال أناصائم . فقال أبو تراب : كل ولك أجر صوم شهر . فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سهر . فأبى ، فقال أبو زيد

⁽۱) غير ظاهرمع موضوع الكلام وهوحالة من غير الأعذار المعتادة في الناس، لأن المرض و مامعه من المعتاد الذي قال عنه إنه محل الرخصة، فلو مثله بمن بال من جرح صار معتادا، لكنه يبول أيضا من المحل المعتاد فهو يبول من محلين القبل مثلا والجرح، معتادا فيهما، فهي عادة ليست من الأعذار المعتادة، وصار البول من الجرح عادة لا تخرق العادة الاولى، لكان ظاهرا

⁽٣) ما تقدم من أول الفصل إلى هناكان فى العوائد غير المقررة شرعا ، وهو القسم الثانى فى المسألة لكن المسائل الآتية كلها فى العادات التى جا. لها تقرير من الشارع أمرا أو نهياً أوإذنا فيكون الفصل مشتملا على انخراق العادة وبيان أحكامها فى القسمين

⁽٣) يعنى والعادة الشرعية في مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلما ، مادام الدفاع عنه لا يضر المدافع

⁽٤) لم يرد فى القاموس وشرحه , خديم ، بل قال فى جمع خدمان لخادم : أنه عامى ، وكا نهم تصوروا فيه أنه جمع خديم .ككثبان جمع كثيب الموافقات ــــ ج ٢ ـــ م ١٩

دعوا من سقط من عين الله . فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة ، وقطمت يده . ومنه دخول البرية بلاراد (١) ، ودخول الأرض المسبعة وكلاهمامن الإلقاء بالبد الى التهلكة .

فالذي يقال في هذا الموضع - بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح - أن هذه الأمرر لاينبغي حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها وورعهم وفضلهم وصلاحهم ، بناء على الأخد بتحسين الظن في أمثالهم ، كما أنا مؤاخذون بذلك في سلفنا الصالح من الصحابة رضى الله عمهم ، وغيرهم ممن سلك في التقوى والفصل سبيلهم ، وأما ينظر فيها بناء على أنها جارية على ما يسوع شرعا . وعند ذلك فلا يحلو ما بنوا عليه أن يكون غريبا من جنس العادى ، أو لا يكون من جنسه من جنسه

(فان كان الأول) لحق بجنس أحكام العادات.

مثاله الأمر بالإ فطار ، فانه يمكن أن يكون مبنيا على رأى من يرى المتطوع أمير نفسه ، وهم الاكثر ، فتصير إباية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى . ومثل هدا مخوف الماقية ، لاسها بالنسبة الى موافقة من شهر فصله وولايته وكذلك أمر عمر ببرك مانع الزكاة ، لعله كان نوعا من الاجهاد ؛ إد عامله معاملة المفلين المطرحين في قواعد الدين ، ليردجر بنفسه وينتهى عما هم به . وكذلك وقع ؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه ، لا أنه أراد تركه جملة ، بل ليرجره بذلك أو يختبر حاله ، حتى إذا أصر على الامتناع أقام عليه ما يقام على المتنعين . ومثل ذلك قصة ربعي بن حراش ؛ فانه حكى عنه أنه لم يكدبقط ، فلذلك سأله الحجاج عن انه ، والصدق من عزائم العلم ؛ وإنما جواز الكذب رخصة يجوز أن لا يعمل عقتصاها ، مل هو أعظم أجراً ؛ كما في النطق بكامة الكفر وهي رأس .

(۱) يعى وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى ، مخالفين العادة التي قررها ا الشارع من تحريم ذلك الكذب، وقد قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتّقوا الله وكونوا معالسادقين) بعد ما أخبر به من قصة الشلائة الذين خُلقوا ، فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مظنة للرخصة ، ولكن أحمدوا أمرهم في طريق الصدق ، بناء على أن الأمن في طريق الحافة مرجو . وقد قيل: «عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك في طريق الحافة مرجو . وقد قيل: «عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك ، فإنه يضرك » وهو أصل طحيح شرعى

ومثله قصة أبى حزة من باب الأخذ بعزائم العلم ، فانه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله ، فلم يترخص ، وهو أصل صحيح . ودل على خصوص مسألته قوله تعالى : (و مَن يتوكّل على الله فه وحسبه) وو كالة الله أعظم من و كالة غيره وقد قال هود عليه الصلاة والسلام : (فكيد وفي جميعاً ثم لا تُنظر ون إلى توكلت على الله ربى وربّكم) الآية ! ولما عقد أبو حزة عقداً طكب بالوفاء ، لقوله تعالى : (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم) . وأيضاً فان بعض الأثمة نقل عنه أنه سمع أن أناسا بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لايسألوا أحداً شيت فكان أحدهم اذا وقع سوطه لا يسأل أحدا رفعه اليه . فقال أبو حزة : رب إن فكان أحدهم اذا وقع سوطه لا يسأل أحدا رفعه اليه . فقال أبو حزة : رب إن غزج حاجا من الشام يريد مكة الى آخر الحكاية . وهذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم ، اذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه . فليس بجار على غير الأصل الشرعى . ولذلك لما حكى ابن العربى الحكاية قال : فهذا رجل عاهد غير الأول الفراء على الماء والكال ، فيه فاقتدوا ان شاء الله تهتدوا

وَكَذَلْكَ دَخُولَ الْأَرْضَ المسبعة وَدَخُولَ البَرَّيَة بلا زاد ؛ فقد تبين في كتاب الله كام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء ؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها . فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها ، فل يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا رحاء في مرجو مخلوق ؛ إذ لا مخوف ولا فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا رحاء في مرجو مخلوق ؛ إذ لا مخوف ولا

مرجو إلا الله . فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة ، و إنما كان يكون كذلك لو حصل فى اعتقاده أنهإن لم يتزود هلك ، و إن قاربالسبع هلك ، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا . على أنه قد شرط الغزالى فى دخول البرية بلا زادا عتياد الصبر والاقتيات بالنبات . وكل هذا راجع إلى حكم عادى

ولعلك تجد مخرجا في كل مايظهر على أيدى الأولياء الذين ثبتت ولايتهم ، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية . بل لاتجده إن شاء الله إلاكذلك

فصل

وأما إن كان مابنوا عليه من غير جنس العادى ، كالمكاشفة ، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية ، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس ؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس ، وإن كانت مخالفة في الظاهر ؟ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة

والذى يطرد - بحسب ماثبت فى المسألة الثانية عشرة وما قبلها - أن لايكون حكمهم مختصاً ، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المربى بذلك حما . وقد مر مايستدل به على ذلك . ومن الدليل عليه أيضاً أوجه :

(أحدها) أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لهاقاعدة ، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت ، لحون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة ، فلا وجه إلا و يمكن فيه الصحة والفساد . فلا حكم الأحد على فعل من الأفعال بواحد مهما على البت . وعند ذلك لا يحكم بترتب ثواب ولا عقاب ، ولا إكرام ولا إهانة ، ولا حقن دم ولا إهداره ، ولا إنفاذ حكم من حاكم . وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح ، وهو الذي انبنت الشريعة عليه

(والثَّاني) أِن الأمور الخارقة لاتطرد أن تصير حكماً يبني عليه ؛ لاُنها

مخصوصة بقوم مخصوصين . وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم ، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم ، ولا أيضاً تجرى فيا بينهم و بين غيرهم بمن ليس منهم ؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين ، أعنى في نصب أحكام العامة ؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولى بمقتضى كشفه ، أو السلطان نفسه على من ليس بولى من غير معاملة بالأسباب الظاهرة ، ولا أيضاً للوليين إذا ترافعا إلى الحاكم في قضية

و إذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على غير مانقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال . كيف وهم يقولون إن الولى قد يعصى والمعاصى جائزة عليه . فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادى الرأى منه أنه عصيان . فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذى لا يجرى على ظاهر الشرع مشروع ، لتطرق الاحمالات وهذا هو الوجه الثالث

(والرابع) أن أولى الخلق بهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة رضى الله عنهم . ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شي، من ذلك ، إلا عائست شريعته عليه نما خص به ولم يعد إلى غيره . وما سوى ذلك فقد أمكر على من قال أنه : « يُحل الله لنبيه ماشاء » ومن قال : « إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر » فغضب وقال : « إنى لا رجو أن أكون أخرا كم ماتقدم من ذنبك وما تأخر » فغضب وقال : « إنى لا رجو أن أكون أخراك كم الله وأعلمت عما أنتي » (١) . وقد كان عليه الصلاة والسلام يُستشنى به و بدعائه ، ولم يثبت أنه مس بشرة أننى بمن ليست بزوجة له أو ملك يمين . وكان النساء يبايعنه ولم تمس يده يد أننى قط ؛ ولكن كان يعمل فى الأمور على مقتضى الفلواهر و إن كان عالماً بها . وقد مر من هذا أشياء . وهو الذى قعد القواعد ولم ستثن ولياً من غيره . وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولى

⁽۱) جزء من حدیث رواه مسلم

وأصحاب الخوارق ، وكذلك الصحابة والتابعون لهم الإحسان ، وهم الأوليا، حمًّا ، والفضلاء صدقًا .

وفى قصة الرئبيّع (١) بيان لهذا ؛ حيث قال وليّها أو من كان : والله لا تكسر ثنيتها . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : «كتاب الله القصاص » (٢) . ولم يكتف عليه الدلاة والسلام بأن مِن عبادالله مَن لو أقسم على الله لأبرّه ، فكان يرجى، الأمر حتى يبرز أثر القسم ، بل ألجأ الى القصاص الذى فيه أشد محنة ، حتى عفا أهله : فحيننذ قال عليه الصلاة والسلام : « إنّ مِن عِبادِ الله مَن لو أقدم على الله لأبرّه ، ولكن لم يحم به حتى ظهر له لأبرّه ، ولكن لم يحم به حتى ظهر له كرسى وهو العفو ، والعفو منتهض في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص

(والخامس) أن الحوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضة للضوابط الشرعية ، فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرائر الشعر (1) ؛ فإن ذلك إعمال لمخالفة المشروعات ، ونقض لمصالحها الموضوعات . ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم ، وكان يعلم منهم فسادا في أهل الإسلام ، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار ، فقال : « لايتحدث الناس أن عمداً يقتل أسحابه » (٥) فمثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها ، حتى لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى . ولهذا وقع إنكار الفقها، لفعل أبي يعزى (٢) رضى الله عنه ، فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام الخوارق بأحكام المحارق بأحكام المحارق بأحكام المحارق بأحكام المحارق بأحكام المحارق بأحكام المحارق بأحكام المحارف ا

⁽١) قال فى القاموس و وأم الربيع ، قال لها النبي صلى الله عليه وسلم : كتاب الله القصاص . تراجع كتب الحديث ، فنى ذاكرتى أن ذلك محل تحقيق عندهم فى صحة الاسم . وفى المصايح أنها و الربيع ، عمة أنس بن مالك خادمه . والقائل لا تكسر ثمنيتها أنس بن النضر عم أنس بن مالك . فهو يوافق ماهنا و يخالف القاموس

⁽۲) و (۳) هما من حديث واحد أخرجه الخسة إلا الترمذي «تيسير»

⁽٤) لعلها «كضرورة الشعر»

⁽٥) جزءمنحديث رواه الشيخان والترمذي

⁽٦) صوابه . أبو يزيد ، يعنى النخشى المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه

خارجة عن أحكام العادات الجهورية ، قول يقدح في القاوب أموراً (١) يطلب بالتحرز منها شرعاً . فلا ينبغى أن يخصوا بزائد على مشروع الجهور · ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الاباحة ، وعضدوا بما سموا منها رأيهم . وهذا تمريض لهم الى سوء المقالة

وحاش لله أن يكون أوليا، الله إلا بُراء من هذه الطوارق المنخرقة . غير أن السكلام جرى الى الحوض في هذا المعنى ، فقد علم منهم المحافظة على حدودالشريعة ظاهراً و باطنا ، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغى ، المحافظون على اتباعها ، فلكن انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيا قبلها طرق في أحوالهم ما طرق . ولأجله وقع البحث في هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يُفهم به عنهم ولأجله وقع البحث في هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يُفهم به عنهم مقاصدُهم ، وما توزن به أحوالهم ، حسما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى ، نفعهم الله ونفع بهم

ئم نرجع الى تمام المسألة ^(٢) فنقول:

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يمنع من الجريان على مقتضي الأحكام العادية . والقدوة في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح . وكذلك القول في انحراق العادات لا ينبني أن يبنى عليها في الأحكام الظاهرة . وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوما ، لقوله تعالى: ﴿ وَاللّهُ لِيَصِمِلُكُ مِنِ النّاسِ) ولا غاية وراء هذا ، ثم إنه كان يتحصن بالدّرع والمغفر ، ويتوقى ما العادة أن يُتوقى ، ولم يكن ذلك نزولا عن رتبته العليا الى ما دونها ، بل هي أعلى .

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة الى قدرة الله ، فذلك أيضاً غرر مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها .

⁽١) منها الاعتقاد المذكور بعد

⁽٢) مرتبط بأول الفصل

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل ، ورؤية إنعام المنعم من. المنم لا من السبب ، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا اليها ، ولم يتركهم النبي صلى الله عليه وسلم معهده الحالة التي تُسقط حكم الأسباب وتقضى بانخرام الموائد . فدل على أنها العزائم التي حاء الشرع بها ؛ لأن حال انخراق. الموائد ليس بمقام يُقام فيه ، و إنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره · ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قَيدُهَا وتَوَكل » (١) · وقد كان المكماون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأدبًا بآ داب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونظرًا الى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعى الدخول تحت أحكام العوائد ، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل الى غيره . وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله : (وما فَعَلْتُهُ عن أَمْرِي) فيظهر به أنه نبي . وذهب اليه جماعة من العلماء استدلالا بهذا القول. و يجوز النبي أن يحكم بمقتضى الوحى من غير إشكال . و إن سلم فهي قضية عين ، ولأمر ما ، (٢) وليست جارية على شرعنا . والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه اللَّة لوليِّ ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يقتل صبيًا لم يبلغ الحلم ، و إن علم أنه طبع كافرًا ، وأنه لا يؤمن أبدًا ، وأنه إن عاش أرهق أبويه طفيانًا وكفرا ، و إن أُذن له من عالم الغيب في ذلك ۽ لأن. الشريعة قدقررتالأمر والنهي . وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى ، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام و إعلامه أنَّ ثُمَ علمًا آخر وقضايا أخر لايعلمها هو

وليس كل ما اطلع عليه الولى من النيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه ، بل هو على ضربين : « أحدهما » ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصحرده اليها . فهذا لا يصح العمل عليه ألبتة « والثانى » مالم يخالف العمل به شيئاً من

⁽۱) تقدم (ج ۱ ص ۲۱۰)

⁽٢) سيشير اليه بقوله (وعلى مقتضى عتاب موسى الخ)

الظواهر ، أو إن ظهر منه خلاف فيرجع بالنظر الصحيح اليها . فهذا يسوغ العمل عليه . وقد تقدم بيانه . فاذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب ، وعليه يربى المربى ، و به يعلق همم السالكين ، تأسيًا بسيد المتبوعين رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو أقرب الى الخروج عن مقتضى الحظوظ ، وأولى برسوخ القدم ، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ، ويقتدى به فيه . والله أعلم .

﴿ المالة السادسة عشرة ﴾

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة الى وقوعها في الوجود: « أحدهما » العوائد العامة التى لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال ، كالأكل والشرب ، والفرح والحزن ، والنوم واليقظة ، والميل الى الملائم والنفور عن المنافر ، وتناول الطيبات والمستلذات ، واجتناب المؤلمات والحبائث ، وما أشبه ذلك « والثانى » العوائد التى تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال . كهيآت اللباس والمسكن ، والاين في الشدة والشدة فيه ، والبط، والسرعة في الأمور ، والأناة والاستعجال ، وما كان نحو ذلك

فأما الأول فيقضى به على أهل الأعصار الخالية ، والقرون الماضية ، القطع بأن. مجارى سنة الله تعالى فى خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموما كما تقدم، فيكون ما جرى منها فى الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضى والمستقبل. مطلقاً ، كانت العادة وجودية أو شرعية .

وأما الثانى فلا يصح أن يقضى به على من تقدم ألبتة ، حتى يقوم دليل على. الموافقة من خارج . فإذ ذاك يكون قضاء على ما مضى بذلك الدليل ؛ لا بمجرى العادة . وكذلك فى المستقبل . و يستوى فى ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية (١)

⁽۱) يحتاج الى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة، من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل، بل هي دائمة ثابتة

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع الى عادة كلية أبدية ، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الحلق ، حسما بيّن ذلك الاستقراء . وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً . فذلك الحسكم السكلى باق الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وهي المادة التي تقدم الدليل على أنها معاومة لا مظنونة . وأما الضرب الثاني فراجع الى عادة جزئية داخلة تحت العادة السكلية (١) ، وهي التي يتعلق بها الظن لا العلم . فاذا كان كذلك لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى ؛ لاحتمال التبدل والتخلف ، مجلاف الأولى

وهذه قاعدة محتاج اليها في القضاء على ما كان عليه الأولون ، لتكون حجة في الآخرين . ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها ، ورد القضاء بالعامة اليها . وليس هذا الاستعبال بصحيح بإطلاق ، ولا فاسد بإطلاق ؛ بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم . وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه : هل يلحق بالأول فيكون حجة ؟ أم لا فلا يكون حجة ؟

﴿ المالة السابعة عشرة ﴾

المفهوم من وصع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة

وأن التى تتبدل انما هى العوائد غير الشرعية ، فانها قابلة للتبدل فى بعض أنواعها الا أن يقال انها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم ، بل متل اختلاف الهيئات والملابس، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس فقد تكون فى عهد الشرع على عال ، ثم تتبدل ، فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الاذن بها على وجه عام ، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها إلى أصل شرعى آخر ، فلا يتأتى الحسكم بها على القرون الماضية فانها غير مستقرة فى ذاتها على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة فانها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحسكم بها على القرون الماضية الذى هو موضوع المسألة

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للا نسان من الطعام والمسكن والملبس، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة، صالحة لوقوع ذلك الكلى في ضمنها

أو المفسدة الناشئة عنها . وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الصرورية الخسة المتبرة في كل ملة ، وأن أعظم الماسد ما يكر بالإخلال عايها . والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها ؛ كما في الكه. وقتل النفس وما يرجم اليه ، والزني والسرقة وشرب الخر وما يرجع الى ذلك ، عا وضم له حد أو وعيد ؛ مخلاف ما كان راجما الى حاجي أو تكميلي . فإنه لم يختص بوعيد في نفسه ، ولا بحد معلوم يخصه . فإن كان كذلك فهو راجم الى أمر ضروري . والاستقراء يبين ذلك ، فلا حاجة الى بسط الدليل عليه

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان : « أحدهما » مابه صلاح العالم أو فساده ؛ كاحياء النفس ، في المصالح ، وقتلها ، في الفاسد « والثاني » مابه كال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد . وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة ، بلهو على مراتب . وَّ كَذَلِكَ الأُولَ عَلَى مُرَاتَبِ أَيْضًا . فإنا إذا نظرنا الى الأُولُ وجدنا الدِّين أعظم الأشياء ؛ ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما (١) . ثم النفس ؛ ولذلكُ يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال ، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقى نفسه به ، وللمرأة اذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بُضمها جاز لها ذلك . وهكذا سائرها . ثم اذا نظرنا الى بيع الفرر مثلا وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب : فليس مفسدة بيع حبل الحبلة كفيدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن ، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة · وكذلك المصالح في التوقى عن هذه الأمور . فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمرًا كليا ضروريا كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين ، والمعصية كبيرة من كبائر الذوب . و إن لم تنتج الا أمراً جزئيا فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية ، (١) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله الا نفس

والأموال والأولاد

والمصية صغيرة من الصغائر . وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد ، ولا كلركن مع ما يعد ركنا على وزان واحد أيضا ، كا أن الجزئيات. في الطاعة والخالفة ليست على وزان واحد ، بل لكل منها مرتبة تليق بها

﴿ المالة الثامنة عشرة ﴾

الأصل فى العبادات بالنسبة إلى المسكلف التعبد ، دون الالتفات إلى المعانى . وأصل العادات الالتفات إلى المعانى

﴿ أَمَا الأُولَ ﴾ فيدل عليه أمور:

منها الاستقراء ؛ فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها (۱) . وكذلك الصاوات خصت بأنسال مخصوصة على هيآت مخصوصة ، إن خرجت عنها لم تكن عبادات . ووجدنا الموجبات فيها تدعد مع اختلاف الموجبات (۲) ؛ وأن الله كو المخصوص (۳) في هيئة مأمطلوب ، وفي هيئة أخرى غير مطلوب ؛ وأن طهارة المحدث مخصوصة بالماء الطهور و إن أمكنت النظافة بغيره ؛ وأن التيمم حوليست فيه نظافة حسية حيقوم (۱) سقام الطهارة بالماء المطهر . وهكذا سائر العبادات ؛

⁽١) هذا في الطهارة الحدثية بخلاف طهارة النوب والبدن والمكان من الا خباث. فأنها لا تتعدى ، بل تقف عند حد ما أصيب بالنجاسة

⁽٢) فالحيضوالنفاس يسقطان الصلاة ، ولا يسقطان الصوم رلاسائر العبادات المفروضة من أركان الاسلام

⁽٣) هذا كثير: فالقنوت _ وهو ذكر ودعا. _ يطلب فى بعض الصلوات دون بعض والدعاء يطلب فى السجود لافى الركوع، والنوافل تطلب فى أوقات و وتمنع فيما بعد صلاة الصبح الى أن تشرق الشمس مثلا، وهكذا من أوقات النهى وكلهذا لا يعرف الا بموقف من قبل الوحى، وليس للمقل فيه مجال الخروج عما حد (٤) أى حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذى هو منق من كل أثر،

كالصوم والحج (۱) وغيرها . وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى ، وإفراد ما الحضوع ، والتعظيم لجلاله والتوجه اليه . وهذا المقدار لا يعملى علة خاصة يفهم منها حكم خاص ؛ إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص ، بل كنا نؤمر بمحرد التعظيم بما حد ومالم يحد ، ولكان المخالف لما حد غير ماوم ؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلا . وليس كذلك باتفاق . فعلمنا قطاما أن المقصود الشرعى الأول التعبد لله بذلك المحدود ، وأن غيره غيرمقصود شرعا (والثاني) أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد ، لنصب الشارع عليه دليلا واضحاً ، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة (۲) لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ماشابهه وقار به وجامعه في المهني المفهوم من الأصل المنصوص عليه ، ولكان (۲) ذلك يتسم في أبواب العبادات . ولما لم يحد ذلك كذلك ، بل على خلافه ، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود ، إلا أن يتبين بنص (۱) أو إجاع معني مراد في بعض الصور ، فلا لوم المحدود ، إلا أن يتبين بنص (۱) أو إجاع معني مراد في بعض الصور ، فلا لوم

⁽١) أى فهما من الا مور المحدودة التي لايفهم تحديدها من غير الشرع، ولا يستقل العقل بادراك حدودها وحكمها

⁽٢) كما فى حديث معاذ لما بعثه إلى البمن: كيف تقضى اذا عرض لك قضاء ؟ لـ إلى ان قال : أجتهد رأى ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه فى القضاء فيما لا نص فيه اذا جامع ما نُص عليه فى المعنى المفهوم منه

⁽٣) مرتب على قُوله (لنصب) أى ولو نصب الأدلةلاتسعالا مرف العبادات وقوله (ولما لم نجد النح) أى ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها ، ولا وجدت فيها التوسعة ، دل على المطلوب

⁽٤) وذلك كما فى قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة (لا تقربوه طيبا فأنه يبعث يوم القيامة ملبيا) فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب، فاذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه وأنه لا يمس بطيب لهذا المعنى المتبين بالنص فلا مانع منه . وهكذا ما كان من قبيله . وهو كمحترز لقوله (يتسع) أى بل هو ظليل كهذا

على من انبعه ؛ لكن ذلك قليل ، فليس بأصل ، و إنما الأصل ماعم في الباب وغلب في الموضع .

وأيضاً فإن المناسب فيها معدود عندهم في الانظير له (۱) ؟ كالمشقة في قصر المسافر و إفطاره والجمع من الصلاتين وما أشبه ذلك . و إلى هذا فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الحصوص ؟ كقوله : « سها (۲) فستَجَد (۲) » وقوله : « لايقبَلُ الله صلاة أحد كم إذا أحد ت حتى يتوضاً (٤) » وميه عن « الصلاة طرفى النهار (٥) » وعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرفى الشيطان . وكذلك مايستعملة الخلافيون في قياس الوضوء على التيمم في (١) أى ان المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس . فالمشقة لم يعتد بها في وأصل القياس مبنى على تعذية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه ، فكان ذلك خروجا عن سنن القياس ، وسمى هذا النوع لا نظير له . يعنى وهذا مما يضعف معنى التعليل عن سنن القياس ، وسمى هذا النوع لا نظير له . يعنى وهذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات ، ويرجع بها الى التعبد ، لا أنه حتى عند فرض وجود النظر للعنى فيها فانه يكون محالة قاصرة

- (٢) هذه الا مثلة من مسالك العلة الصريحة فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم، والشرط فى إذا، واللام فى قوله لا نها تطلع الخ . ولكنها كما يقول لا يفهم منها الخصوص
- (٣) لم أجد فى التيسير حديثا لفظه (سها فسجد) وفى الباب أحاديث كثيرة.
 تدل على سهوه صلى الله عليه وسلم وسجوده لذلك
 - (٤) أخرجه أبو داود والترمذي (تيسير)
- (ه) عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ، ثم إذا استوت قارنها ، فاذا زالت فارقها ، فاذا أذنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها . ونهى رسول صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في تلك الساعات) أخرجه مالك والنسائي ، وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : وهم عمر رضى الله عنه ، إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجوب النية : بأنهاطهارة تعدت محل موجبها ، فتحب فيها النية ، قياسًاعلى التيهم . وما أشبه ذلك مما لايدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لنرتيب الحسكم عليه من غير نزاع ، بل هو من السمى شُبُّها ، بحيث لايتفق على القول به القائلون ؛ و إنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه . فإذا لم تتعنقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة (١) ، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجا. إليه قال (لا تتحروا بصلاتكم طاوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرنى شيطان) أخرجه مسلم والنسائي، وعن أنس ضمن حديث أخرجه في البيسير عن السنة إلا البخارى قالُ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (تلك صلاة المنافق،يجلس رقب الشمس حتى إذا كانت بين قرنى الشيطان قام فنقر ها أربعا لايذكر القه فيها إلا قليلا) (١) هي المناسبة ، والنص بانواعه ، والاجماع ، والسبر والتقسيم ، ثم الدوران . أما الشبه فليس من المسالك عند الشافعية . قال السبكي : وقد كثرالتشاجر في تعريف هذه المنزلة ، ولم أجد لا ُحد تعريفًا صحيحًا فها ، ثم قال إنه يطلق على معان ، والمراد به هنا ، وصف مناسبته للحكم ليست بذاته ، بل بسبب مشابهته للوصفالمناسبلذاته شبهاخاصا ، أى يشبهه فيما يظن كونه علة للحكم أومستلزما لها ، سوا. أكانت المشابهة في الصورة أم المعنى . وذَّلك كالطهارة لاشتراط النية ، فانها تناسبه بواسطة كونها عبادة مخلاف الاسكار لحرمة الخرفانه مناسب لها بذاته ، محيث يدرك العقل مناسته لها وإن لم يرد به الشرع وحينتذ فالشبه أى هذا النوع من المسالك يحتاج فى إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية . ولذلك قيل فى تعريفه : وصف لم تثبت مناسبته للحكم إلا بدليل منفصل ، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الحبث بازالة الحدث في تعين الماء لها : طهارة تراد الصلاة فلا بجزي فيها غير الماء ، كالوضوء . فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الما. لهما، وهو وصف شبهي لاتظهر مناسبته لتعين الما. في إزالة الحبث . وقالوا إنه إذا ثبث بأحد مسالك العلة المعتبرةأنوصف كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة تعين الما. لازالة الخبث لزم . وإلا فلايوجبه مجرد اعتبار الما. في الحدث. ومثله أيضا مثال المؤلف. قال ان لحاجب: وثثبت علية الشبه بجميع المسالك. وفي شرحه : وقد يقال الشبه للوصف المجامع لا آخر إذا تردد به الفرع بين أصلين ، فالاشبه فيهما هو الشبه ، كالنفسية والمالية في العبدالمقتول تردد بين الحَر والفرس مثلا، وهو بالحر أشبه، لأن مشاركته له في الأوصاف

الوقوف عند ماحد ، دون التعدى إلى غيره ؛ لأ ناوجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات . فكان أصلا فيها

(والثالث) أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معانى العادات . فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها ، والمشي على غير طريق. ومن ثمَ حصل التغيير فيما بقىمنالشرائع المتقدمة ، وهذا ممايدل دلالة واضحة على أن العةل لايستقل بدرك معانيها ولا بوضعها ، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك . ولما كان الأمركذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم ، فقال تعالى : (وما كُنَّا معذِّ بينَ حتى نَبعَثَ رسولاً) وقال تعالى : (رُسُلاً مبشِّر بن ومُنذِر بن لئلاًّ يكونَ للناسِ على اللهِ حُجَّةٌ بعدَ الرُّسُل) والحجة ههنا هي التي أثبتها الشرع في رفع تكليف مالا يطاق . والله أعلم . فإذا ثبت هذا لم يكن بديُّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ماحده الشارع . وهو معنى التعبد . ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب ، وأجرى على طريقة السلف الصالح . وهو رأى مالك رحمه الله ؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث الى مجرد النظافة حتى اشترط النية والمساء المطلق و إن حصلت النظافة بغير ذلك ، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذاك ، ومنع من إخراج القِيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، الى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله . فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبد -- دون الالتفات الى المعاني -- أصلاً يبني عليه ، وركناً بلحاً اليه

والاحكامأ كثر فتعارض مناسبتان . فتترجح إحداهما ولكنه ليس من الشبه الذي فيه كلام المؤلف ، بدليل مثاله

فعىل

﴿ وأما أن الأصل في العادات الالتفات الى المعانى ﴾

فلاً مور :

أولها الاستقراء ، فإ نا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار . فترى الشيء الواحد يمنع في حال لاتكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز ؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل ، يمتنع في المبايعة (۱) و يجوز في القرض . و بيع الرطب باليابس ، يمتنع حيث يكون مجرد غرر و ربا من غير مصلحة ، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة (۲) . ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كا فهمناه في العادات. وقال تعالى : (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) وقال : (ولا تأ كأوا أموالكم بينكم بالباطل) وفي الحديث : « لا يقضى القاضى وهو غضبان (۳) » وقال : « الفاتل لايرث (م) »

(١) لما فيهامن المشاحة والمغالبة وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذى هو الوجه الله خاصة ففيه تزكية نفس المقرض ،كالصدقة ، وفيه تنفيس كرب الناس ، ويرفع الحرج إذا منع القرض أيضا

(٢) كما فى ثمر العرايا ، توسعة على الخلق ، ولرفع الحرج والضرر على المعرى ، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك مؤديا الى ألا يعرى أحد أحدا نخله

- (٣) تقدم (ج١ ص ٢٠٠)
 - (٤) تقدم (ج٢ ص ٤٦)
- (٥) أخرجه فى التيسير عن الترمذى ــ أقول ــ قال الترمذى حدثنا قتية قال أنبأنا الليث عن اسحق عن عبدالله الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (القاتل لايرث) هذا حديث لايصح. لايعرف هذا إلامن هذا الوجه، واسحق بن عبدالله بن أبى فروة قد تركه بعض أهل العلمهم المرافقات ــ ج ٢ ــ م ٢٠ لارافقات ــ ج ٢ ــ م ٢٠

«وبهى عن بيع الغرر» (١) ، وقال : «كل مسكر حرام (٢) » وفى القرآن : (إنما يريدُ الشيطانُ أن يوقع بينكمُ العداوة والبغضاء في الحر والميسر) الآية ، إلى غيرذلك مما لا يحدى . وجيعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح العباد ، وأن الاذن دائر معها أيما دارت ، حسما بينته مسالك العلة (٢) ، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع في اللاتفات إلى المعانى

والنانى أن الشارع توسع (٤) فى بيان العلل والحيكم فى تشريع باب العادات. كما تقدم تمثيله ، وأكثر ماعلل فيها بالمناسب الذى إذا عرض على العقول تلقته بالقبول (٥). ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعانى ، لا الوقوف مع النصوص ، مخلاف باب العبادات ، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك . وقد توسع في

احمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث النح اه، قال مصحح التيسير. قال البخارى فى إسحق: تركوه، وقال احمد، لا يكتب حديثه و لا تبحل الرواية عنه. اه

- (١) أخرجه في التيسير عن الحسة
- (۲) رواه فی الجامع الصغیر عن احمدوالشیخین و أبی داود والنسائی و ابن ماجه عن أبی موسی ، واحمد والنسائی عن أنس ، واحمد و أبی داود والنسائی و ابن ماجه عن ابن عمر ، واحمد والنسائی و ابن ماجه عن أبی هریرة ، و ابن ماجه عن ابن مسعود قال الغزیزی قال المؤلف و هو متواتر
- (٣) وما ذكره من الا مثلة الثانية من باب مساك التنبيه والايماء ، الذي هو ترتيب الحكم على الوصف فيفهم لغة أنه علة لهولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح (٤) كمقابل لقوله في الوجه الثاني في العبادات (ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات)
- (٥) هذا هو تعريف أبى زيدللمناسب. وعرفه غيره بأنه: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلا. وهو حصول مصلحة أو تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تقليلها ، وقالوا إن تعريف أبى زيد لا يمكن إثباته فى المناظرة ، إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى بالقبول ، وإن كان التعريفان متقاربين فى المعنى

هذا القسم مالك رحمه الله ، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة (١) وقال ويه بالاستحسان (٢) ونقل عنه أنه قال : « إنه تسعة أعشار العلم ، حسبا يأتى إنشاء الله والثالث أن الالتفات الى المعنى قدكان معلوما في الفترات ، واعتمد عليه المقلاء ،حتى جرت بذلك مصالحهم ، وأعملوا كلياتها على الجلة فاطردت لهم ، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم ؛ إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل ، فجاءت الشريعة لتتم مكرم الأخلاق. فدل على أن المشروعات في هــذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المهودات. ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التيجرت في الجاهلية ؛ كالدية ، والقسامة ، والاجتماع (٣) يوم العروبة _ وهي الجمعة _ للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة ، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محوداً ، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول. وهي كثيرة . وانما كان(١) عندهم من التعبداتالصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذةعن ملة ابراهم عليه السلام

فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات الى الماني ، فاذا وجد فيها التعبد فلابد من التسليم والوقوف مع المنصوص ؛ كطلب الصداق (٥) في النكاح ،

⁽١ و ٢) يبان المقام على وجه يشنى النفريرجع فيه إلى كتاب الاعتصام للمؤلف في تحديدهما وتمثلهما

 ⁽٣) أى باعتبار ما فيه من المصلحة العامة ، حتى يكون مما نحن فيه ، لا منجهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة

⁽٤) من تتمة الدليل الثالث

⁽٥) تأمل فان فيه المعنى الذي أشارت اليه الاَية (وبما انفقوا من أموالهم) أى فالصداق والنفقة مكملان لحق القيامة والرياسةللا ُ زواج عليهن . وسيأتى للمؤلف تعليله بتمييز النكاح عن السفاح وإنكان قد يقالإن الزنافيهدفع مال من الزانى للبغي

والذبح في المحل المخصوص (١) في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال العقول في فهم مصالحها الجزئية، حتى يقاس عليها غيرها. فإ نا نعلم أن الشر وط المعتبرة في النكاح من الولى والصداق وشبه ذلك، لتمييز النكاح عن السفاح؛ وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربي من الميت وأن العدد والاستبراء الدبها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه. ولكنها أمور جملية عكما أن الحضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات. وهذا المقدار لا يقضى بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلا لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ماأشبه ذلك.

فإن قيل : وهل توجد لهذه الأمور التعبديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا ؟

فالجواب أن يقال: أما أمور التعبدات فعلها المطاوبة مجرد الانقياد ، من غير زيادة ولا تقصان . ولذلك لما سئلت عائشة رضى الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون العبلاة ، قالت السائلة : « أَحَرور يَّهُ أَنت ؟» إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا ، إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة ؟ ثم قالت : «كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة » وهذا يرجح التعبد ، على التعليل بالمشقة ، وقول ابن المسيّب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع : « هي السَّنَةُ ياابنَ أخي » وهو كثير . ومعني هذا التعليل أن لاعلة

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم ، وهو ضبط وجوه

⁽۱) أى مع أن تطهير اللحم من الدم الذى هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً ، قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم . وليراجع أهل الذكر في هذا . فقد يكون له علة ومعنى مقصود

المالح: إذ لو تُرك الناسُ والنظر لاناشر ولم يندسط ، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط أقرب إلى الانقياد ماوجد إليه سبيل . فحل الشارع الحدود مقادير معلومة ، وأسبابا معلومة لاتُتعدى ؛ كالمانين في القذف ، والمائة وتغريب العام في الزناعلى غير إحصان ، وخص قطع اليد بالكوع وفي النماب المهن ، وجعل مغيب الحشفة حدًّا في أحكام كثيرة ، وكذلك الأشهر والقروء في العدد ، والنصاب والحول في الزكوات ، وما لاينضبط رد إلى أمانات المكافين ، ومو والنصاب والحول في الزكوات ، وما لاينضبط رد إلى أمانات المكافين ، ومو المعبر عنه بالسرائر ؛ كالطهارة للصلاة ، والصوم ، والحيض والعلهر ، وسائر الايتكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر . فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القديد اليه .

و إلى هذا المنى (١) يشير أصل سدالذرائع ؛ لكن له نظران: « نظر » من - بهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه ، كا فى مذهب مالك مثلا ، مع أن كثيراً من التكليفات ثببت كونها موكولة إلى أمانة المكلف. فعلى هذا لاينبغى أن ياتنت منه (٢) إلا إلى المنصوص عليه . « ونظر » من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ و إن انتشرت فروعه ، وقد فهم من الشرع الالتفات الى كلية ، فليجر بحسب الإمكان فى مطانه ؛ وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرها إلى منهى عنه والتوسل بها إليه . وهو أصل مقطوع به على الجلة ، قد اعتبره السلف الصالح ، فلابد من اعتباره . ومن الناس من توسط بنظر ثالث ، فحص هذا المختلف فيه فلابد من اعتباره . ومن الناس من توسط بنظر ثالث ، فحص هذا المختلف فيه

⁽۱) أى فقاعدة سد الذرائع التي هى منع الشارع لا شياء لجرها إلى منهى عنه والتوسل بها اليه هذه القاعدة تلتم وتناسب بمام المناسبة مع المعنى السابق ، وهوضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط في هذا أقرب إلى الانقياد ، لكن لسد الذرائع نظران الخ . أى فلا يؤ خذهكذا بطريق كلى بل لا بد فيه من إدخاله تحت هذا الضابط الذى قرره

⁽٢) أى من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه لا نكثيرا من التكاليف وكالها الشارع إلى أمانة المكلف، فلا تتوسع فى ضبطها وتقييدها . بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار . والنظر الا خر أنه وإن انتشرت

• ٢٣١ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة التاسعة عشرة)

بالظاهر (١) ، فسلّط الحكام على ما اطاموا عليه منه ضبطا لمصالح العباد ، ووكل من لم يُطّلع عليه إلى أمانته

﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾

كل ماثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه (٢) . وكل ماثبت فيه اعتبار المانى دون التعبد (٢) فلا بد فيه من اعتبار التعبد ؛ لأوجه :

(أحدها) أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم المكلف (١) من حيث هو

فروعه لكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها ، فمني أمكن إجراء الضوابط في مظانها أخذ بهاوعول عليها . فيكون هذا توسطا بين الا مرين ، وإعمالال كلا النظرين (١) كأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر . لكن هذا الثالث فرق منهما ما قاله

- (٢) أى لاقياس فيه ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية . ولم يقل (ففيه التفريع) لا نه ــ مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس ــ فان الذي يعنيه هو إثبات أن فيه أيضا نوعا من التعبد، بمعنى من المعانى التي سيقررها
- (٣) أى دون أن يثبت النعبد, وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد وإلا لتناقض الكلام. وقوله (فلا بد فيه من اعتبار التعبد) ليس المراد به انتعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذي بجب ألا يدخله القياس والتفريع ، بل المراد به أن يكون لله فيه حق ، إذا قصده الممكلف بالفعل أثيب ، وتكون مخالفته قبيحة يستحق المقاب عليها . وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا فى كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها : هل تعينت هذه العانى المصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة الاهذه ؟ فهذا التوقف نوع من التعبد ، بمدنى عدم معقولية المونى تعقلا كاملا ، وغير ذلك من المعنى التي تقرر بها معنى التعبد فى الأوجه المذكورة بعد . فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافى القياس والتفريع إذا وجدت شروطه .
- (٤) أى فعليه الانقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتثال بخلاف تحقيق الصلحة وتحصيلها فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة فى النكليف غير لازمة فضلا عن قصدها

مكاف ، عرف المعنى الذى لأجله شرع الحسكم أو لم يعرفه ؛ مجلاف اعتبار المدالخ فإ به غير لازم ، فإ به عبد مكاف، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أوره باتفاق الهتار: ؛ مخلاف المصلحة فان اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكاف على رأى المحققين . و إذا كان كذلك فالتعبدلازم لاخيرة فيه ، واعتبار المصلحة فيه الخيرة . وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلا . وإذا وقع الأمر والنهى شرعالم يصح تخلفهماعقلا (۱) ، فإ نه محال . فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم باطلاق (۲) ، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق ، خلافا لمن ألزم اللطف والأصلح . وأيضاً فإ نه (۱) لازم على رأى من ألزم الأصلح . وأيضاً فإ نه (۱) لازم على رأى من ألزم الأصلح . وأيضاً فا نه (۱) لازم على رأى من ألزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقلين ؛ فإن السيد إذا أمر عبده لا جل مصلحة هى عابة الأمر بالمقل ، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر ؛ لأن مخالفته قبيعة ، ومن جهة اعتبار المسلحة أيضاً ، فان تحصيلها واجب عقلا بالفرض . فالأمران على مذهبهم لازمان . لا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح ، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد

(والمثانى) أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك . وغايتنا أنافهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الاذن الشرعى ، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها فى ذلك الذى ظهر. و إذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لامصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا ؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل . وذلك غير جائز. فقد بقى لنا إمكان

⁽١) أى عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهى حتى يؤدى

⁽٢) أى سوا فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعانى. وكذا اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد، وهو ظاهر، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعانى كما قال

⁽٣) أي التعبد

حَكُمَةُ أَخْرِي شَرَعَ لِمَا الْحَـكُمِ ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد (١)

فان قيل: أو جاز ذلك لم نقض بالتعدى (٢) على حال ؛ فانا إذا جوزنا وجود حكمة أو مصلحة أخرى لم بجزم بأن الحسكم لها (٣) فقط ، لجواز أن تكون جزء عاله أو لمجواز خلو الفرع عن تلك الحسكمة التي جهلماها و إن وجدت فيه العلة التي علمناها ، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لاعلة سوى ما ظهر . ولا سبيل إلى دلك . فكذلك لاسبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذلك الحسكم مشروء لتلك العلة

فالحواب أن القضاء بالتعدى لاينافي جواز (٥) التعبد ؛ لأن القياس قد صح

⁽١) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلا

⁽٢) أى تعدى الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن فى القياس فى المسائل الثي. عرف فيها اعتبار المعانى والعلل

⁽٣) أى للحكمة الموجودة الظاهرة في الأصل

⁽٤) أى وجزء العلة لا يعدى الحسكم للفرع، ولا يبنى عليه قياس. وقوله (أو لجواز الح) عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله (لم نجزم بأن الحسكم لها فقط) الذى يشمل صورتين :أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة ، أو يكون الحكم لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة ، فقوله أولا (لجواز) توجيه للاحتمال الأول . وقوله (أو لجواز) توجيه للاحتمال الثانى . وقوله (خلوالنوع عن تلك الحكمة)أى المستقلة أيضاكها أن المعلومة مستقلة . وقوله (فاذا أمكن ذلك)أى احتمال أن تكون ليست وحدها ذلك)أى احتمال أن تكون ليست وحدها المعلل بها وأن كان علة كاملة ، وقوله (سوى ما ظهر)أى لا يوجد جزء آخر متمم للعلة المعلومة ، ولا علة أخرى كاملة يصحأن يبنى عليها الحسم . وقوله في الجواب متمم للعلة المعلومة ، ولا علة أخرى كاملة يصحأن يبنى عليها الحسم . وقوله في الجواب متمم للعلة النظن كاف) فيه جواب التجويز الأول وقوله (وأيضا) فيه جواب التجويز الأول وقوله (وأيضا) فيه جواب التجويز الأول وقوله (وأيضا) فيه جواب التجويز الثانى

⁽ه) جعله جوازا فكائه لايلزم المجتهد أن يراعى امكان حكمة أخرى واله يعتبر كائمر كمالى، بخلاف الوجه الاثول وهو امتثال المأمورات، على تفصيل في الله مدود في الهروع من جهة النية وعدمها

كونه دليلا شرعياً ، ولا يكون شرعياً إلا على وجه نقدر على الوفاء به عادة ، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم ، ولم نكلف أن ننفي ما عداها ؛ فإن الأصوليين بما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم ، أو كرن ذلك الظاهر جر، علة لا علة كاملة ، لكن غلبة الظن بأن ماظهر مستقل بالعلية ، أوصالح لكونه علة ، كاف في تعدى الحكم به . وأيضاً فقد أجاز الجهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة ، وكل منهامستقل ، وجميعها معلوم ، فنعلل باحداها مع الإعراض عن الاخرى ، و بالعكس ، ولا يمنع ذلك القياس و إن أ مكن أن تكون أن الاخرى في الفرع أو لا تكون فيه . و إذا لم يمنع ذلك فيما ظهر ، فأولى منهامة حتى يتبين خلافه . ولا علينا

(والوجه الثالث)^(۱) أن المصالح فى التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين وإحداها ، ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع ، والنص ، والإشارة ، والسبر ، والمناسبة ، وغيرها . وهذا القسم هو الظاهر الذى نعال به ، ونقول إن شرعية الاحكام لأجله « والثانى » مالا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة ، ولا يطلع عليه إلا بالوحى ؛ كالأحكام (٢) التي أخبر

⁽۱) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد فى نوع خاص بما اعتبر فيه المعانى دون التعبد بخلاف الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد بخلاف الوجه الرابع عام أيضا وكذلك الخامس والسادس

⁽٢) فمثلا ورد (استغفروا ربكم إنه كان غفارا. يرسل السهاء عليكم مدرارا، ويمددكم بأموال وبين الآية) هل بجعل الاستغفار علة أيضا في قوة الا بدانوسعة العلم وغير ذلك. فيقاس على الامداد بالا موالوالبنين، وقال تعالى (ولاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ربحكم) هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة الدنية، الا موال وغيرها فهذه أسباب ذكرها الشرع عللا لا حكام، لكنهالا تعلم الا من جهة، فهل يدخل فيها القياس والتفريع، يقول المؤلف إنها مع كونها علل

الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أبهة الاسلام. وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقو بات وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط ، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي

و إذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح أخر غير ما يدركه المكاف ، لايقدر على استنباطها ، ولا على التعدية بها في محل آخر ، إذ لا يعرف كون الحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة ، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل ، فبقيت موقوفة على التعبد المحض ؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل (١) . و إذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به . ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه ، من غير زيادة ولا نقصان

(والرابع) أن السائل إذا قال للحاكم: لم كل تحكم بين الناس وأنت غضبان ؟ فأجاب بأني نهيت عن ذلك ، كان مصيباً ؟ كا أنه اذا قال: لأن الغضب يشوش عقلى وهو مظنة عدم التثبت في الحكم ، كان مصيباً أيضا . والأول جواب التعبد المحض . وإذا جاز اجتماعها وعدم تنافيها جاز القصد الى التعبد ، وإذا جاز القصد الى التعبد دل على أن هنالك تعبداً ، وإلا لم يصح توجه القصد الى مالا يصح القصد اليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد . فاما صح القصد مطلقا صح القصود له مطلقاً . وذلك جهة التعبد . وهو المطاوب

بها الشرع ويصح ان يدخلها القياس والتفريع ، لا نها وان كانت أحكاما عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الا حكام عليها فلا بد أن تكون تعبدية نقف فها عند ما أثبت الشارع فقط ، لا ن التشابه الذي ندركه فيما نريد أن نجعله فرعا اتما هو في المطلقات والعمومات المعلل بها ، وليس هذا القدر كافيا في صحة العلية ، حتى يتأتى الالحاق والقياس

⁽١) لعل فيه حذف كلمة (به)

(والخامس) أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك ، ممايختص بالشارع ، لا مجال (۱) للعقل فيه ؛ بناء على قاعدة نفى التحسين والتقبيح . فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة ، وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك ؛ إذ الأشياء كلما بالنسبة الى وضعيا الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها محسن ولا قبع . فإذا كون المصلحة مصلحة مو من قبل الشارع محيث يصدقه العقل وتطمئن اليه النفس . فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها الى أنها تعبديات . وما انبنى على التعبدى لا يكون عبديا .

ومن هنا يقول العلما، إن من التكاليف « ماهو حق لله خاصة » وهو راجع الى التعبد، « وما هو حق للعبد » و يقولون فى هذا الثانى إن فيه حقاً لله ؛ كما فى قاتل العمد إذا نحفى عنه ضرب مائة وسنجن عاما، وفى القاتل غيلة إنه لاعفوفيه، وفى الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالقذف والسرقة لا عنو فيه وإن عفا من له الحق ، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة ، ولا من مسقط الهدة عن مطلق المرأة (٢) و إن كانت براءة ورحها حقاً له ، وما أشبه ذلك من

(١) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الاجماع أوالنص بقسميه أوالمناسبة أيصنا لا نه لابد في المعتبر منها أن يكون مؤثرا أو ملائما وكل منهما لابدأن يستند إلى نص أو إجماع . أما المؤثر فهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص كما في الحدث بالمس لقوله عليه السلام (من مس ذكره فليتوضأ) أو إجماع كولاية المال بالصغر . وأما الملائم فهو ما رتب الحكم على وفقه في الاصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع . وسمى ملائما الكونه مناسبا لما اعتبره الشارع ومثاله الصغر في حمل نكاح الثيب الصغيرة على نكاح الثيب الصغيرة على نكاح الثيب الصغيرة على نكاح الثيب المسلم والدوران من أنواع المسالك ، فعليك بالنظر فيها لتعرف : هل يشملها كلامه وأن المصالح فيها أيضا بوضع الشرع ؟

(٢) لعل الا صل (عن المرأة المطلقة)

المسائل الدالة على اعتبار التعبد و إن عُقل المعنى الذى لأجله شرع الحكم. فقد صار إذاً كل تكليف حقالله ؛ فان ماهو لله فهو لله ، وما كان العبد فراجع الى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ، إذ كان لله أن . لا يجعل لا مبد حقًا أصلاً .

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء إن « النهى يقتضى الفساد المطلاق » علمت منسدة النهى أم لا ، انتنى السبب الذي لأجلد بهى عن العمل أو لا ، وقوفا مع نهمى الناهى ؛ لأنه حقه ، والانتهاء هوالقصد الشرعى فى النهى . فإذا لم يحصل فالعمل باطلاق و فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلوعن التعبد . وإذا لم يخل فهو مما يفتقر الى نية كالطهارات وسائر العبادات .

إلا أن التكاليف التي فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية ، وهي التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد ؛ كرد الودائع والمفصوب، والنفقات الواجبة . ومنها ما لا يصح إلا بنية ، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله ؛ كالركاة والذبائح والصيد . والتي تصح بدون نية اذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها ، فإن فعلها بنية الامتثال وهي نية التعبد أثيب عليها . وكذلك التروك إذا تركت بنية . وهذا متفق عليه . ولو كانت حقوقا للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق لما حصل النواب فيها أص ؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة ، من حيث هي مكتسبة مأمور بها ، والمأمور به متقرب الى الله به ، وكل طاعة من حيث هي طاعة لله عبادة ، وكل عبادة مفتقرة الى نية . فهذه الأمور من حيث هي طاعة مفتقرة إلى نية .

فإن قيل : إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة ، ومنجهة حق العبدحصل فيها الثواب ، لا من كونها طاعة متقر با بها

قيل: هذا غيرصحيح؛ إذ لوكان كذلك لصحالثواب بدون النية ، لأنحق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية ، لكن الثواب مفتقر في حصوله إلى نية .

وأيضاً فلوحصل الثواب بغير نية لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المفصوب كرها ، وليس كذلك باتفاق و إن حصل حق العبد . فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة . والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه . وإذا كان هذا جاريا في كل فعل وترك ، ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجلة وهو دليل سادس في المسألة

فان قيل: فيلزم على هذا أن يفتقركل عمل الى نية ، وأن لا يصح عماً مُنْ لم ينو ، أو يكون عاصيا

قيل : قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المغلّب ، وقد تكون جهـة التمبد هي المغلبة . فما كان المغلب فيه التمبد فسلّم ذلك فيه ، وما غلب فيه جهة العبد فحق العبد يحصل بغير نية ، فيصح العمل هنا من غير نية ولايكون عبادة لله . فإن راعي جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة ، فلا بد فيه من نية ، أي لا يصير عبادة إلا بالنية ، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها ، بل عمني أن النية في الامتثال صيرته عبادة ، كما إذا أقرض امتثالا للا مر بالتوسعة على المسلم ، أو أقرض بقصد دنيوي . وكذلك البيع والشراء ، والأكل والشرب والنكاح والطلاق ، وغيرها ، ومن هنا كان السلف رضي الله عنهم يثارون على إحضار النيات في الأعمال ، و يتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم

فصل

ويتبين بهذا أمور:

منها أن كل حكم شرعى ليس بحال عن حق الله تعالى ، وهو جهة التعبد ، والله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا ، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه باطلاق . فان جاء ما طاهره أنه حق العبد مجرداً (١) فليس كذلك

⁽١) كالقصاص ، فالعفو عنه حق للعبد ، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله

٣١٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريمة للامتثال (المسألة التاسعة عشرة)

باطلاق ، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية

كا أن كل حكم شرعى ففيه حق للعباد إما عاجلا و إما آجلا ، بناء على أن الشريعة إغاوضعت لمصالح العباد . ولذلك قال فى الحديث : «حق العباد على الله إذا عَبَدَ وه ولم يُشركوا به شيئاً ألا يُعذّبهم (١) » وعادتهم فى تفسير «حق الله » أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف ، كانله معنى معقول أو غير ممقول «وحق العبد » ما كان راجعاً الى مصالحه فى الدنيا . فإن كان من المصالح الأخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله . ومعنى « التعبد » عندهم أنه مالا يعقل معناه (٢) على الحصوص . وأصل العبادات راجعة إلى حق الله . وأصل العبادات. راجعة إلى حق الله . وأصل العبادات.

فصل

والأفعال بالنسبة الى حق الله أو حق الآدمى ثلاثة أقسام: — (أحدها) ما هو حق لله خالصا؛ كالعبادات. وأصله التعبد كاتقدم. فإذا طابق الفعلُ الأمرَ صح ، وإلا فلا

والدليل على ذلك أن التعبد راجع الى عدم معقولية المعنى ، وبحيث لا يصحفيه إجراء القياس . و إذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدّه لا يتتعدى . فاذا وقع (٢) طابق قصد الشارع . أو لا ، خالف . وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل . وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عندما حده الشارع،

⁽۱) رواه مسلم

 ⁽۲) أى مالا تعقل فيه الحكمةو المصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساساللقياس
 أما العلل العامة فهي موجودة حتى في التعدى ، يا سبقت الإشارة اليه

⁽٣) أى الوقوف المذ نور .

فيكنى فى ذلك عدم تحقق البراءة منه ، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق ، لا بفعل غير مطابق

والنهى فى هذا القسم أيضاً نظير الأمر ؛ فان النهى يتقضى عدم صحة الفعل المنهى عنه ، إما بناء على أن النهى يقتضى الفساد باطلاق ، وإما لأن النهى يقتضى أن العمل المنهى عنه غير مطابق لقصد الشارع : إما بأصله ؛ كزيادة صلاة سادسة أو ترك الصلاة ، وإما بوصفه ؛ كقراءة القرآن فى الركوع والسجود، والصلاة فى الأوقات المكروهة ؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه ، ولأمر به أو أذن فيه ، فإن الإذن هو المعروف أولا بقصد الشارع فلا تتعداه .

فعلى هذا إذا رأيت مَن يصحح المنهى عنه بعد الوقوع ، أو المأمور به من غير المطابق ، فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهى عنده ، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا بهى حتم ، وإما لرجوع جهة المخالفة الى وصف منفك ؛ كالصلاة فى الدار المفصوبة. بناء على القول بصحة الانفكاك ، وإما لعد النازلة من باب المفهوم والمعنى المعلل بالمصالح ، فيجرى على حكمه ، وقد مر أن هذا قليل ، وأن التعبد هو العمدة

(والنانى) ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلَّبُ فيه حق الله . وحكمه راجع الى الأول ؛ لأن حق العبد إذا صار مطرَّ حاً شرعاً فهو كغير المعتبر؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر، والفرض خلافه ؛ كقتل النفس، إذ ليس للعبد خيرة فى إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفتن ومحوها . فإذا رأيت من يصحح المنهى أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع، فذلك للأمورالثلاثة الأول (١)،

(۱) انظر لم لم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا ، وهو عد النازلة من باب المعلل فيجرى على حكمه ، مع أنه فى هذا أقرب من سابقه ، لأن سابقه كان فى التعبد المحض الذى يبعد فيه الحل على هذا الوجه ، بخلاف هذا النوع الثانى الذى فيه الحقان ، فان حمله على المعلل أقرب من سابقه . إلا أن يقال : انه أهدر الرابع راسا ، حيث قال (وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة) فلذلك لم يلتفت إليه هنا

ولا مر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المغلُّب

(والثالث) ما استرك فيه الحقان وحق العبد هو المفلّب. وأسله معتمولية المعنى. فإذا طابق مقتضى الأمر والنهى فلا إشكال في الصحة ؛ لحصول مصلحة العبد بذاك عاجلا أو آجلاً حسما يتهيأ له . وإن وقعت المخالفة فهنا نظر ، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد . فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع ، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ ، أو لا . فإن فرض غير حاصل فالعمل باطل ؛ لا ن مقصود الشارع لم يحصل . وإن حصل — ولا يكون (١) حدوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف — صح وارتفع مقتضى النهى بالنسبة إلى حق العبد (٢) . ولذلك يصحح مالك بيع المدبر إذا أعتقه المشترى ؛ لأن النهى لأجل فوت العتق . فإذا حصل (٣) فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المعلوك . وكذلك يصح العقد فيا تعلق به حق الفير إذا أسقط ذو الحق حقه ؛ لأن النهى قد فرضناه لحق العبد ، فإذا رضى بإسقاطه فله ذلك . وأمثلة هذا القسم كثيرة . فإذا رأيت من يصحح العمل المخالف بعد الوقوع ، فذلك لأحد الأمور الثلاثة (١)

⁽۱) لأنه لايتأتىأن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد، ثم يكون هذا الفعل المنهى عنه بنفسه محصلا لهذه المصلحة

⁽٢) أَى وَأَمَا بِالنسبة إلى حق الله: وهو الاقدام على المخالفة فلم يرتفع مقتضاه من الاثم سوا. من جهة البائع أو جهة المشترى. وفضل العتق شي. آخر

⁽٣) أى وقد حصل على وجه أبلغ ، لا نه نجز عتقه . مخلاف المدبر ، فان عتقه مؤجل وقد لا يتم

⁽٤) وتطبيقه في مسألة العبد جار على الوجه الثالث ، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصف منفك : فالعتق وقع على ذات العبد الذي يمكن انفكاكه عن كونه مدبرا إلى أن يكون قنا صرفا مثلا كما قالوه في الدار المغصوبة فالصلاة منفكة عن المكان المغصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة ، لا أن الوصف ليس من الا وصاف اللازمة

﴿ المسألة العشرون ﴾

لَّا كَانَتَ الدنيا مخاوقة ليظهر فيها أثر القبضتين ، ومبنية على بذل النم العباد البنالوها و يتمعوا بها ، وليشكروا الله عليها فيجازيهم في الدار الأخرى ، حسبا بن لنا الكتاب والسنة ، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرقتنا بهذين مبنية على بيان وجه الشكر في كل نعمة (۱) ، وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المذولة مطلقاً

وهذان القصدان أطهر في الشريعة من أن يستدل عليهما . ألا ترى إلى قوله تعالى : (واللهُ أُخرجكُم مِنْ بطُونِ أَمَّا بَكُمْ لاَتعلَمُونَ شيئًا وَجعَل لَكُمْ السَّمْ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَة لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) وقوله : (وَهُوَ الَّذِي السَّمْ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَة قليلاً ما تشكُرُ ونَ) وقال : أنشأ كُمْ وجعَلَ لَكُم السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَة قليلاً ما تشكُرُ ونَ) وقال : (فَاذَ كُو كُمْ واشكرُوا لي ولا تكفُرُ ون) وقوله : (فَكُوا مِمَّا رَوْفَكُهُ اللهُ عَلَمُ فَي وَقَالَ : (لَان سَكرَ شُمَ لا زيداً كَلَ الآية ! والشكر هو صرف ما أنه عليك في وقال : (لأن سَكر شُمَ لا زيداً كَل الانصراف اليه بالكلية . ومدى بالكلية أن يكون ما أنه عليك في على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال ، وهو معني قوله عليه حارياً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال ، وهو معني قوله عليه الدلاة والسلام «حق الله على العباد أن يعمدوه ولا يشركوا به شيئاً » (٢)

(۱) وهو ما يشير اليه فيما بعد بقوله (والثانى من حهة الوضع التفصيل الخ) وقوله: وبيان وجه الاستداع بالنعم المبذولة مطلقا، أى بوجه عام، سيشير اليه بقوله: (من جهة الوضع السكلى ألخ) والآيات من هذا النوع الثانى السكلى الاجمالى: أما التفصيل فيكون بذكر تفاصيل الاكحكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله ومالا يحل الخ

(٢) رواه مسلم

ويستوى في هذا ما كان من العبادات أو العادات.

أما العبادات فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة ، فهى مصروفة اليه . وأما العادات فهى أيضا من حق الله تعالى على النظر السكلى ؛ واذلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات ، فقد قال تعالى : (قُل مَن حرَّ م زينة الله التي أخرَج لعباده والطيبات من الرزْق ؟) الآية ! وقال تعالى : (يا أيم الذين آمنوا لا يحرِّ موا طيبات ما أحل الله لله لله إلا ية ! فنهى عن التحريم وجعله تعديًا على حق الله تعالى . ولما هم بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام : « من رغب عن سنتى فليس منى » (١) وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئًا مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى : (وقالوا هذه وما جعل الله من عبر على نفسه شيئًا مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى : (ما جعل الله من من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام) وقوله : (وقالوا هذه أنعام و حَرْث حِجْرُلا يَطْعَمُها إلا مَن نشاه بزَعْمِهِمْ) الآية ! فذمهم على أشياء في الأنعام والحرث اخترعوها ، منها مجرد التّحريم . وهو القصود ههنا .

وأيضا فني العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع ؟ لأن حق الغير محافظ عليه شرعا أيضا ، ولا خيرة فيه للعبد ، فهو حق لله تعالى صرفا في حق الغير ، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات ، لا في الأمر السكلي (٢). ونفس المكاف أيضا داخلة في هذا الحق ؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف

فإذاً العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين : « أحدهما » من جهة الوضع الأول الكلى الداخل تحت الضروريات . « والثانى » من جهة الوضع التفصيلي

١) تقدم (ج١ – ص٢٤٢)

⁽٢) أى فليس كل حق للعبد له اسقاطه ، فالنفس للشخص حق المحافظة عليها ولله الكالحق أيضا ولك يؤاخذ المعتدى الكالحق أيضا ولكنه لايسقط إذا أسقطه العبدبتعريضها للتلف بل يؤاخذ المعتدى والمتعرض . وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال . وهو مايشير إليه قوله (من جهة الوضع الكلى الداخل تحت الضروريات)

الذي يقتضيه العدل بين الخلق و إجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة . فداد الجميع ثلاثة أقسام (1) . وفيها (1) أيضاً حق العبد من وجهين : «أحدها» جهة الدار الآخرة ، وهو كونه مجازي عليه بالنعيم ، مو قي بسببه عذاب الجحيم « والثاني » جهة أخذه للنعمة (1) على أهسى كالها فيا يليق بالدنيا ؛ لكن بحسبه في خاصة نفسه ، كا قال تعالى : (قُلْ هِيَ الذين آمنوا في الحياة الدنيا خالِدة يوم القيامة) و بالله التوفيق .

القسم الثاني من الكتاب

فيما يرجع الى مقاصد المكلَّف فى التكليف. وفيه مسائل ﴿ المَالَةُ الأولى ﴾

أن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتمرة في النصرفات ، من العبادات والعادات . والأدلة على هذا المعي لاتنحصر

(1) لأن العادات فها حق الله الصرف، وهوالنظر الكلى، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله، وحق لله على العبدبالنسبة لغيره يسقط اذا أسقطه العبد، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه. فالا خيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لا شخاص آخرين كما هو ظاهر فى الا مثلة بخلاف الفسم الا ول فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلا، بقطع النظر عن عبد آخر (٢) أى فى العادات. والوجه الا ول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها

(٣) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقا من حقوقه بحسب ما هيأه لهمن ذلك كما قال (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا) فجعل ذلك حقا له، لكن لامطلقا بل حسماس لهورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك، فليس الناس في ذلك سواء

و يكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ماهو عادة وما هو عبادة ؛ وفي العبادات بين ماهو واجب وغير واجب ؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب ، والمباح والمكروه والمحرم ، والصحيح والفاسد ، وغير ذلك من الأحكام ، والصحيح والفاسد ، وغير ذلك من الأحكام ، والحرأ الواحد بقصد به أمر فيكون عبادة (١) ، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كفراً ؛ كالسحود لله يقصد به شيء آخر فيكون كفراً ؛ كالسحود لله أو للصنم .

وأيضًا فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية . و إذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء منها ؛ كفعل النائم والغافل والمجنون .

وقد قال تعالى (٢): (وما أُمِرُوا إلا لَيْعَبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ له الدِّين) ، (فاعبُدِ اللهَ مُخْلِصًا له الدِّين) ، (إلا مَنْ الْحُرِهَ وقَلْبُهُ مُطْمَانِ بالإيمان) وقال : (ولا يَنْفَقُونَ إلاَّ وَهُمْ كُسَالَى ، ولا يَنْفَقُونَ إلاَّ وَهُمْ كارِهُون) وقال : (ولا يَنْشِكُوهُنَ بِمِعْرُوفِ أَوْ ولا تُمْسِكُوهُنَ بِمِعْرُوفِ أَوْ ولا تُمْسِكُوهُنَ بِمِعْرُوفِ أَوْ مَرَالًا لِتَعْتَدُوا) بعد قوله : (فأَمْسِكُوهُنَ بِمِعْرُوفِ أَوْ مَرَالًا لِتَعْتَدُوا) بعد قوله : (فأَمْسِكُوهُنَ بِمِعْرُوفِ أَوْ مَرَالًا لِتَعْتَدُوا) بعد قوله : إلاَ أَوْ دَيْنِ غيرَ مُضَارً) ، (مِن بَعْدِ وَصِيَّة يُومَى بِهَا أَوْ دَيْنِ غيرَ مُضَارً) ، (لا يَتَخِوهُنَ بِمَعْرُوفِ اللهَ عَلَى قوله : إلاَّ أَنْ تَتَقُوا مِنْهُمْ أَوْلِياءَ اللهِ قوله : إلاَّ أَنْ تَتَقُوا مِنْهُمْ تُونَ الكَافِرِينَ أَوْلِياءَ اللهِ هَى العليا فهو في المولى ؛ مانوَى » الى آخره (٢) وقال « مَن قاتلَ لِتكونَ كُلةُ اللهِ هِيَ العليا فهو في سبيل الله) (١)

⁽١) كما تقدم فى العادات المغلب فيها حق العبد، تكون عبادة بالنية ، فاذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة ،كالمباحات يأخذها من جهة الاذن الشرعى أو من جهة الحظ الصه ف، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة ، والريا، والجاه فتكون معصية

⁽٢) رجوع لا صل الدعوى، وبيان اعتبار النية في العبادات والعادات

⁽٣) تقدم (ج١ – ص ٢٩٧)

⁽٤) سئل رسول الله صلى الله عليهوسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاتل حمية

وفيه: « أنا أغنى الشركاء عن الشرائ . فن عمل عملاً أشرك معى فيه شريكا تركت نصيبي لِشريكى » (١) وتسديقه فول الله تعلى: (فن كان يرجو لِقاء ربّة فليعمل عملاً صالحاً ولا 'بشرك بميادة ربّة أحداً) وأباح عليه الصلاة والسلام للمُحْرِم أ كل لحم الصيد مالم يصده أو يُصد له (٢) . وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه .

لا يقال: إن المقاصد و إن اعتبرت على الجلة ، فليست معتبرة بإطلاق وفى كل حال ؛ والدليل على ذلك أشيا، :

منها الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعاً ، فإن المكرّه على الفعل يعطى طاهره أنه لا يقصد فيا أكره عليه امتثال أمر الشارع ؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله. فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به الأن الفرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه ، وهو لم ينو ذلك فيلزم أن أن لا يصح كان وحوده وعدمه سوا ، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً ، و يلزم في الثانى ما لزم في الأول ، و يتسلسل ، أو يكون الإكراه عبثاً (٢)

ويقاتل رياء ، أى ذلك في سبيل الله ؛ فقال من قاتل لكون للمة الله هي العليا فهوفي سبيل الله) أخرجه الخسة كما في النيسير .

⁽۱) أقرب الروايات الى هذه الرواية رواية ان ماجه والبيهتى كما فى الترغيب والترهيب وقد رواه مسلم بلفظ (أنا أغى الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك معى غيرى تركته وشركه)

⁽٢) أى فللقصد دخل فى الحل والحرمة

^{(ُ}وُو) أَى أَن الاكراه إِما أَن يُتسلسل . واما أَن يَقف عند حد دون أَن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالا . فيكون الاكراء الذى حصل عبثا لم يفد مقصود الشارع ، والعبث من الشارع محال . كما أن التسلسل في ذاته محال . فلم يبق إلاأن يكون العمل صحيحا مؤديا غرض الشارع بدول النية فلا يتم الاصل المدعى .

وكلاهما محال ، أو يستح العمل بلانية ، وهو المطلوب

ومنها أن الأعمال ضربان : عادات ، وعبادات . فأما العادات فقد قال العقها، إنها لا تحتاج في الامتثال بها الى نية ، بل مجرد وقوعها كاف ، كرد الودائع والمغصوب ، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها ، فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات ؟ وأما العمادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً ، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها . فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في الوضوء ؛ وكذلك الصوم والزكاة ، وهي عبادات والزموا الهازل العتق والنذر ، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة . وفي الحديث « ثلاث جد هن وهزلمن جد أد النكاح والطلاق والرجعة . وفي الحديث آخر : « من نكح لاعبا أوطلق لاعبا أو أعتق لاعبا فقد جاز (٢) » وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه . • أر بع جائزات إذا تكلم بهن : الطلاق والعتاق والنكاح والنذر » . ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به . وفي مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أن

(۱) رواه في الجامع الصعير (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الخ)عن ابي داود والترمذي وابن ماجه . قال شارحه المناوي قال الترمذي حسن غريب . وتعقبه الذهبي بأن فيه عبد الرحمن بن حبيب المخزومي قال النسائي منكر الحديث ويما أنكر عليه هذا الحبر وذكر الحديث في منتنى الاخبار باللفظ الذي ذكره في الجامع الصغير عن الحسة الا النسائي قال شارحه الشوكاني وأخرجه أيضا الحاكم وصححه والدار قطني ولماذكر ما قاله النسائي في عبد الرحمن قال ووثقه غيره . قال الحافظ فهو على هذا حسن

(٢) ذكرالشوكانى روايات بمعناه أخرجها عبد الرزاق عن على موقوفا وعن على موقوفا وعن على موقوفا وعن على موقوفا وعن على موقوفا : و من طلقوهو لاعب فطلاقه جائزومن أعتق وهو لاعب فنكاحه جائز) وفي اسناده انقطاء

صومه صحيح (1) ، ومن سامن اثنتين في الظهر مثلا ظانا التمام فتنفل بعدها بركمتين ، ثم تذكر أنه لم يتم أجزأت عنه ركمتا النافلة عن ركمتي الفريسة ؛ وأصل مسألة الرفض مختلف فيها . فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة (٢) .

ومنها أن من الأعمال مالا يمكن فيه قصد الامتثال عقلا ، وهو النعار الأول المفضى الى العلم بوجود الصانع ، والعلم بما لا يتم الإيمان إلا به ؛ فان قصد الامتثال فيه محال حسما قرره العلماء . فكيف يقال : إن كل عمل لا يصح بدون نية ؟ وإذا ثبت هذا كله دل على نقيض الدعوى ، وهو أنه ليس كل عمل بنية ، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً

لأنا نجيب عن ذلك بأمرين:

﴿ أحدها ﴾ أن نقول: إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان:

« ضرب » هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار . وهنا يستح أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً ، قصد به امتثال أمر الشارع أولا ، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية ، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة ؛ فان كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض ، حسناً كان أو قبيحاً ، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعا . فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملحأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهؤلا، غير مكافين ، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة ، فليس هذا الخط بتقصود الشارع ، فبق ما كان مفعولا بالاختيار لا بد فيه من القصد ، و إذ ذاك تعلقت به الأحكام ، ولا يتخلف عن الكلية عمل ألبتة . وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين ؛ و به الكلية عمل ألبتة . وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين ؛ و به

 ⁽۱) هو وان كان قو لا ضعيفا يكنى فى ترويج السؤال
 (۲) فالمدة التى وقع عليها الرفض عربت عن تصد العبادة وكذا الركعان لم
 ينو فيهما الفرضية ، ونية النفل لاتجزى عن نية الفرض عنده

إما و تدوية الما قصد له من رفع مقتذى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك ، فيتغرل ذلك الحسكم الشرعى بالاعتبار وعدمه 6 و إما غير مقدود فلا يتعلق به حكم على حال ؛ و إن تعلق به حكم فهن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب الرضع من جهة خطاب الرضع ، فالمسلك عن المفطرات لنوم أوغفلة وان محمنا صومه فمن جهة خطاب الرضع ، كأن الشارع جعل هس الامساك سبباً في إسقاط القضاء أو في محة الدوم شرءا ، لا يمنى أنه مخاطب به وجو باً . وكذلك مافي معناه

" والدرب الثانى " ليس من ضرورة كل فعل ، و إما هو من ضرورة النعبد النعبد النافية تحت الاختيار النعبد الدرس من حيث هي تعبديات ؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تدير تعبدية الا مع القصد الى ذلك . أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرها فلا إشكال فيه . وأما العاديات فلا تكون تعبديات الا بالنيات . ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء الا النظر الأول لعدم إمكانه ؛ لكنه في الحقيقة راجع الى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه ، فلا يتعلق به الحكم التكليني ألبتة ، بناء على منع التكليف عما لا يطاق . أما تعلق الوجوب بنفس العمل (١) فلا إشكال في سحته ؛ لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال، فصار في عداد مالا قدرة عليه ، فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً

﴿ والثاني ﴾ من وجهي الجواب بالـكلام على نفاصيل ما اعترض به

عاما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر الى نية التعبد وقصد امتئال الأمر فلا يصح فيه عبادة ، إلا أنه قد حصلت فائدته فدسقط المطالبة به شرعاً ؛ كأخذ الأموال من أيدى الغصاب. وما افتقر منها الى نية التعبد فلا بجزى '

(١) الدى هو النظر. فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة ، وهو ممكن ، فيتوجه النكات به . وأما قصد الامتثال بهذا النظر فغير ممكن ، لا نه لا يكون قصدالامتثال لا مر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر فصار القصد غير ممكن ، فلا يخاطب به

فعلهابالنسبة الى المسكرَه فى خاصة نفسه حتى ينوى القربه ؛ كالاكراه على السلاة . الحكن المطالبة تسقط عنه فى ظاهر الحسكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها ، لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد ، فلم يطلبوا بالشق عن القلوب .

وأما الأعمال العادية — وإن لم تفتقر في الخروج عن عهدتها الى نية فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، والاكانت باطلة (١). و بيان بطلانها في كتاب الأحكام. وما ذكر من الأعمال التعبدية فان القائل بعدم اشتراط النية فيهابان على أنها كالعاديات ومعقولة المعنى، والماتشتر طالنية فيما كان غير معقول المعنى. فالطهارة والزكاة من ذلك. وأما العموم (٣) فبناء على ان الكف قد استحقه الوقت فلا ينعقد لغيره ، ولا يصرفه قصد سواه . ولهمذا نظائر في العاديّات ؛ كنكاح الشّار ، فإنه عند أبي حنيفة منعقد على وجه الصحة وان لم يقصدوه (٣).

⁽١) أى بالمعنى الثانى المتقدم فى مبحث البطلان، وهو عدم ترتب النواب علمه فى الا خرة

⁽۲) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً فر مضان والنذر المعين لايشترط فيه التبيت ولا التعيين حتى إذا قصدغيره كان نوى بر مضان قضاء رمضان الفائت، أو نوى بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلا، فإن الصوم لا ينصر ف إلا لصاحب الوقت ويصح بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلا، فإن الصوم المن يكون بضع كل صداقا للاخرى صح العقد وإن وجب مهر المثل لهما. وهذا مبنى على أن العقد يصح ولو مع نقى المهم عنده فإن الشغار أيل إلى نفى المهر ويظهر أن الاصل (وإن قصدوه) أى قصدوا الشغار أي فقد قصدوا ضد النكاح الشرعى ومع ذلك لم يبطل ، لان العقد يصر ألى الحقيقة الشرعية في في حو بلزم مهر المثل ، ويكون الشرط باطلا وقد يقال قوله ألى الحقيقة الشرعية في مع المؤلف في المثيل به لا نه إذا كان المهر غير ركن العمارة الما أنه يبقى الكلام مع المؤلف في المثيل به لا نه إذا كان المهر غير ركن برط في سحة العقد ، بل مع نفيه في صلب العقد يصح. فقصده وعدم قصده لا يقدد في موضوعنا

وأما النذر والعتق وما ذكر معهما فقد تقدم أن القاصد لإيقاع السبب غير قاصد الهسبب لاينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه . والهازل كذلك ؛ لا نمة قاصد لا يفتاع السبب إما غير قاصد له بنني ولا إثبات ، لا يفتاع السبب أما غير قاصد له بنني ولا إثبات ، وإما قاصد أن لايقع . وعلى كل تقدير فيلزمه المسبب شاء أم أبي . وإذا قلنا بعدم اللزوم فبناء على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه (٢) ، وإما قصد مجرد الهزل باللفط ، وجرد الهزل لايلزم عليه حكم إلا حكم نفس الهزل وهو الاباحة أو غيرها . وقد علل اللزوم في هذه المسائل بأن الجد والهزل أمر باطن (٣) ، فيحمل على أنه مرى اللهب ، فناقض مقصود الشارع ، فبطل حكم الهزل فيه ، فصار إلى الجد ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة ، فالنية الأولى مستصحبة حكما حتى يقع الافطار الحقيق ، وهو لم يكن ، فصح الصوم . ومثله مستصحبة حكما حتى يقع الافطار الحقيق ، وهو لم يكن ، فصح الصوم . ومثله نياية ركمتي النافلة عن الفريض في لأن ظن الإيمام لم يقطع عند المصحة حكم النية نياية ركمتي النافلة عن الفريضة ؛ لأن ظن الإيمام لم يقطع عند المصحة حكم النية المائه والمنافقة عن الفول فيه ؛ لأن ظن الإيمام لم يقطع عند المصحة حكم النية المنافقة عن الفول فيه ، فصحة المصحة حكم النية المنافقة عن الفول في النون طن الإيمام لم يقطع عند المصحة حكم النية المنافة عن الفريضة ؛ لأن ظن الإيمام لم يقطع عند المصحة حكم النية النون الإيمام الم يقطع عند المصحة حكم النية المنافقة عن الفرية عنه المنافقة عن الفرية عنه المنافقة عنه المنافقة عند المصحة عنه المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنا

⁽١) وهو مجرد اللفظ

⁽۲) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق ، فغير وجيه ، لما ذكره آنفا . وإن كان مراده غير قاصدلنفس المعنى الموضوع له اللفظ ، فغير واضح ، ونية الهزل باللفظ لاتخرجه عن كونه فاهما معناه وملاحظ له ؛ غايته أنه لايكون قاصدا به حصول المسبب . هذا ما يقتضيه الهزل. فهذا القول كما ترى

⁽٣) أى وهي مسائل كما ترى لها آثارعظمى في النسب والحرية والالتزامات، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة، فيعمل أسبابها الظاهرة كما هي ؛ ولا يقبل فيها محاولة الهزل لا نه امر باطن فيجب أن يحمل على الجد ، وإلالانفتح باب واسع يفسد العصم ، ويضيع الحرية والالتزامات التي يلتزمها المكاف بالنذر ، حتى تكون دعواه الهزل كا نها ندم على ما حصل

⁽٤) لاينافي الوجه قبله . ويصح ضمه اليه و إعمالهما معا

الأولى ، فكان السلامُ بيهما والانتقالُ إلى نية التنقل لغوا لم يصادف محلا . وعلى هذا السبيل تجرى مسألة الرفض

وأما النظر الأول فقصد التعبد فيه محال ، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول . و بالله التوفيق

﴿ المسألة النانية ﴾

(۱) أى حقيقة كون العبد مكلفا بالمحافظة على الضروريات وما يرجعاليها، أن يكون خليفة الله فى إقامتها بمباشرته الاسباب الظاهرة التى رسمهاالله تعالى فى الشرائع وأودع فى العقول إدراكها

فيها آتا كم) والخلافة عامة وخاصة حسما فسرها الحديث حيث قال: «الأمير راء. والرجل (اع على أهل بيته ، والمرأة واعية على بيت ووجها وو لده . فكُلُّهُ رُع وكاكم ممثول عن رعِيَّته (١) » وإنما أنَّى بأمثلة (٢) تبين أن الحكم كلى علم غير مختص ، فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية ، عامة كانت أو خاصة . فإذا كان كذلك فالمطلوب منه أن يكون قائماً مَقام من استخلفه ، يُجرى أحكامه ومفاصدَه مجاريهَا . وهذا بيِّن

فعل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ماذكر في كتاب الأحكام (٢) ، وفي مسألة دخول المسكلف في الأسباب (١) ؛ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يُؤخذ القصد الموافق والمخالف. فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبين له ماأراد إن شاء الله

⁽١) جزء من حديث أخرجه احمد والشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر (٢) أى فليس الغرض الحصر فما ذكره : لا نه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخصورعايته لما رسم بالنسّبة لنفسه ؛ ولم يذكر في هذه الرواية أيضاولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر فهذا يدل على ما قال و هو أنه إنمادكم أمثلة فقط (٣) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد

⁽٤) في المسألة السادسة من النوع الرابع . وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ؛ حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين دينيا ودنيويا ؛ ثم جعل الديني من حيث قصد المكلف نوعين ، وجعل الدنبوي من حيث قصده ثلاثة أقسام

﴿ السألة الثالثة ﴾

كل (١) من ابتغى فى تكاليف الشريعة غير ماشرعت له فقد ناقش الشريعة . وكل من ناقضها فعمله فى المناقضة باطل ، فمن ابتغى فى التكاليف مالم تشرع له فعمله باطل

أما أن العمل المناقض باطل ، فظاهر ؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحديل المصالح ودر، المفاسد ، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا در، مفسدة

وأما أن مَن ابتنى فى الشريعة مالم توضع له فهو مناقض لهـ ، فالدليل سلمه أهجه :

(أحدها) أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك ميائلة عقلا بالنسبة إلى ما يقصد بها ؟ إذ لا يحسين العقل ولا تقبيح ، فإذا جا، الشارع بتعيين أحد المياثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بين الوجه الذي منه تحصل المسلحة فأمر به أو أذن فيه ، و بين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهي عنه رحمة بالعماد . فإذا قصد المكلف عين ماقعده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتم وجوهه ، فهو جدير بأن تحصل له . وإن قصد غير ماقصده الشارع على أتم وجوهه ، فهو جدير بأن تحصل له . وإن قصد غير ماقصده الشارع فاهرة ، ولم يترك التنبيه عليها فقال (فان المشروعات إنما وضعت الخ) ودلل على الصغرى بالا دلة السنة . إلا أنه بالتأمل برى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخير ا (فقد جعلما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ)هوفى الواقعيان وشرح فوله أخير ا (فقد جعلما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ)هوفى الواقعيان وشرح فلتنبيه على المقدمة الكبرى ، وبسط لم يكن الخ) فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطاتا ما بيان المقدمة الكبرى وليس بنا حاجة اليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى . ويكفي في الدليل الأول مهمل الاعتبار ، وما أهمل الخ . ولاحاجة لما قبل ذلك من المقدمات

- وذلك إنما يكون فى الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد ؛ لأن العاقل لايقصد وجه المفسدة كفاحاً - فقد جعل ماقصد الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً . وذلك مضادة الشريعة ظاهرة

(والثاني) (١) أن حاصل هذا القصد يرجع الى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد ليس بحسن . وما لم يره الشارع حسنا فهو عنده حسن . وهذه مذادة أيضاً

(والنالث) أن الله تعالى يقول: (ومن يشاقق الرَّسُولَ مِن بَعدِ ما تَبيَّن له الهدَى ويتَبع غيرَ سَبيل المؤمنين نُولِه ما تَوكَى) الآية! وقال عمر بن عبد العزيز « سن رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وولاة الأمر مِن بعده سننا الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . مَن عمل بها مبد ؛ ومن استنصر بها منصور "؛ ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاه مُهتد يا ومن استنصر بها منصور "؛ ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاه من عد الله ما تولى ، وأصلاه عمن ، وساءت مصير » والأخذ في خلاف ما خذ الشارع من حيث القصد الى تحصيل المصلحة أو در ، المفسدة مشاقة ظاهرة

(والرابع) ان الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارعُ ذلك القصد آخذُ في غير مشروع حقيقة ، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض ، فاذا أخذ بالقصدالي غيرذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلا ، وإذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الأخذ ، من حيث صار كالفاعل لغير ماأمر به والتارك لما أمر به (والحامس) أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها (()

⁽١) قريب مماقبله لا ن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالبا لتوهم أن المصلحة والحسن فما قصد

⁽٢) فالنكاح مثلا طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه ، فاذا قصد به تحليل الزوجة لغيره كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل ، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع فما كان مقصودا عند الشارع صار وسيلة عنده ، وهذا مناقضة للشريعة **

في الأمر والنهي ؛ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائلَ لما قصد لا مقاصد ، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة ، بل قعمد قصدًا آخر حمل الفعل أو الترك وسيلة له . فصار ما هو عند الشارع مقصودٌ وسيلة عنده . وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع ، وهدم لما بنَّاه

(والسادس) أن هذا القاصد مستهزئ بآيات الله ؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها ، وقد قال بعدد كو أحكام شرعها (ولا تَتَّخِذُوا آياتِ اللهِ هُزُوا) والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله . ولذلك قيل المنافقين حيث قصدوا با ظهار الاسلام غير ما قصده الشارع : ﴿ أَبِاللهُ وآياتِهِ ورسوله كُنتُم تَسْهَزِ نُونَ » والاستهزاء بما وضع على الجد مصادة لحكمته ظاهرة . والأدلة على هذا المعنى كثيرة وللمسألة أمثلة كثيرة ؛ كاظهار كلة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال ، لالاقرار للواحد الحق بالوحدانية ، والصلاة لينظر اليه بعين الصلاح ، والذبح لعير الله ، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا ، والسلف ليجرّبه نفعا ، والوصية بقصد المضارة للورثة ، ونكاح المرأة ليحلما لمطلقها ، وما أشبه ذلك

وقد يقال هو عند الشارع أيضا وسيلة ، إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه ، لاللتحليل ، فلا يخرج هذا الدليل عن ما َّل الدليل الأول ، وهوأن ماقصده الشارع مهمل الاعتبار عنده ، وما أهمله الشارع اعتبره . أما محاولة جعله دليلا مستقلا من حيث كان مقصوداً في نظر الشرع فجعله هو وسيلة فغير واضح ، لأنه وسلة على كل حال ، إلا أن المقصد مختلف

وجوابه أن ذلك جار في بعض التكاليف ، كما اذا مثل بالصلاة والصوم والحج وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد مهاالرياءمثلا فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه أو اسقاط عقوبات تركها في الدنيا ·كاسقاط القتل عن تارك الصلاة . فالشارع اعتبر هذه العمادة مقاصد خطلب لذاتها ، لكن الشخص جعلها وسيلة الى غرضٍ من أغراضه ، و لهذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل ، ويؤيده ما يذكره ف المسألة الرابعة تمثيلا للضرب الثاني من القسم الثالث بمن يصلى رياء لينال دنيا الخ . وقد يعترض هذا الإطلاق (۱) بأشياء : منها » ما تقدم في المالة الأولى ؛ كنكاح الهازل وطلاقه وما ذكر معهما ، فانه قاصد غير ما فعدد الشار بلفظ الدكاح والطلاق وغيرها . وقد تقدم جوابه « ومن ذلك » المكره بماطل ، فإنه عاد الحنفية تنعقد نصرفاته شرعاً فيا لا يحتمل الفسخ بالاقالة كا تنعقد حالة الاختبار ؛ كالنكاح والطلاق والعتق واليمين والنذر (۲) . وما يحتمل الاقالة ينعقد كذلك ، لكن موقوفا على اختيار المكره ورضاه ، الى مسائل من هذا النحم « ومنها » أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ألاثا وغير ذلك ، ومناه خلاف ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بهما صحيحة . ومن تشم الأحكام الشرعية ألوً منها مالا ينحصر ، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غير ما قصده الشارع فلا يلزم أن يكون باطلا

والجواب أن مسائل الا كراه إنما قيل بانمقادها شرعاً بناء على أنها مقدودة للشارع ، بأدلة قررها الحنفية . ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقدود الشارع على ذلك الوجه ثم يصححه ؛ لأن تصحيحه إنماهو بالدليل الشرعي ، والأدلة الشرعية أقرب الى تفهيم مقسود الشارع من كل شيء ، فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع ؟ هل هذا إلا عين المحال ؟ وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقا ، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصداً في استجلاب المصالح ودر، المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ، فإذا صحح مثلا نكاح الحلل المصالح ودر، المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ، فإذا صحح مثلا نكاح الحلل فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه مِن قصد الشارع الإذن في استجلاب مصلحة الزوجين فيه ، وكذلك سائر المسائل ؛ بدليل صحته في النطق كاهة

⁽١) وهو النكلية في رأس المسألة ، وبعبارة أخرى نتيجة القباس المشار اليه سابقا

⁽٢) أىفقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدها و مع كو بهاو قعت على على على على على على على على على غير ماشرعت وقعت مناقضة الشريعة لم تبطل ، بل وقعت صحيحة .

الكفر خوف القتل أو المتعذيب ، وفى سائر المصالح العامة والخاصة ، إذ لا يمكن إقامة دليل فى الشريعة على إبطال كل حيلة . كا أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة . فإ بما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة ، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الاسلام ، ويقع الاختلاف فى المسائل التى تتعارض فيها الأدلة . ولهذا موضع يذكر فيه فى هذا القسم إن شاء الله تعالى

﴿ المألة الرابعة ﴾

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقا أومخالفا . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أومخالفته . فالجيع أربعة أقسام

(أحدها) أن يكون موافقا وقصده الموافقة ، كالصلاة والصيام والصدقة ، والحج وغيرها ، يقصد بها امتثال الله تعالى ، وأداء ماوجب عليه أو ندب إليه ، وكذلك ترى الزنى والخر وسائر المتكرات ، يقصد بذلك الامتثال، فلا إشكال في صحة هذا العمل

(والثاني) أن يكون مخالفا وقصده المخالفة ، كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك . فهذا أيضا طاهر الحسكم

(والثالث) أن يكون الفعل أو الترك موافقا وقصده المخالفةوهو ضربان:
« أحده » أن يعلم بكون الفعل أوالترك موافقا « والآخر » أن يعلم بذلك.
فالأول كواطى ، زوجته ظانا أنها أجنبية ، وشارب الجُلاب ظانا أنه خر ،
موتارك الصلاة يعتقد أنها باقية فى ذمته ، وكان قد أو فيها وبرى ، منها فى نفس الأمر .
خهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة . ويحكى الأصوليون في هذا النحو
الاتفاق على العصيان فى مسألة « من أخر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل ،
وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهى لم تحصل ، لا نه إنما نهى عن فلك لا حل ما ينشأ من فعله فحصلت المفسدة ،
عنها من الفاسد ، فاذا لم يوجد هذا لم يكن مثل من فعله فحصلت المفسدة ،
الموافقات - ج ٢ - م ٢٤٤

فشارب الجلاب لم يذهب عقله ، وواطى، زوجته لم يختلط نسب مَن خُلق مِن مائه ، ولا لحق المرأة بسبب هذا الوطى، معرة ، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة . وكذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذا الأصل . فالحاصل أن هذا الفعل أوالترك فيه موافقة ومخالفة

فان قيل: فهل وتعالعمل على الموافقة أوالمخالفة كان وقع على الموافقة فمأذون فيه على وإذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان فى حقه ، لكنه عاص باتفاق ، هذا خلف . وإن وقع مخالفا فهو غير مأذون فيه ، ولا عبرة بكونه موافقا فى نفس الأمر ، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لوكان مخالفا فى نفس الأمر ، فكان مجب الحد على الواطى ، ، والزجر على الشارب ، وشبه فى نفس الأمر ، فكان مجب الحد على الواطى ، ، والزجر على الشارب ، وشبه ذلك ، لكنه غير واجب باتفاق أيضا . هذا خلف

فالجواب أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين ، فانه و إن كان مخالفا في القصد قد وافق في نفس العمل . فاذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه منهما لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة ، و إذا نظرنا إلى قصده وجدناه منهما حرمة الأمر والنهي، فهو عاص في مجرد القصد ، غير عاص بمحرد العمل . وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الآدري (١) ، كالفاصب الما يظن أنه متاع المغصوب منه ، فاذا هو متاع الغاصب نفه . فلا طلب عليه نن يظن أنه متاع المغصوب منه ، فاذا هو متاع الغاصب نفه . فلا طلب عليه نن قصد الغصب منه ، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهى . والقاعدة أن كل قصد الغصب منه ، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهى . والقاعدة أن كل تسكليف مشتمل على حق الله وحق العبد

⁽۱) اى حقه نفسه ، فانه مأذون له فى التمتع بزوجته وبشرب الجلاب مثلا ، وليس مطالبا بصلاة بعد أن أداها ، إلا أنه انتهك حرمة الا مر والنهى ولم يبال بهما. فن جهة أنه فعل حقا له مأذونا فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره ، كالغاصب فى مثاله لا يعقل أن نطالبه بمتاع الشخص الذى ظن أنه اغتصب متاعه والواقع أنه مال نفسه. فكذلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره ، فيبقى حق الله فى الا مر والنهى موقد انتهكه .

ولا يقال : إذا كان فوت المفسدة أوعدم فوت المصلحة مسقطا لمعني الدلاب. فليكن كذلك فيما إذا شرب الخرفلم يذهب عقله ، أو زنى فلم يتخلق ماؤه في الرحم بعزل أو غيره ، لأن المتوقع من ذلك غير موجود ، فـكان ينبغي أن لا يترتب عليه حد ، ولايكون آئمًا إلا من حية قصده خاصة

لاً نا نقول: لا يصح ذلك ؛ لأن العامل قد تعاطى (١) السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج المحرَّمان في نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل، ولم يضع الشارع الحد بازاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب ، بل بإزاء تعاطى أسبابه خاصة . و إلا فالمسببات ليست من من فعل المتسبب ، و إنما هي من فعل الله تعالى . فالله هو خالق الواد من المـــا. ، والسكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والري مع الماء ، والاحراق مع النار ، كاتبين في موضعه. و إذ كان كذلك فالمولج والشاربقد تعاطيا السبب على كاله، فلا بد من من إيقاع مسببه وهو الحد · وكذلك سأتر ماجرى هذا المجرى ، نما عمل فيه بالسبب لـكنه أعقم . وأما الاثم فعلى و فق ذلك . وهل يكون في الإثم مساويا لمن أنتج سببه أملا ؟ هذا نظر آخر ، لا حاجة إلى ذكره همنا

« والثاني » أن يكون الفعل أو الترك موافقا إلا أنه عالم بالموافقة ' ومع ذلك فقصده المخالفة . ومثاله أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس، أو ليدرأ عن نفسه القتل وما أشبه ذلك . فهذا القسم أشد من الذي قبله . وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد، وسائل لأمور أخر لم يقصد الشارع جعلْهَا لها ، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل ، لأن القصدمخالف لقصد الشارع عينا فلا يصح حملة · وقدقال الله تمالى : « إِنَّ المنافقينَ فِي الدَّرْكِ الأسفلِ منَ النَّارِ) وقد تقدم (٢) بيان هذا المعنى

⁽١) أى مخلاف من فعل الموافق بفصد المخالفة في هذا القسم، فانه لم تتعاط السبب في الواقع وانكان قصد السبب المخالف لكنه أخطأه

⁽٢) في المَسْأَلَة الأولى

(والقسم الرابع) أن يكون الفعل أو الترك مخالفا والقصد موافق ، فهو أيصا ضر بان :

« أحده » أن يكون مع العلم بالمخالفة « والآخر » أن يكون مع الحمل بذلك. (فان كان) مع العلم بالمخالفة () فهذا هو الابتداع ، كا نشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شرع ، ولسكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل ومع ذلك فهو مذموم حسما جاء في القرآن والسنة ، والموضع مستغن عن إيراده ههنا وسيأتى له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله ، والذي يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة ، لعموم الأدلة في ذلك ، كقوله تعالى : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا يشيعًا لست منه في شيء) وقوله : (وأن هذا صراطى مستقيا فاتبعوه ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) وفي الحديث وكل بدعة ضلالة ، وهذا المعنى في المحاديث كل بدعة ضلالة ، وهذا المعنى في المحاديث كالمتواتر

فان قيل: إن العلماء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة ، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم ، وأما المكروه فهو الذم (٢) فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً. فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق وممدوح فاعله ومستنبطه ، والمباح حسن باعتبار . فعلى الجلة من استحسن من البدع ما استحسنه الأولون لا يتمول إنها مدمومة ولا مخالفة لقصد الشارع ، بل هي موافقة أي موافقة . كجمع الناس على

(١) أى فيكون الفعل مخالفا فى الواقع لما شرعه الشارع. وهو يعلم أنه لم يشرعه، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة . متأولا غالبا أن هذا الفعل بعد طاعة . فهذا هو معنى محالفة الفعل أى فى الواقع . وموافقة القصد أى لما يزعمه طاعة وعادة ، وإن كان يعلم أنه لم يرد فى الشرع جعله عادة . فلا يقال إن هذا القسم الأول من قسمى المرابع لا يتصور حصوله من العاقل لا نه كيف يعلم أنه محالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع ؟ فمجصل هذا الضرب أن الفعل موافق فى زعمه وإن لم يكن جهلا صرفا كالضرب الثانى

(٢) لعل الاصل (فليس الذم)

المصحف العبانى ، والتجميع فى قيام رمضان فى المسجد ، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التى اتفق الناس على حسمها ، أعنى السلف الصالح والمجتهدين من الأمة ، وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن . فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجم المسألة ؛ إذ هى أفمال مخافة الشارع لأنه لم السعها ، مفترية بقصد موافق لأمهم من يقصدوا إلا الصلاح ، وإدا كان كذلك وجب أن لا تكون البدع كم د مرمه خلاف المدعى

فالجواب أن هذا تنه بيس مما وقيمت الترجمة بايد. عن الفرض أن العمل مخالف الفعل الذي وضعه الشارع ، وما أحدثه الدانف وأجمع عليه العلم ، لم يتع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال ، بيان ذلك أن جمع المصحف مثلا لم يكن في زمان رسول الله عليه وسلم الاستغناء عنه (۱) بالحفظ في الصدور ، ولأبه لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين ، وإنما وقعت فيه الزلتان أو ثلاثة على تحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما ، وقعة أن بقد أني بن كفب مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما : وفيه قال عليه الصلاة السلام ولا تُمارُ وا في القرآن فإن المرآن أن أن أو فيه كفره (۲) . فياصل الأمر أن جمع المصحف ولا تمار ولي القرآن فإن المرآن الماحدة أنا كافر ما تقرأ به ، صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، و إلا لزم أن يكون ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، و إلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة ، وهو باطل باتفاق ع لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة و إن لم يشهد له أصار معين

⁽١) أى لالا نه نهى عنه ، حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفا لما وضعه الشارع من النهى ، بلكان الترك للاستغنا, عنه

⁽۲) رواه فی کنوز الحقائق عن البخاری وکذلك ذکره الطبری فی تفسیره ورواه فی الترغیب والترهیب بلفظ (المرا فی القرآن کفر) عن أبی دواد وابن ماجه فی صحیحه عن ابی هریرة ، والطبرانی وغیره من حدیث زید بن ثابت

وعو الذي يسمى المصالح المرسلة . وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل الإنتخلف عنه بوجه ، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلا . كيف وهو يقول:

ه ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » «(۱) « ولا تجتمع أمتى على ضلالة » فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع ، فقد خرج هذا الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع . وأما البدعة المذمومة فهي التي خالفت ماوضع الشارع من الأفعال أو الترك وسيأتي تقرير هذا المعنى بعد إن ماء الله .

(و إن كان) العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فلدوجهان (٢): « أحدهما » كون القصد موافقا فليس بمخالف من هذا الوجه ، والعمل وان كان مخالفا فالأعمال بالنيات ، ونية هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه في المخالفة ، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحا لا يجرى مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً ، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجلة لامطرح على الاطلاق « والثاني » كون العمل مخالفا ، فان قصد الشارع بالأمر والنهى الامتثال ، فاذالم يمتتل فقد خولف قصده . ولا يعارض المخالفة موافقة القصد (٦) الباعث على العمل ، لا نه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجه ، ولاطابق القصد العمل ، فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيها معاً فلا يحمل الامتثال .

⁽١) رواه احمد والنزار موقوفا. وروى مرفوعا باسناد ساقط

⁽٢) أى من النظر ، نظر يفيد صحته واعتباره ، ونظر يفيد بطلانه واطراحه

⁽٣) أى قصد المكلف الذى حمله على العمل وهو الامتثال ، وقوله (ولا طابق القصد العمل) أى قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل ، لا أن العمل ليس فيه امتثال ، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع . فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذى لم يصادف محلا . وقوله (فصار المجموع مخالفاً) أى العمل _ وهو ظاهر _ والقصد أيضاً ، لا أنه لم يصادف محلا ، وصار كا أنه قصد المخالفة فى عمل مخالف

وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه (١) ، و يعارضه في الترجيح ؛ لأنك إلى وجعت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضاً . ولذلك صار هذا المحل غامضاً في الشريعة . ويتبين ذلك بايراد شي من البحث فيه

وذلك أنك اذا رجحتجه القصدالموافق بأن العامل ما قصد قط الاالامتثال والموافقة ، ولم ينتهك حرمة الشارع بذلك القصد ، عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته ، و إن كان مقيداً فقصد المكلف لم يصادف محملا خهو كالعبث . وأيضاً اذا لم يصادف محلا صار غير موافق ؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفراد (٢)

فان قلت : إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع ، كا ذكر عمن آمن (") في الفترات وأدرك التوحيد ، وتمسك بأعال يعبد الله بها وهي غير معتبرة ، إذ لم تثبت في شرع بعد (١)

قيل لك: إنْ فُرض أولئك فى زمان فترة لم يتمسكوا بشريعة متقدمة ، فالمقاصد الموجودة لهم منازع (ه) فى اعتبارها بإطلاق ، فانها كأعالهم المقصود بها

(۱) أى كما قرره فى بيان الوجهين . وقوله (فى الترجيح) أى كما سيقرره فى قوله (ويتبين ذلك الخ) الذى ذكر فيه ثلاثة مباحث فى ترجيح اعتبار القصدو معارضتها من جانب من جمل القصد ما لم يوافق العمل أيضا

(٢) أى بل لابد من وقوعه على عمل مشروع. فالمشروع هو المجموع (٣) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله. وخالف المشركين فى ذبائحهم وفى كثير من أعمالهم، فكان يحيى المومودة، وكان يقول: الشاة خلقها الله تعالى، وأنزل لها من السهاء الما، وأنبت لها من الارض النبات وأنتم تذبحونها لغير الله (٤) أى عند تمسكه بها لم تكن ثبتت فى شرع، فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه، وليس بلازم فى المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها. بل

(ه) أى للمجتهدين أنظار مختلفة فمنهم من يصححها ، ومنهم من لايصححها وهى كا عمالهم المقصود بها التعبد ، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم فى ذلك ، فالمصحح لمقاصدهم مصحح لا عمالهم ، وبالعكس

التعبد: فإن قلت باعتبار القصد كيف كان ، لزم ذلك في الأعمال ، و إن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك في القصد . وأيضاً فكالامنا في بعد الشرائع لا فيا قبلها ، و إن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين (١) ببعض الشرائع المتقدمة فذلك واضح

فان قيل: قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » يبين أن هذه الأعمال و إن خالفت قد تعتبر ، فان المقاصد أرواح الأعمال ، فقد صار العمل ذا روح على الجلة ، واذا كان كذلك اعتبر. بخلاف ما اذا خالف القصد ووافق العمل ، أو خالفا مماً ، فانه جسد بلا روح (٢) ، فلا يصدق عليه مقتضى قوله : « الأعمال بالنيات » لعدم النية في العمل

قيل: إن سُلَم فعارض بقوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ عمل ليس عليه أمر نا فهو رَدُّ (٢) » وهذا العمل ليس بموافق لا مره عليه الصلاة والسلام، فلم يكن معتبرا بل كان مردودا. وأيضا فاذا لم ينتفغ بجسد بلا روح ، كذلك لا ينتفع بروح في غير جسد ؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت مخالفة ، فهي في حكم العدم ، فبقيت النية منفردة في حكم عملي فلا اعتباد بها ، وتكثر المعارضات في هذا من الجانبين، فكانت المسألة مشكلة جداً

ومن هنا صار فريق من الجبهدين الى تفليب جانب القصد فتلافُّوا من

⁽۱) أى كما ورد عنزيد بن عمرو أنه قال: اللهم إلى أشهدك أنى على ملة ابراهيم وقوله (فذلك واضح) أى لخروجه عز. فرض المسألة فان عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذلك

⁽۲) أى فى صورة العمل الموافق و القصد المخالف. أما فياخو لفا معافلار و حو لا جسد (۳) ذكره فى منتق الا خبار بلفظ (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) وقال: متفق عليه. قال فى التيسير: وعن عائشة رضى الله عنها قالت فال رسول الله عمل الله عليه وسلم (من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) أحر النسمان وأبه داود وفى رواية (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهورد) اه

العبادات ما محب تلافيه ، وصححوا المعاملات . ومال فريق الى النساد باطلاق ، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ، ميلا الى جانب العمل المخالف(١٠ ـ وتوسط فريق فأعملوا الطرفين على الجلة ، لكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجه ، و يممل مقتضى الفعل في وجه آخر . والذي يدل على إعمال الجانبين أمور : (أحدها) أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد إذ لم يتلبس الا بما اعتقد إباحته ومخالفة الفعل ، لأنه فاعل أنهى عنه، فأعمل مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة ، وأعمل مقتضى المخالفة (٢) في عدم البنا، على ذلك الفعل وعدم الاعتماد عليــه ، حتى صُعِّح ما يجب أن يصحح ، مما فيه تلاف ، ميلا فيه الى جهة القصد أيضاً ، وأهمل ما يجب أن يُهمل عمالا تلافي فيه . (١) أي ميلا منهم إلى أن العمل متى كان مخالفا بطل. ولو كان القصد موافقًا (٢) أي على الجملة . بدليل قوله (حتى صحح الخ) فمقتضي موافقة القصد انبني عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبةفي الا خرة . ومقتضى المخالفة فصل فيه : فما لاتلافىفيه أهمل وما فيه التلافي صحح ،مراعى فيه جانب القصد. وقوله (يتزوجها) أى يعقد عليها (رجلان) ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول ، فغوت على الأول وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح، لترجحه بالدخول بدون علم ميلا إلى جانب القصد الموافق. وأما مسألة المفقود ففيها الامران معا: البناء على الفعل المخالف وتصحيحه إذا فدم روجها أي علمت حياته بعد البناء ميلا إلى صحة القصد وإلى الترجح بالدخول مع عدم علمه بحياته ، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين. والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله (تروجت) لا نه إن كان المراد بالنكاح في قوله (قبل نكاحها) العقد فقط فخلاف أصل المسألة . و إن كان المرادبه البناء فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله (وفيها بعد العقدوقبل البا. فولان). إلا أن يقال إن معنى قوله (تزوجت) حلت للأزوأج يحكم الحاكم. ثم رأيت في الاعتصام ،انصه (في امرأةالمفقود إذا قدم قبل نكاحها هم أحق بها م إن كان بعد نكاحما الح ماقال هنائم قال فانه يقال: الحكم لها بالعدة من الا ول إن كان قطعالعصمته فلا حقاله فيها ولو قدم قبل تزوجها ، أو ليس بقاطع ا من فركان تباح لغيره وهي عصمةالمفقود؟). وبهذا تعلمُأَن قوله (تروجت) الله عليه الله عليه (الاعتصام) وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه

فقد اجتمع في هـذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما في كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره الا بعد بنائه بها ، فقد فاتت (١) بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن ، وروى مثله عن على رضى الله عنهم ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم ، فالأول أولى بها قبل نكاحها، والثانى أولى بعد دخوله بها ، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان . وفي الحديث : « أيّما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل باطل باطل باطل فال فان دخل بها فلها المهر بما أصاب منها » وعلى هذا يجري باب السهو في الصلاة ، وباب الأنكحة الفاسدة في تشعب مسائلها

(والثاني) أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبار الجهل في الانافي) أن عمدة مذهب مالك بل عمدة والمنادات اعتبار النسيان على الجملة ، فعد والمنادات اعتبار النسيان على الجملة ، فعد والمنادات اعتبار النسيان على الجملة ،

(۱) وفى الاعتصام: فقد بانت. ويرد عليه أنه إذا تحققأن الذى لم يبن هو الا و للدخول الثانى بها دخول بزوج غيره وكيف يكون غلطه على زوج غيره مبيحا على الدوام ومصححا المقده الذى لم يصادف محلا ومعطلا لعقد نكاح صححيح مجمع عليه مع أن الغلط يرفع عن الغالط الا تتم والعقوبة لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها اله مع أن الغلط يرفع عن النكاح لمخالفته للمشروع، ويكون لها المهر. ويسقط الحد والعقوبة، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر، ويبق الكلام فى أن هذا إنما يكون من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولى، أما إذا حصل مع العلم بالركنية فلا يكون منها. فهل حكمه كذلك ؟ وإذا كان الحكم فى العلم كالحكم في حال الجهل لاتكون المسألة بما بدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول في حال الجهل لاتكون المسألة بما بدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول المؤلف، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة بل لها مبنى آخر. وسيأتى في فصل مراعاة الحلاف في أو اخر الكتاب ما ينحو هذا النحو في البناء بعد الوقوع، ومراعاه الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحا، فيثبت استحقاق الميراث مثلا، إلى غبر ذلك مماك علاقة بموضوعنا، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة وموافقة. بل بنوه هناك على قاعدة أخرى

جهلاعلى حكم الناسى ، ولوكان المخالف فى الأفعال دون القصد مخالفاً على الاطلاق لما ماه معاملة العامد ، كا يقوله ابن حبيب ومن وافقه ، وليس الأوركذلك . خهذا واضح فى أن للقصد الموافق أثراً . وهو بيَّن فى الطهارات والصلاة والصيام (۱) والحج وغير ذلك من العبادات . وكذلك فى كثير من العادات كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشر بة وغيرها

ولا يقال: إن هذا ينكسر فى الأمور المالية ، فانها تُضمن فى الجهل والممد لأنا تقول الحسكم فى التضمين فى الأموال آخر ؛ لأن الخطأ فيها مساو للممد فى ترتب الغرم فى إتلافها .

(والثالث) الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة ؛ فني الكتاب : (وليس عليكم حناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم) وقال : (ربّنا لا تؤاخِذ نا إن نسينا أو أخطأنا) وفي الحديث : «قال قد فعلت سوقال نالا وسمها إلا وسمها) وفي الحديث . « رُفع عن أمنى الخطأ والنسيان وما استُكر هوا عليه » (٢) وهو معنى متفق عليه في الجلة لا مخالف فيه . وإن اختلفوا فيما تماق به رفع المؤاخذة ، هل ذلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا ، فلم يختلفوا (٢) أيضا أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح . فاذا كان كذلك ظهر أن كل واحد من الطرفين معتبر على الجلة ، مالم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك والله أعلم .

⁽۱) عاملوا الجاهل بحرمة الشهر أو بحرمة الفطر معاملة الناسى، فلا كفارة وكذا كل ماذكروه في التأويل القريب هومن باب الجهل وعدوه طالناسى لا كفارة عليه وكذافي الاطمة والاشربة لاحرمة في تعاطى المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم ،كشار ب الخر معتقدا أنه جلاب مثلا، وآكل المتنجس معتقدا طهارته لاشىء عليه وعليك باستيفاء البحت في الفروع

⁽۲) تقدم (ج ۱ – ص ۱٤٩)

⁽٣) أى بلأجمعوا على أنه لابد من نوع من المؤاخذة ، وهو مع اتفاقهم على رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين

﴿ المسألة الخامسة ﴾

جلب الصلحة أو دفع الفسدة إذا كانمأذونا فيه على ضربين: « أحدهما » أن لايلزم عنه إضرار الغير « والثاني » أن يلزم عنه ذلك . وهذا الثاني ضربان : « أحدهما » أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار ؛ كالمرخَص في . لمنه قد (أ لطلب معاشه ، وصحبه قصد الإضرار بالغيو. « والثاني » أن لا يقصد إضراراً بأحد وهو قسمان : ﴿ أَجِدُهُمَا ﴾ أن يكون الاضرار عاماً ؛ كتلقي السلم ، و بيغ الحاصر للبادي ، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر اليه الناس لمسجد جامع أو غيره « والثاني » أن يكون خاصاً وهو نوعان : « أحدها ، أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر ، فهو محتاج الى فعله ع كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره ، أو يسبق الى شراء طعام أو ما يحتاج اليه أو الى صيد أو حطب أو ماء أوغيره ، عالمًا أنه إذا حازه استضرّ غيره بعدمه ، ولو أخذ من يده استضرّ . « والثاني ، أن لا يلحقه بذلك ضرر وهوعلى ثلاثة أنواع : «أحدها ، مايكون أداؤه الى المفسعة قطعيًّا ، أعنى القطع العادى ، كعفر البئر خلف باب الدار في الظلام ، بحيث يقع الداخل فيه بلابد، وشبه ذلك . « والثاني ، ما يكون أداؤه الى المفسدة نادراً ؟ محمن البئر بموضع لا يؤدي غالبا الى وقوع أحد فيه ، وأكل الأغذية التي غالبها (١) أن لا تضر أحدا ، وما أشبه ذلك : « والثالث » ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيراً الأنادرا وهوعلى وجوين : و أحدهما ، أن يكون غالباً كبيم السلاح (٢)

⁽١) أى وقد تضر بعض النّاس ندورا . فاستعال الشخص لها منع ندور الضرر . سَيَانِي خَكُه أنه باق على الاذن

⁽۲) الفرض أن يكون الضرر خاصًا لا عاما وهل يبع السلاح من أهل الحرب. يكون ضرره خاصًا مع أن تلقى السلع ضرره عام؟ وكذا يقال في يبع العنب عن يصنعه خمرا. ويبع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به : هل كل هذا من الخاص؟ وسيأتى له مثله فى إعطاء المال للمحاربين والتكفار فى فدا ، الا سرى

من أهل الحرب ، والعنب من الحار ، وما يغش به بمن شأنه الغش . ونحو ذلك . « والنابى » أن يكون كثيراً لاغالبا ، كسائل بيوع الآجال (١) فهذه ثمانية أقسام (فأما الأول) فباق على أصلهمن الإذن ، ولا إشكال فيه ، ولا حاجة الى الإستدلال عليه ، لئبوت الدليل على الاذن ابتدا .

(وأما الثاني) فلا إشكال في منع القصد إلى الاضرار من حيث هو إضرار ، لئبوت الدليل على أن لاضرر ولاضرار في الإسلام ؛ لسكن يبقي النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير: هل يمنع منه فيدير غير مأذون فيه ؟ أم يبقى على جكمه الأصلى من الإذن ، ويكون عليه إثم ما قصد ؟ هذا مما يتصور فيه الجلاف على الجلة ، وهو جار على مسألة (٢) الصلاة في الدار المنصوبة . ومع ذلك في حتمل في الاجتهاد تفصيلا:

وهوأنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة ، حصل له ما أراد ؛ أو لا . فإن كان كذلك فلا إشكال في منعه منه ، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار ، فلينقل عنه ولا ضرر عليه ، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار . وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير ، فحق الحالب أو الدافع مقداً م . وهو ممنوع من قصد الإضرار , ولا يقال إن هذا تسكليف ممالا يطاق ، فإنه إعمالكف بنفي قصد الإضرار ، وهو داخل تحت الكسب ، لا بنفي الخضرار بعينه

(وأما الثالث) فلا يخلو أن يلزم من منعه الاضرار به بحيث لا ينجبر (٢٠) أو لا ـ فان لزم قد م حقه على الإطلاق ؛ على تنازع يضعف مُدرَ كه من مسألة التُرس التي

⁽١) كَتَالُهُ الآتَى في بيع الجارية لزيد بن أرقم

⁽٢) مماكان فيه النهي لوصف منفك. فني صحته خلاف

⁽٣) كَفَقَد الحَبَاةُ أُوعَضُو مِن أَعَضِائَهِ وَمِا مَاثُلُ ذَلَكُ

وضها الأصوليون في إذا تترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل (۱) أهل الاسلام. وإن أمكن (۲) انجبار الاضرار ورفعه جملة ، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب أوالدافع بماعم به ؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدايل النهى عن تلقى السلع ، وعن بيع الحاضر للبادى ، واتفاق السلف على تضمين المسئماع مع أن الأصل فيهم الأمانة ، وقد زادوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره ، مما رضى أهله وما لا . وذلك يقضى بتقديم مصاحة العموم على مصاحة الخصوص ، لكن مجيث لا يلحق الخصوص مضرة (۲)

(وأما الرابع) فإن الموضع في الجاة يحتمل نظرين: نظر من جهة إنبات الحطاء ظ و ونظر من جهة اسقاطها . فإن اعتبرنا الحظوظ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وان استفر غيره بذلك ؛ لأنجاب المنفعة أو دفع المفرة مطاوب للشارع مقصود . ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل ، وأبيح الدره بالدره الى أجل ، للحاجة الماسة للمقرض ، والتوسعة على العباد ؛ والرسط باليابس في العربية ، للحاجة الماسة في طريق المواساة ، الى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع اليها ، وإذا ثبت هذا فما سبق اليه الإنسان من

⁽۱) وقد يقال إن الفرض أنه يلحقه ضرر لاينجبر إذا منع من استعال حقه و وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر . فالضرر إما أن يلحقه وحده وإما أن يلحق كثيرا من الناس. كبيع الحاضر للبادئ أما مسألة الترس فيقول إنه بلزم من الا خذبحقه وعدم قتله إستئصلل أهل الاسلام . يعني هو وغير دمن سائر المسلمين أو جميع الجيش على الاقل . فالضرر لاحق به على كل حال ، فلذلك قدر الضرر على الترس واستبق سائر المسلمين أو سائر الجيش . فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن ينقد الترس أو يفقد الجيش الاسلامي في هذه الجهة مثلا فانه يتناسب مع الفرض

⁽٢) بأن يكون في أمور مالية مثلا

⁽٣) أي مضرة لاتنجبر أما أصلها فهو الفرض

ذلك قد ثبت حقه فيه شرعا، بحوزه لهدون غيره . وسبقه اليه لامخالفة فيه للشارع، فصح . و بذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعا إلا مع إسقاط السابق لحقه ، وذلك لا يلزمه ، بل قد يتمين عليه حق نفسه في الضروريات ، فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه ، لا نه مِن حقه على بيئة ، ومن حق غيره على ظن أو شك . وذلك في دفع الضرر واضح ؛ وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضر به

وقد سئل الداودى : هل ترى لمن قدر أن يتخلص من غرم همذا الذى يسمى بالحراج إلى السلطان أن يفعل ؟ قال : نم ، ولا يحل له الا ذلك . قيل له : فإن وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردونه على أموالهم ، هل لمن قدر على الحلاص من ذلك أن يفعل ؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلا بتمام ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : ويدل على ذلك قول مالك رضى الله عنه ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : ويدل على ذلك قول مالك رضى الله عنه ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : ويدل على ذلك قول مالك رضى الله عنه من أخذت منه على أصحابه إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه على أصحابه بشي . قال ولست آخذ في هذا بما روى عن سحنون ، لأن الظلم لا أسوة فيه ، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه في ظلم مخافة أن يوضع الظلم على غيره . والله تعالى يقول : (إ يما السبيل (٣٠) على الذين يَظلِمُونَ النّاس و يَبَنُون في الأرض بغير يقول : (إ يما السبيل (٣٠) على الذين يَظلِمُونَ النّاس و يَبَنُون في الأرض بغير الحق) هذا ما قال . ورأيت في بعض المنقولات نحو هذا عن يحيى بن عمر أنه جوراً بيناً . وذكر عبد الغي في المؤتلف والمختلف عن حماد بن أبي أيوب ، قال حوراً بيناً . وذكر عبد الغي في المؤتلف والمختلف عن حماد بن أبي أيوب ، قال

⁽١) أى ليس في مجموع غنم الخلطاء شاة ، بأن كان المجموع أقل من أربعين وبذلك صح أنه مظلمة من باب الغصب

⁽٢) فقد حصر السبيل والمؤاخذة في نفس الظالم أما غير. فلإ سبيل عليه ، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للمظلوم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حيثتذ على غير الظالم

قلت لحاد بن أبي سليمان : إنى أتكلم فترفع عنى النوبة ، فإذا رفعت عنى وضعت على على على غيري . فقال : إنما عليك أن تكام فى نفسك ، فإذا رفعت عنك فلا تبالى على من وضعت .

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه الا بذلك ، و إعطاء المال المحاربين ، ولا كفار فى فداء الأسارى، ولما نعى الحاج حتى يؤدوا خراجا. كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية . ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر ، أوقتل الكافر المسلم . بل قال عليه السلاة والسلام : « و د دت أن أقتل فى سبيل الله ثيم أحياتم أقتل » الحديث (١) ولازم ذلك دخول قانله النار ، وقول أحد ابنى آدم (إلى أريد أن تبوء بإ ثمى و إثميك) بل العقو بات كلهاجلب مصلحة أو در ، مفسدة يلزم عنها إضرار الغير، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة ، لأنها غير مقصودة للشارع فى شرع هذه الأحكام ، ولأن جانب الجالب والدافع أولى ، وقد تقدم الكلام على هذا قبل

فان قيل: هذا يشكل في كثيرمن المسائل، فان القاعدة المقررة أن « لاضرر ولا ضرار » وما تقدم واقع فيه الضرر ، فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر ، إما بعوض و إمامجانا ، مع أن صاحب الطعام محتاج اليه ، وقد أخذ من يده قهراً لما كان امساكه مؤديا الى اضرار المضطر . وكذلك إخراج الامام الطعام من يد محتكره قهراً ، أا صار منعه مؤدياً لاضرار الغير ، وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا كله لا اشكال فيه . وذلك أن اضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، و إنما الاذن لمجرد حاب الجالب دفع الدافع . وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتصى الاذن . وأيضا فقد تعارض هنالك إضراران : إضرار صاحب اليد والملك ، و إضرار من لايد له ولا ملك .

⁽١) رواه البخارى فى كـتاب الإيمان

والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك ، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق . والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستازم الاضرار وكيف ومن شأن الشارع أن ينهى عنه ؟ ألاترى أنه إذا قصد الجالب أوالدافع الإضرار أثم و إن كان محتاجاً الى ما فعل . فهذا يدلك على أن الشارع لم يقصدالإضرار بل عن الإضرار نهسى ، وهو الإضرار بصاحب اليد والملك .

وأما مسألة المضطر فهى شاهد لنا ؛ لأن المسكره على الطعام ليس محتاجاً اليه بعينه حاجة يضر به عدمها ، و إلا فاو فرضته كذلك لم يصح إكراهه ، وهو عين مسألة النزاع ، و إنما يكره على البذل من لا يستفر به فافهمه . وأما المحتكر فانه خاطى ، باحتكاره ، مرتكب للنهى ، مضر بالناس ؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لايستضر هو به . وأيضاً فهو من القدم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة ، هذا كله مع اعتبار الحظوظ .

و إن لم نعتبرها فيتصور هنا وجهان :

« أحدهما » إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سوا، ، وهو حمود حداً ، وقد فعل ذلك في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال عليه الصلاة والسلام: « إن الأشعرية إن إذا أر ماوافي الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم في إناه واحد . فهم مني وأنا منهم » وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه ، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك بمن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوبا ، وأنه قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد ، فهو على ذلك واحد منهم . فاذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره بمن هو مثله ، بل بمن أمر بالقيام عليه ، كا أن الأب الشفيق لايقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده . فعلى هذا الترتيب كان

⁽۱) (تقدم ج ۲ - ص ۱۹٤)

الأشعر يون رضي الله عنهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فهُم مني وأنا منهم »؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هذا المعنى الإمام الأعظم، وفي الشفقة الأب الأكبر ؛ إذا كان لايستبد بشي. دون أمته. وفي مسلم عن أبي سعيد قال: بيما نحن في سفرٍ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل على راحلةٍ له - قال - فِعل يصرف بصره يمينا وشمالا · فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مَن كَانَ مِعِهُ فَضَلُ ظَهْرٍ فَلْمُ عَلُّهُ بِهِ عَلَى مِن لاظَهْرَ له ، ومن كان معه فضل من من زاد فليعد به على من لا زاد له - قال - فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لاحق لأحد منا في فضل » وفي الحديث أيضاً « أن في المال حقاً سوى. الزكاة ، . ومشروعية الزكاة والإقراض والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكد لهذا. المنى · وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق ، وهو لايقتضى استبدادا · وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل ، ولا يكون. موقمًا على نفسه ضررا ناجزًا ، و إنما هو متوقع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره . وهو نظر مَن يعُدُّ السلمين كالهم شيئًا واحدًا على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام : • المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدُّ بعضاً ، (١) وقوله : « المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكي منه عضو تداعي له سائر الجسد بالسهر والحتى » (٢⁾وقوله : « المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه » (٣⁾ وسائر مافي المني من الأحاديث ؛ إذ لا يكون شدّ المؤمن للمؤمن على التمام الآ بهذا المعنى وأسبابه . وكذلك لايكونون كالجسد الواحد إلا اذا كان النفع وارداً

⁽۱) رواه فى الجامع عن الشيخين والترمذي والنسائي عن أبي موسى وليس فيه لفظ (المرصوص)

⁽٢) أخرجه فى الجامع الصغير عن احمد ومسلم. بلفظ (مثل المؤمنين فى توادهم وتعاطفهم مثل الجسد الخ)

⁽٣) كذلك ذكره فى الاحيا وقال عنه العراقى رواه الشيخان من حديث أنسر (لايؤمن أحدكم حي يحب لا خيه ما يحب لنفسه)

عليهم على السواء ، كل أحد بما يليق به ؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قسمة عدل لا يزيد ولا ينقص. فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر بما يحتاج اليه أو أقل لخرج عن اعتداله . وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض ، وما أمروا به مناجباع الكلمة ، والأخوة وترك الفرقة . وهو كثير . إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشباهها مما يرجع اليها .

« والوجه الثانى » الإيثار على النفس ، وهو أعرق فى إسقاط الحظوظ ، وذلك أن يترك حظه لحظ غيره ، اعتماداً على صمة اليقين ، وإصابة لعين التوكل ، وتحملا للمشقة فى عون الأخ فى الله على الحبة من أجله . وهو من محامد الأخلاق ، وزكيات الأعمال . وهو ثابت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن خُلقه المرضى . وقد كان عليه الصلاة والسلام « أجود الناس بالحير ، وأجود ما كان فى شهر رمضان ، وكان إذا لقيه جبريل أجود بالحير من الربح المرسلة » وقالت له خديجة : وإنك تحمل الكل وتكسب المعدوم وتُعين على نوائب الحق » وحمل اليه تسعون ألف دره ، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها ، فما رد وحمل اليه تسعون ألف دره ، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها ، فما رد فا فا ذ الله على الله عليه وسلم فرغ منه وجاه رجل فسأله فقال : « ماعندى شيء . ولكن ابتع على فا في صلى الله عليه وسلم فرغ منه وهاه ذلك ، فقال رجل من الأنصار : يارسول الله أنفق ولا النبي صلى الله عليه وسلم وعرف البشر في وجهه وقال : « بهذا أمرت أن ذكره الترمذى . وقال أنس : كان النبي صلى الله عليه وسلم لايد خر شيئاً لغد . وهذا كثير .

وهكذا كان الصحابة . وقد علمت ماجاء في تفسير قوله تعالى : (ويُطيبون الطّعام عَلَى حُبّه مِسكيناً و يتما وأسيراً) وما جاء في الصحيح في قوله : (ويُؤْثِرونَ على أَنفُسِهم ولو كان بهم خصاصة) وما روى عن عائشة ، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام ، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ

وهو ضربان: « إيثار بالملك » من المال ، وبالزوجة بفراقها لتحل المؤثر ، كا في حديث المواحدة المذكور في الصحيح . « و إيثار بالنفس » كا في الصحيح . ان أبا طلحة ترس على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، و كان النبي صلى الله عليه وسلم يتطلع ليركى القوم ، فيقول له أبو طلحة : لاتشرف يارسول الله يصيبك سهم من سهام القوم . نحرى دون نحرك . ووقى بيده رسول الله صلى الله عليه فشكت . وهو معاوم من فعله عليه الصلاة والسلام ؛ إذ كان في غزوه أقرب الناس الله عليه وسلم راجعاً ، قد سبقهم إلى الصوت ، وقد استبرأ الخبر على الله صلى الله عليه وسلم راجعاً ، قد سبقهم إلى الصوت ، وقد استبرأ الخبر على فرس لأبى طلحة عرى والسيف في عنقه وهو يقول : « لن تراعوا » . وهذافعل فرس لأبى طلحة عرى والسيف في عنقه وهو يقول : « لن تراعوا » . وهذافعل من آثر بنفسه . وحديث على بن أبى طالب في مبيته على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عزم الكفار على قتله مشهور . وفي المثل السائر : « والجود بالنفس أقصى غاية الجود » ومن الصوفية من يُعرف الحبة بأنها الإيثار . و يدل على ذلك قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام : (أنا راودته عن نفسه و إنه كين قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام : (أنا راودته عن نفسه و إنه كين المسه وإنه كين المسه و إنه كينه و إنه كين المسه و إنه كين و المسه و المنه كين و المسه و المسه و المنه كين و المسه و المسه و المسه و المسه و المسه و الم

قال النووى: أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس، بخلاف القربات فإن الحق فيها لله . وهذا مع ماقبله (٢) على مراتب، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين النام . وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل من أبي بكر جميع ماله ، ومن عمر النصف ، ورد أبا لبابة وكعب بن مالك الى الثلث . قال ابن العربي: لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر . هذا ماقال .

وتحصل أن الإيثار هنا مبنى على إسقاط الحظوظ العاجلة ، فتحملُ المضرة اللاحقة بسبب ذلك لاعتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعى . فانأخل مقصد شرعى

⁽۱) تقدم (ج ۲ – ص ۱۰۸)

⁽٢) وهو إلايثار بالمالية

فلا يعد ذلك إسقاطاً العحظ ولا هو محمود شرعاً . أما أنه ليس بمحمود شرعاً فلان إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الآمر ، و إما لأمر آخر ، أو لغير شي ، . فكونه لغير شي ، عبث لا يقع من العقلا ، . وكونه لأمر الآمر يصاد كونه مخلاً بمقصد شرعى ؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الآمر . و إذا لم يكن كذلك فهو مخالف له ، ومخالفة أمر الآمر ضد الموافقة له . فثبت أنه لأمر ثالث ، وهو الحظ . وقد مر بيان الحصر فيا تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ . هذا تمام الكلام في القسم الرابع ؛ ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ

(وأما القسم الحامس) وهو أن لإيلحق الحالب أو الدافع ضرر، ولكن أداؤه إلى المفسدة قطعى عادة، فله نظران: «نظر » من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً ، من غير قصد إضرار بأحد . فهذا من هذه الجهة جائز لا محظود فيه . « ونظر » من حيث كونه عالما بازوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه . فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الاضرار ؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضرورى ولا حاجى ولا تكيلى ؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع. و إما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة ، فليس الشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لابد فيه من أحد أمرين: إما تقصير (١) في النظر المأمور به وذلك ممنوع، وإما

⁽۱) وذلك فى تقدير أنه فاعل لمأمور به. وقوله (وإما قصد إلى ننس الاضرار) وذلك يكون فى التقديرين محتملا . إلا أنه يقال : إن قصد الاضرار فى التقديرين لحلاف فرض القسم الخامس ، كما صرح به قوله (فله نظران نظر النخ) وكاهو أصل المقسم فى اول المسألة حيث قال (والثانى ألا يقصد إضراراً النخ) وقد بجاب بأن قوله (وأما قصد) أى مطنة قصد فعومل بهذه المظنة وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به فى قوله (فانه من هذا الوجه مظنة لقصد النخ). إلا أنه يبقى الكلام فى

قصد إلى نفس الاضرار وهو ممنوع أيضاً ، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل ، لكن إذا فعله فيعدم تعدياً بفعله ، و يضمن ضمان المتعدى على الجلة ، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة ، ولا يعد قاصداً له ألبتة ، إذا لم يتحتق قصده للتعدى . وعلى هذه القاعدة تجرى مسألة الصلاة في الدار المفصوبة ، والذبح بالسكين المفصوبة ، وما لحق بهما من المسائل التي هي في أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير . ولأجل هذا (۱) تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة (۲) والعمل الأصلى صحيحاً ؛ ويكون عاصياً بالطرف الآخر ، وضامناً إن كان مُح ضان ، ولا تضاد في الأحكام لتعدد جهاتها . ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا. وله في النظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعني (۲) . هذا من جهة إثبات الحظوظ . ومعلوم أن أسحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه البتة

(وأما السادس) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الاذن ، لأن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور فى انخرامها ، إذ لاتوجد فى العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة ؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجارى

قوله (ولا يعد قاصداً له ألبتة) الذى معنّاه أنه لايعامل حتى بمظنة القصد . ولعله ريد أنه يعامل معاملة المخطى. في التضمين للمتلف وفي الدية · فعليك باستيفاء المبحث (١) أى لوجود النظرين السالفين وأن أحدهما جائز لا محظور فيه و يمكن انفكاكم عن الا خر

(٢) نقل بعضهم هناعن القرافى دعواه أن صحة العبادة و إجزاء ها لا استلزم الثواب عايبا وقبو له اعتدالمحققين . وقال إن الفقها قديما وحديثا على خلاف هذه الدعوى اله و لا يخنى عليك أن هذا الموضع ليس محل تحقيق هذا البحث و إنما محله المسألة الاولى فى الصحة معنى والبطلان (ج — ١) فليراجع . على أنه تقدم للشاطبي هناك أنه تعلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب ، والبطلان بمعنى عدم رجائه ؛ كما إذا دخل الصلاة رياء أونحوه فع كونه الا تقضى لا ثواب عليها كما صرحوا به فى الفروع

(٣) الذي هو النطر الثاني ، وهو علمه بالضرر ومظلة أن يقصده ؛ وهو من هذا الوجه عنوع والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع وما تاقض الشريعة بإطل

الشرع غلبة المصلحة ، ولم يعتبر ندور المفسدة ، إجراء الشرعيات مجرى العاديات بفي الوجود . ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة — مع معرفته بندور المضرة عن ذلك — تقصيراً في النظر ، ولا قصداً إلى وقوع الضرر . فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية .

والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها ؛ كلقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج ، مع إمكان الكذب والوهم والغلط. و إباحة القصر في المسافة المحدودة ، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف . ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة (١) . وكذلك إعمال خبر الواحد (٢) والاقيسة الجزئية في التكاليف ، مع إمكان اخلافها والخطأ فيها من وجوه ، لكن ذلك نادر فلم يعتبره واعتبرت المصلحة الفالبة . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب

(وأما السابع) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيحتمل الخلاف . أما أن الأصل الاباحة والاذن فظاهر ، كما تقدم فىالسادس . وأما أن الضرروالمفسدة تلحق ظناً ، فهل بجرى الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين (٣)؟ أم لا لجواز تخلفهما و إن كان التخلف نادرا . ولكن اعتبار الظن هو الأرجح ؟ لأمه د :

⁽۱) أى فلما ذان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الحارجة عن العادة فى هذه الصنعة كما تقدم فى بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة لم يعتبر هذاالنادر (۲) أى فى الجزئيات ، كما قيد به فى الاقيسة ؛ كالعمل برواية فلان وهى تحتمل الخطأ والكذب الحوكقياس النباش على السارق مثلا ، وهو قياس جزئى عمل به مع احتماله الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الا قيسة التي تتجاوز خمسة وعشرين . وقيد الجزئيات ضرورى فيهما ، لا أن التعبد بأصل القياس وكذا برواية الآحاد من الا صول القطعية فى الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك برواية الآحاد من الا صول القطعية فى الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك برواية الآحاد من الا صول القطعية فى الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك الا ضرار . وقوله (لجواز تخلفهما) إبدا ، فرق بينه وبين الخامس الذى قبل فيه إن أدا ، والمهندة قطعي عادة

أحدها أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم ، فالظاهر جريانه هنا : والثاني أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل (۱) في هذا القسم ، كقوله تعالى : (وَلاَ تَسُبُوا اللهِ عَدْوُا بغير عِلم) تعالى : (وَلاَ تَسُبُوا اللهِ عَدْوُا بغير عِلم) فانهم قالوا : لتكفّن عن سب آلمتنا ، أو لنسبن المك ! فنزلت. وفي الصحيح (۲۷ و إن مِن أكبر الكبائر شتم الرجل والديه » قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟ قال : « نعم ، يسب أبا لرجل فيسب أباه، ويسبأمه فيسب أمه » وكان عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المنافقين ؛ لأنه ذريعة الى قول الكفار إن محداً يقتل أصابه . ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي صلى الله عليه وسلم «راعيناً » مع قصده الحسن ، لاتخاذ اليهود لها ذريعة الى شتمه عليه الصلاة والسلام . وذلك مع قصده الحسن ، لاتخاذ اليهود لها ذريعة الى شتمه عليه الصلاة والسلام . وذلك كثير كاه منى على حكم أصله (۳) وقد ألبس حكم ما هو ذريعة اليه

والنّالث أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهى عنه . والحاصل من هذا القسم أن الظن بالفسدة والصرر لايقوم مقام القصد اليه ، فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع ، وقطع النظر عن اللوازم الحارجية ؛ إلا أنه لما كانت المصلحة سبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون ، منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل ؛ فان المتسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه . فان حمل محمل التعدى فن جهة أنه مظنة للتقصير ، وهو أخفض رتبة من انقسم الحامس . ولذلك وقع الخلاف فيه

⁽۱) ظاهره أنه نوع منه، فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه . ولكن بالتأمل يرى أن هذا القسم كله ذريعة إلى ما يظن جلبه مفسدة، ولعل غرضه أن ما نص عليه بالفعل من جزئياته في الاكيات والاكاديث داخل فيه ، فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياسة فيتم الدليل، ويظهر قوله (داخل في هذا القسم)

⁽٢) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي

^{(ُ}٣) من إذن أو خلافه كما فى مسأ لة السب المذكورة فى الحديث،فان أصله بدون المتذرع اليه ممنوع. فحكم الاصل المنع والغريعة كذلك. مخلاف بقية الامثلة فان الاصل مأنون فيه، ولكنه أخذ حكم ما ترتب عليه

هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد الى ذلك الشيء، أم لا ؟ هذا نظر إثبات الحظوظ. وأما نظر إسقاطها فأصحابه في هذا القسم مثلهم في القسم الخامس ، مخلاف القسم السادس فانه لاقدرة للانسان على الانفكاك عنه عادة .

وأما الثامن) وهو ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيرا لا غالباً ولا نادرا فهو موضع نظر والتباس . والأصل فيه الحل على الأصل من صحة الإذن كذهب الشافعي وغيره ، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان ، إذ ليس هنا الااحمال عجرد بين الوقوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر ، واحمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه ، لوجود الموارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة

وأيضا فانه لايصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصرا ولا قاصدا كما في العلم والخلن ؛ لا نه ليس حمله على القصد اليهما (١) أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما . واذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوى جداً ؛ إلا أن مالكا اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعا . وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه يلأ نه من الأمور الباطنة . لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة (٢) ذلك . فكما اعتبرت المظنة (٣) و إن صح التخلف ، كذلك تعتبر المكثرة لا نها مجال القصد . ولهذا أصل وهو حديث (١) أم ولد زيد بن أرقم

(٣) أى فى السابع. وقوله (لا نها مجال للقصد) تعليل غير واضح، لم يدفع حجة الا ولين بأنه لايعدو أن يكون احتمالا لايبلغ علما ولا ظنا

(٤) هو حديث أم يونس. قالت مامعناه أنها باعت ام ولد زيد جارية له بمانمائة درهم الى العطاء وشرطت عليه انه اذا باعها لايبيعها الالها ثم اشترتها منه قبل الاجل بستمائة فاستفتت عائشة فقالت بئس ماشريت _ أى لوجود الشرط الذى يخالف عقد البيع من أنه لايهما الالها _ وبشما اشتريت الح، وبالغت فى الذى يخالف عقد البيع من أنه لايهما الالها ـ وبشما اشتريت الح، وبالغت فى

⁽۱) أى إلى المفسدة ــكالمعصية مثلاوإن لم يتضرر بهاأحد، والاضرارأى للغير (۲) توسع زائد عما بنى عليه الثامن، وهوكثرة الوقوع. فقد اعتبر فى هذا مظنة الكثرة أيضا وان لم تعرف الـكثرة بالفعل

وأيضا فقديشرع الحسم لعلة مع كون فواتها كثيراً ، كلما لخر ، فإ نه مشروع المزجر ، والازدجار به كثير لاغالب (١) ، فاعتبرنا الكثرة في الحسم بما هو على خلاف الأصل . فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به و إيلامه ، كما ان الأصل في مسألتنا الإذن . فخرج عن الأصل هنالك لحسمة الزجر ، وخرج عن الأصل هنا من الاباحة ، لحكة سد الذريعة الى المنوع

وأيضا فانهذا القسم مشارك لمنقبله في وقوع المفسدة بكثرة (٢) فكما اعتبرت في المنع هناك فلتعتبر هناكذلك

وأيضا فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير: فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين (٢) وعن شرب النبيذ بعد ثلاث (١) وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها وبين عليه الصلاه والسلام أنه إنما نهى عن بعض

الزجرعن هذا. أى فكثيرا ما يكون القصد من هذا البيع التوصل الى دفع قليل كالستمائة فى كثيرهوالثمائة، وتوسط الجارية حيلة، والاجل له فرق المائتين. فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالبا. هذا غرضه، ولكن ذلك بحسب زمانهم. أما اليوم فانه الغالب فى القصد قطعا

⁽١) قدلا يسلم

⁽٢) مجرد الاشتراك في التعبير عنه بلفظ (كثرة) لايفيد في الاشتراك في الحسكم، بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال، وأما ذاك ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة. فهذا يشبه المغالطة في الاستدلال

⁽٣) عن جابرأن وسول الله صلى الله عليه وسلم (نهسى أن ينبذ التمر والزبيب جميعا ، ونهسى أن ينبذ الرطب والبسر جميعا) رواه الجماعة الا الترمذى (نيل الا وطار ج ٩)

⁽٤) ينظر فى جعلهذا من الكثير لاالغالب؛ فالظاهر أن تأديه الهسكار غالبة لاسيا فى البلاد الحارة، بل وبعد اثنين فيها ومن هذا يعلم أن قوله بعد (ووقوع المفسدة الح) فى حيز المنع

ذلك لئلا يتخذ ذريعة ، فقال : « لو رخصت في هذه لا وشك أن تجعلوها مثل هذه (١) يعنى أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا . ووقوع المفدة في هذه الأمورليست بغالبة في العادة و إن كثر وقوعها . وحرم (٢) عليه الصلاة والسلام الحلوة بالمرأة الأجنبية ، وأن تسافر مع غير ذي محرم (٣) ونهى عن بناء المساجد على القبور ، وعن الصلاة إليها (١) عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وقال : و إنكم اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم (٥) ، وحرس ذكاح مافوق الأربع لقوله تمالى:

(۱) روى النسائى قال: نهى رسول الته صلى الله عليه وسلم وفد عبد القيس عن قدموا عليه عن الدباء وعن النقير والمزفت والمزاد الجبربة، وقال (انتبذ في سقانك و أوكه و اشربه حلوا) قال بعضهم: ائذن لى يارسول الله فى مثل هذا . قال (اذا تجملها مثل هذه) وأشار بيده يصف ذلك (راجع نيل الا وطارح ٩)

(۲) بالتأمل في هذه الا مثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعا عاديا كقطع الرحم في مسألة الجمع . وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذي محرم ، وكالحلوة بالاجنبية . وليس بلازم في المفسدة خصوص الزنا ، بل يكنى في التحريم ما يكون من مقدماته ، وهو مظنون في غالب الناس فيطرد الباب. وكالبيع والسلف فالغالب فيه المفسدة ومثله هدية المديان . وعليك بالنظر في اللق فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم ، فالغالب أن مجرده لا يكون سيا في افساد الحج بالنكاح

(٣) روى أحمد: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها ، فان ثالثهما الشيطان) وروى أيضا: (لايخلون رجل بامرأة لاتحل له فان ثالثهما الشيطان ، الا محرم) اله نيل الأوطار (ج ٦)

وررى الشيخان: (لايخلون رجل بامرأة الا ومعها ذو محرم ولاتسافر المرأة الا مع ذى محرم الح) اله نيل الأوطار (ج ه)

(٤) روى مسلم : (لا تجاسوا على القبور ولا تصلوا عليها أو إليها) وقال ابن عباس : (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج) اله نيل الأوطار (ج٤)

(٥) رواه ابن عدى. وقد روى ابن حبان هذه الجلة وجعل الخطاب فيها جاعة الانائق (نيل الأوطار) . (ذلك أدنى أن لاتعولوا) وحرمت خطبة المعتدة تسريحا، ونكاحها. وحرم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمُحرم. ونهي عن البيع والسلف، وعن هدية المديان، وعن ميراث القاتل، وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين. وحرم صوم يوم عيد الفطر، وندب إلى تعجبل الفطر وتأخير السحور، إلى غير ذلك عاهو ذريعة، وفي القصد إلى الاضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري (١). والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أكثري نوريط في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ماهو مكل العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ماهو مكل إما لضروري أو حاجي أو تحسيني، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار (٣) . والدليل على ذلك أوجه :

(أحدها) أن المصالح إما دينية أخروية ، و إما دنيوية . أما الدينية فلاسبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسبا تقدم ، وليس الكلام هنا فيها ، إذ لاينوب فيها أحد عن أحد ، وإنما النظر في الدنيوية التي تصح النيابة فيها . فاذا فرضنا أنه مكلف بها فقد تعينت عليه ، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين ، فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلا .

⁽١) قد يكون الشي. أكثر في الوقوع من مقابله ، ولكنه لايصل إلى أن يكون. هو الغالب ومقابله نادر

⁽٣) يأتى له محترزه فى قوله (اللهم إلا أن تلحقه ضرورة فانه عند ذلك الح) وفي الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه ، لا نه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلامع الاختيار فلم يفد أمرا زائدا على ما تصنعته التكليف ، لا نه أحد شروطه

(والثانى) أنه لوكان الغير مكلفا بها أيضاً لما كانت متعينة على هذا المكف، ولا كان مطاوباً بها ألبتة ؛ لأن المقصود حضول المصلحة أو در، المفسدة ، وقدقام بها الغير بحكم التكليف ، فلزم أن لايكون هو مكلفا بها ، وقد فرضاه مكلفا بها على التعيين ، هذا خلف لا يصح

(والثالث) أنه لوكان الغير مكلفا بها فاما على التعيين ، وإما على الكفاية وعلى كل تقدير فغير صحيح . أماكونه على التعيين فكما تقدم ، وأما على الكفاية فالفرض أنه على المكلف عيناً لاكفاية ، فيلزم أن يكون واجبا عليه عينا (١) ، غير واجب عليه عينا (٢) في حالة واحدة ، وهو محال

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة ، فانه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها ، فيجب على الغير القيام بها ، ولذلك شرعت الزكاة ، والصدقة ، والاقراض ، والتعاون ، وغسل الموتى ودفنهم ، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم ، وما أشبه ذلك من المصالح التي لايقدر المحتاج إليها على استحلابها ، والمفاسد التي لايقدر على استدفاعها . فعلى هذا يقال : كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه ، بحيث لايلحق ذلك الغير ضرر ، فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيده كان سيده مطاوبا بالقيام بمصالحه ، والزوجة كالأسير تحت يده ، فهو قد ملك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع ، والظاهرة من جهة القيام على ولده و بيته ، فكان مكافاهاالقيام عليها ، فقال الله تعالى : (الرجال قو امون على النساء) الآية ()

⁽١) بالفرض الاُُصلى

⁽٣) بفرض أن الغير مكلف به كفاية ، الذى يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضا مكلفا به كفاية أيضا مكلفا به كفاية والبعض كفاية والبعض كفاية وعينا

⁽٣) لا أنه يدخل في قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) نفقات الزوجة غير المهر كاهو أحد التفسيرين، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة ، فكان من جقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل مكلف بمصالح غيره فلا يخلو أن يقدر مغ ذلك على القيام بمصالح نفسه أو لا — أعنى المصالح الدنيوية المحتاج إليها —

فان كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه . والدليل على ذلك أنه إذا كان قادرا على الجيع ، وقد وقع عليه التكليف بذلك ، فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلف ، فطاب تحصيلها من جهة غيره غير صحيح ؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل . وهو محال . وأيضافا تقدم (1) في المسألة قبلها جار هنا . ومثال ذلك السيد ، والزوج ، والولد ، بالنسبة إلى الأمة أو العبد ، والزوجة ، والأولاد ؛ فانه لما كان قادرا على القيام بالنسبة إلى الأمة أو العبد ، والزوجة ، والأولاد ؛ فانه لما كان قادرا على القيام غيره بالقيام عليه ولا كلف به . فاذا فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره سقط عنه الطلب بها ويبقى النظر في دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة ، ينظر فيه من جهة أخرى (٢) لاتقدح في هذا التقر ر .

و إن لم يقدر على ذلك ألبتة أو قدر لكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف، فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة

فإن كانت خاصة سقطت ، وكانت مصالحه هى المقدمة ؛ لأن حقه مقدم على حق غيره شرعا ، كما تقدم فى القسم الرابع من المسألة الخامسة ؛ فإن معناه جار هنا على استقامة ، إلا إذا أسقط حظه فإن ذلك نظر آخر قد تبين أيضاً .

و إن كانث المصلحة عامة فعلَى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه ،

⁽۱) أى من الآدلة الثلاثة ،كما أن هذا الدليل جار فى تلك المسألة أيضا بتغيير بسيط فى المقدمة الآولى ، فيقال : اذا كنان قادرا على مصالح نفسه وقد وقع عليه التكليف بذلك الح

⁽٢) كان يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة . ويجرى فى الرقيق حكمه أيضا

على وجه لايخل بأصل مصالحهم ، ولا يوقمهم فى مفيدة تساوى تلك المصلحة أو تزيد عليها . وذلك أنه إما أن يقال للمكاف لابد لك من القيام بما يخصك وما يعم غيرك ، أو بما يخصك فقط ، أو بما يعم غيرك فقط . والأوللايصح ؛ فإ ناقد فرضناه ما لايطاق ، أو بما فيه مشقة تسقط التكليف ، فليس بمكلف بهما معا أصلا . والثانى أيضاً لايصح ؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كا تقدم قبل هذا ، إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة فى نفسه ، فإ نه لايكلف إلا بما يخصه على تنازع (١) فى المسألة ، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة ، فذلك واجب عليهم ، و إلا (٢) لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة . وهو باطل بما تقدم من الأدلة (٢) . واذا وجب عليهم تمين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة ، وهو النالث من الأقسام المفروضة

فصل

إذا تقرر أن هذا القسم الثالث متمين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصالحه ، فالشرط فى قيامهم بمصالحه أن يقع من جهة لاتخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر .

وقد تعين ذلك في زمان السلف الصالح ؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مرصداً لمصالح المسلمين ، لا يكون فيه حق لجهة معينة إلا الطلق المصالح كيف اتفقت ، وهو « مال بيت المال ، فيتعين لا قامة مصلحة هذا المكلف ذلك الرجه بعينه ،

⁽۱) أى كما تقدم نظيره فى مسألة الترس ، وانكان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره

⁽٢) أى والانقل انه لايصح ، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الحاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة فى القيام بالعامة . لزم تقديم الحاصة على العامة باطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل

⁽٣) التي هي النهي عن تلقى السلع. والانفاق على تضمين الصناع، الى غيرذلك

ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصا بمثل هذه الوجوه ، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين ، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين ؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم ، وضرر على المقوم لهم .

أما مضرة القائم فن جهة لحاق المنة من القائمين إذا تعينوا في القيام بأعيان المصالح ، والمن أباها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات . وقد اعتبر الشارع هذا المعنى في مواضع كثيرة ؛ ولذلك شرطوا في صحة الهبة وانعقادها القبول ، وقالت جماعة إذا و هب المله لعادم الماء الطهارة لم يلزمه قبوله وجاز له التيم ، إلى غيرذلك . وأصله قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقا تهم بالمن والأذى) فجعل المن من جملة ما يبطل أجر الصدقة ، وما ذاك إلا لما في المن من إيذاء المتصدق عليه . وهذا المهنى موجود على الجلة في كل مافرض من هذا الباب . هذا وجه . ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرقة ، والمهمة اللاحقة ، عند القبول من المعين ؛ ولذلك لم يجز باتفاق للقاضى ولا لسائر الحكام أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجرة على فصل الخصومة ينهما ، وامتنع قبول هدايا الناس للمال ، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول الذي هو كبيرة من كبائر الذوب

وأما مضرة الدافع فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين ، وقد يتيسر له ذلك في وقت دون وقت ، أو في حال دون حال ، وبالنسبة الى شخص دون شخص ، ولاضابط في ذلك يرجع اليه . ولانها تصير بالنسبة الى المتكلف لها أُخية الجزية ، التي ليس لها أصل مشروع اذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال . هذا الى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التي طلب ذلك المكاف بإقامتها ؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة الى الميل لجهة المبالغ في القيام بالمصلحة ، فيكون ببياً في إبطال الحق و إحقاق الباطل ، وذلك ضد المصلحة . ولا جل الوجه الأول جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى : (وما أسألكم عليه من أجر) (قل ما سألتكم جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى : (وما أسألكم عليه من أجر) (قل ما سألتكم

مِن أَجْرِ فَهُو لَـكُمْ إِنْ أَجْرِى إِلَا عَلَى الله) ، (قل ما أَسَالُـكُمْ عَلَيْهُ مِن أَجْرُ وَمَا أَنَا مِن الْمَتَّكُلُهُ إِنْ أَجْرُ أَنَّا مِن الْمَتَّكُلُهُ فِي اللهُ وَلَا تَحْرُ (١) تَعَلَّلُ إِجْمَاعُ الْفَلْمُورُ اللهُ عَلَى اللهُ عَلَى اللهُ وَمَا كُلُهُ فَى عَايَةُ الظّهُورُ وَاللهُ أَعْلَى . وَهَذَا كُلَّهُ فَى عَايَةُ الظّهُورُ وَاللهُ أَعْلَمُ .

فصل

هذا كله فيما اذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره .

فان كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره فهى مسألة الترس وما أشبهها ، فيجرى فيها خلاف كما مر . ولكن قاعدة « منع التكليف عما لا يطاق » شاهدة بأنه لا يكاف بمثل هذا ، وقاعدة « تقديم المصلحة العامة على الخاصة » شاهدة بالتكليف به فيتواردان على هذا المكلف من جهتين ، ولا تتناقض فيه ، فلا جل ذلك احتمل الموضع الخلاف .

و إن فرض في هذا النوع اسقاط الحظوظ فقد يترجح حانب المصلحة العامة . و يدل عليه أمران : « أحدهما » قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها . فمثل هذا داخل شحت حكمها « والثاني » ما حاء في خصوص الإيثار في قصة (٢٠) أبي طلحة في تتريسه على رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه ، وقوله : « نَحرِي دونَ نحرِك » ووقايته على رسول الله عليه وسلم بنفسه ، وقوله : « نَحرِي دونَ نحرِك » ووقايته

⁽۱) وهوكونه ذريعة الى الميل الخ. وقد تقدم فى كلامه تعليل آخر لهذا وهو منا يلحقه من الظنون والتهم فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معا، وقد يقال الاجماع علته هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه، والأول لايقتضى هذا الاجماع. الا أن يقال ضمه اليه يقوى سند الاجماع

⁽٢) وظاهر أنها فى الموضوع، وأنها مصلحة عامة فى مقابلة مصلحته الخاصة ع وحياة أبى طلحة حياة شخص، وحياة الرسول حياة أمة

الموافقات ـ ج ۲ - م ۲۴

له حتى شَلت يده، ولم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ و إيثار (١) النبى صلى الله عليه وسلم غيره على نفسه في مبادرته القاء العدو دون الناس ، حتى يكون متقى به . فهو إيثار راجع الى تحمل أعظم المشقات عن الغير . ووجه عموم المسلحة هنا في مبادرته صلى الله عليه وسلم بنفسه ظاهر ؛ لأنه كان كالجُنة للمسلمين ، وفي قصة أبي طلحة أنه كان وقى بنفسه مَن يعم بقاؤه مصالح الدين وأهله ، وهو النبى صلى الله عليه وسلم ، وأما عدمه فتعم مفسدته الدين وأهله . والى هذا النحو مال أبو الحسن النورى حين تقدم الى السياف وقال : « أوثر أصحابي بحياة ساعة » في القصة المشهورة .

وان كانت اخروية كالعبادات اللازمة عيناً ، والنواهى اللازم اجتنابها عينا ،. فلا يخلو أن يكون دخوله فى القيام بهذه المصلحة مخلا بهذه الواجبات الدينية والنواهى الدينية قطعاً ، أولا

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها اذا كان الإخلال بها عن غير تقصير ؟ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق . ولا أظن هذا القسم واقعا ، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع . ومثل هذا التزاحم في العادات غير واقع .

وان لم يخل بها لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كالا ، فهذا من جهة المندو بات ، ولا تعارض المندو بات الواجبات ؛ كالخطرات في ذلك الشغل العام.

⁽۱) انظر ماذا يقال فى هذا؟ هل يقال إنها من الموضوع وإن مايتعلق به صلى الله عليه على مقابلة عام لا مل المدينة ؟ إذا قيل هذا فانه يتناف مع ما تقدم فى قصة أبى طلحة ، أما المؤلف فوجه القصتين باختلاف الاعتبار : فجعل إيثاره عليه السلام لا هل المدينة من الموضوع حقيقة وأنه خاص فى مقابلة عام . وجعل إيثار أبى طلحة خاصا لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله . فعليك بالنظر فى الجعم

تخطر على قلبه وتعارضه.، حتى يحكم فيها بقلبه و ينظر فيها بحكم الغلبة (١) وقد نتل عن عمر بن الخطاب رصى الله عنه نحو هذا ، منتجهيز الجيش وهو في الصلاة . ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: « إنى لأسمع بكاء الصبي » الحديث (٢) و إن لم يخل بها ولا أورثها نقصا بعد ولكن ذلك متوقع، فانه (٢) يحل محل مفاسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه ، فهل يعد ذلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين، أم لا ؟ كالعالم يعتزل الناس خوفًا من الرياء والعجب وحب الرياسة ؛ وكذلك السلطان أو الوالى العدل الذي يصلح لاقامة تلك الوظائف، والمجاهد اذا قعد عن الحهاد خوفًا من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة ، وكان ذلك النرك مؤديا إلى الاخلال يهذه المصلحة العامة ، فالقول هنا بتقديم العموم أولى ؛ لأنه لاسبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة ، فان إقامة الدين والدنيا لاتحصل إلا بذلك ، وقد فرضا هذا الخائف مطالبًا بها ، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لايدخله في تكليف مالا يطيقه أو ما يشق عليه ، والتعرض للفتن والمعاصى راجع الى اتباع هوى النفس خاصة ، لاسما في المنهيات ، لأنها مجردترك ، والترك لايزاح الافعال في تحصيله . والافعال أنما يلزمه منها الواجب، وهو يسير ، فلا ينحل عن عنقه رباط الاحتياط لنفسه، وان كان لا يقدر على القيام بذلك الا مع المصية فليس بمذر ؛ لأنه أمر قد تمين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى ؛ اذ ليس من المشقات . كما أنه إذا وجبت

⁽١) فنظره فيهاواشتغاله بها حتى يبت فيها رأيا وهو فى الصلاة لم يكن باختياره بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة . وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الاثم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام

 ⁽۲) تقدم (ج ۲ – ص ۱٤٤)
 (۳) أى فان التوقع والترقب لحصول مفاسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل: أي فالمقام في ذاته لم يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفاسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل، بل يتوقع له ذلك. وقد لايحصل التوقع ولا الحصول بالفعل ، بل يسلم منهما . أي والتوقع احتمال قوى ؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل؟ أم لا؟

عليه الصلاة أو الجهاد عينا أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وان فرض أنه يقع به ، بل يؤمر بجهاد نفسه فى الجميع

فان قيل : كيف هذا ؟ وقد علم أنه لايسلم من ذلك ، فصار كالمتسبب لنفسه في الهلكة ، فالوجه أنه لاسبيل له الى دخوله فيما فيه هلاكه

فالجواب أنه لو كان كذلك — وقد تعين عليه القيام بذلك العام — لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق. نعم قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة، فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف. وانما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة ، لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها ، فهو موضع نظر: قد يرجح جانب السلامة من العارض ، وقد يرجح جانب المصلحة العامة ، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب، و بين من له قوة في اقامة المصلحة و عناء ليس لغيره — وان كان لغيره غناء أيضا في نعتم أو يترجح الطلب . والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة ، فما رجح منها غلب ، وان استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء ، قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية

فصل

وقد تكون المفسدة بما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة ، وهو بما ينبغى أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها . واذلك مثال واقع :

حكى عياض فى المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمى بعث إلى أبى بكر ابن مجاهد والقاضى ابن الطيب، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة. فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد و بعض أصحابه: هؤلاء قوم كفرة فسقة ، لأن الديلم

كانوا روافض لا يحل لنا أن نطأ بساطهم ، ولبس غرض الملك من هذا إلا أن يقال ان مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم . ولو كان خالصا لله لنهضت . قال القاضى ابن الطيب فقلت لهم : كذا قال المحاسب وفلان ومن في عصره : « إن المأمون فاسق لا يحضر مجلسه » حتى ساق أحمد بن حنبل إلى طرسوس وجرى عليه ما عرف ، ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر ، وتبين له ماهم عليه بالمجة ، وأنت أيضا أيها الشيخ تسلك سبيلهم ، حتى يجرى على الفقهاء ما جرى على احمد ، ويقولوا مخلق القرآن ونني الرؤية . وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : « إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج » إلى آخر الحكاية . فمثل هذا إذا اتفق يلني في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفاسد ، فلا يكون لها اعتبار . وهو وع من أنواع الجزئيات التي يعود اعتبارها على الكلى بالاخلال والفساد ، وقد من بيانه في أوائل هذا الكتاب والحد لله

﴿ المسألة الثامنة ﴾

التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف فى الدخول تحتها ثلاثة أحوال: (أحدها) أن يقصد بها مافهم من مقصد الشارع فى شرعها . فهذا لاإشكال فيه ، ولكن ينبغى أن لايخليه من قصد التعبد ؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد ، إذ ليست بعقلية ، حسما تقرر فى موضعه (۱) ، وإنما هى تابعة لمقصو دالتعبد . فإذا اعتبر صار أمكن فى التحقق بالعبودية ، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف ؛ فكم تمن فهم المصلحة فلم يلوعلى غيرها فغاب عن أمر الآمر بها المحلف ؛ فكم تمن فهم المصلحة فلم يلوعلى عارها لا يهمل التعبد .

وأيضاً فإن المصالح لايقوم دليل على انحصارها فيما ظهر، إلا دليل ناص على الحصر، وما أقلَّه إذا نظر في مسلك العلة النصى (٢)! إذ يقل في كلام الشارع (١) مسألة الحسن والقبح في دتب الاصولو تقدم للمؤلف فيه كلام في جملة مواضع (٢) لانه الدليل الذي يؤخذ به في ذلك

أن يقول مثلا: «لم أشرع هذا الحُكم إلا لهذه الحِكم ». فإذا لم يثبت الحصر ، أو ثبت في موضع ما ولم يطرد ، كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ماهو مقصود أيضاً من شرع الحكم ، فنقص عن كال غيره

(والثانى) أن يقصد بها ماعسى أن يقصده الشارع ، مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه . وهذا أكل من الأول ؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد ، والقصد اليه فى التعبد ؛ فإن الذى يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا ، ثم عمل لذلك القصد ، فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة ، غافلا عن امتثال الأمر فيها ، فيشبه من عملها من غير ورود أمر (۱) ، والعامل على هذا الوجه عمله عادى فيفوت قصد التعبد ؛ وقد يستفزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق ، أوالوجاهة عنده ، أو نيل شى من الدنيا ، أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر ؛ وقد يعمل هنالك لمجرد حظه ، فلا يكمل (٢) أجره كال من يقصد التعبد

(والثالث) أن يقصد مجرد امتثال الأمر ، فَهِم قصد المصلحة أو لم يفهم . فهذا أكمل وأسلم .

أما كونه أكل فلا نه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ، ومملوكا ملبياً ، إذ لم يعتبر الا مجرد الأمر . وأيضاً فإ نه لما امتثل الا مر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بهاجملة وتفصيلا ، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض ، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل ، فصار مؤتمراً في تلبيته التي لم يقيدها ببعض المصالح دون بعض .

وأماكونه أسلم فلان العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية ، واقف على مركز الخدمة ، فإن عرض له قصد غير الله ردّه قصد التعبد ، بل لايدخل عليه

⁽١) بل بمجرد هواه . وهذا مذموم ، فيكون فعل ما يشبه المذموم

⁽۲) تقدم أن من يأخذ فى السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملا لمجرد الحظ. ولكنه لا يخلو من الا جر، لا نه لم يأخذه على أنه أمر عادى بمجرد الهوى الذى هو الحظ المذموم

في الأكثر ، إذا عمل على أنه عبد مماوك لايملك شيئا ولا يقدر على شيء ؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح ، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم ، و إن كان واسطة لنفسه أيضاً ؛ فر بما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم اذلك نفسه . وأيضاً فإن حظه هنا محوث من جهته ، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهى . والعمل على الحظوظ طريق الى دخول الدواخل ، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها . ولهذا بسط في كتاب الأحكام . وبالله التوفيق

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال . وأما ما كان من حق العبد فى نفسه فله فيه الخيرة .

أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أما غير ساقطة ، ولا ترجع لاختيار المكاف كثيرة . وأعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة وه مادرها ، كالطهارة على أنواعها ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، الذي أعلاه الجهاد (۱) ، وما يتعلق بذلك من الكفارات والماملات ، والأكل والشرب واللباس ، وغير ذلك من العبادات والعادات أني تبت فيها حق الله تعالى أو حق الفير من العباد ؛ وكذلك الجنايات كلما على هذا الوزان جميعها لايصح إسقاط حق الله فيها ألبتة . فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة الصلاة أي طهارة كانت ، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أي طهارة كانت ، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك ، و بقى مطاوباً بها أبداً حتى يتفصى عن عهدتها . أو غير ذلك ، و بقى مطاوباً بها أبداً حتى يتفصى عن عهدتها . وكذلك لو حاول استحلال مأكول حي مثلا من غير ذكاة ، أو اباحة ماحرم

⁽۱) لا نه نهى عن المنكر ، بلءن أنكر المنكرات ، وتغييرله باليد ، فان الجهاد شرع لتكون كلمة الله هى العليا ، فن وقف فى طريق ذلك حق على المسلمين حربه حتى مذعن ويترك العناد

الشارع من ذلك ، أو استحلال نكاح بغير ولى أو صداق ، أو الربا أوسائر البيوع الفاسدة ، أو إسقاط حد الزنى أو الحر أو الحرابة ، أو الأخذ بالغرم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه ، وأشباه ذلك ، لم يصح شىء منه . وهو ظاهر جداً فى مجموع الشريعة ، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد إسقاط حقه إذا أدى إلى اسقاط حق الله .

فلأجل ذلك لايعترض هذا بأن يقال مثلا: إن حق العبد ثابت له في حياته وكال جسمه وعقله و بقاء ماله في يده ، فإذا أسقط ذلك بأن سلط يدالغير عليه فإما أن يقال بجواز ذلك له أو لا ؟ فإن قلت « لا » وهو الفقه كان نقضاً لما أصّلت يه لأنه حقه . فإذا أسقطه اقتضى ماتقدم أنه مخير في اسقاطه ، والفقه يقتضى أن ليس له ذلك . وإن قلت « نعم » خالفت الشرع ؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه ، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه ، ولا مالاً من ماله ، فقد قال تعالى : (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رجيا) ثم توعد عليه . وقال : (لاتأ كلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية ! وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه ، وحرم شرب الخو بالباطل) الآية ! وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه ، وحرم شرب الخو بالباطل) الآية المولكم عن إضاعة المال ، فهذا كله دليل على أن ما هو للمال ، فهذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة

لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد ، لا من حقوق العباد . وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك. فاذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي (١) به يحصل ما طلب به من القيام بماكلف به فلا يصح للعبد اسقاطه

اللهم إلا أن يبتلي المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه ، وفات سبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه ، فهنالك يتمحض حق العبد ، إذ

⁽١) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلا

إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه ، فله الخيرة فيمن تمدى عليه ، لا نه قد صارحقا مستوفى في الغير كدين من الديون ، فان شاء استوفاه ، و إن شاء تركه . وتركه هوالا ولى ابقاء على السكنى ؛ قال الله تعالى : (وَلَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْ مَ الأَمُور) وقال : (فمن عفا وأصلح فأجر ، على الله) وذلك أن القصاص والدية إنما هى جبر لما فات المجنى عليه من مصالح نفسه أو جسده ، فان حق الله قد فات ولا حبر له . وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالا مراض إذا كان التطبب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب المال فجار على ذلك الأسلوب ، فانه إذا تعين الحق العبد فله إسقاطه ، وقد قال المال فجار على ذلك الأسلوب ، فانه إذا تعين الحق العبد فله إسقاطه ، وقد قال تعالى: (و إن كان ذو عُسرة فنظرة ألى مَيسَرة ، وأن تصد قوا خير لكم إن كنتم تعلون) بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرف فيه و إتلافه في غير مقصد شرعى يبيحه الشارع ، فلا . وكذلك سائر ما كان من هذا الباب . وأما تحريم الحلال و تحليل الحرام وما أشبهه فن حق الله تعالى ، لا نه تشريع مبتدأ ، وإنشاء الحلال و تحليل الحرام وما أشبهه فن حق الله تعالى ، لا نه تشريع مبتدأ ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكم ؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكم ؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح كفل به أو تحر م . فهو مجرد تعد يو فيا ليس لغير الله نصيب ، فلذلك لم يكن لأحد

فان قيل : فقد تقدم أيضا أن كل حق للعبد لابدفيه من تعلق حق الله به ، فلا شيء من حقوق العباد الا وفيه لله حق ، فيقتضى أن ليس للعبد اسقاطه ، فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيرا ، فقسم العبد اذاً ذاهب ، ولم يبق الا قسم واحد

فالجواب أن هذا القسم الواحد هو المنقسم ؛ لأن ماهو حق العبد أنما ثبت كونه حقًا له باثبات الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقًا لذلك بحكم الأصل . وقد

⁽١) ينظر ليطبق على ماذكره قبل؛ حتى لايعد مخالفا له

تقدم (۱) هذا المعنى مبسوطا فى هذا الكتاب . واذا كان كذلك فمن هنا ثبت العبد حق ولله حق

فأما ما هو لله صرفا (٢) فلا مقال فيه للعبد

وأما ماهو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك ، لامن جهة أنه مستقل بالاختيار. وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجلة ، ويكفيك من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشرو بات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له ، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق ، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حجر عليه ، إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات ، و إنما الشأن كله في فهم الفرق بين ما هو حق لله و حق للعباد . وقد تقدمت الاشارة اليه في آخر النوع الثالث من هذا الكتاب . والحد الله

﴿ المسألة العاشرة ﴾

التحيل بوجه سائغ مشروع في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر ، بحيث لايدقط أو لاينقلب إلا مع تلك الواسطة ، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود ، مع العلم بكونها لم تشرع له — فكأن التحيل

⁽۱) أى فى المسألة التاسعة عشرةمن النوع الرابع ، والفدل الذى بعدهافى تقسيم الافعال إلى ثلاثة أقسام . فقوله بعد (فى آخر النوع الثالث) غير ظاهر

⁽٢) أى أو كان حقه تعالى مغلبا . وقوله (وما هو للعبد) أى ما كان حقه فيه مغلبا . تحق المدبر ألا يباع مثلا ، وكالا مور المالية ، وغيرها بما ذكر في هذه المسألة قبل هذا وما ذكره هنا . فكل هذا حق العبد فيه مغلب ، فله إسقاطه . وعلى هذا يفهم قوله (تخيير العبد فيا هو حقه على الجلة) أى وإن كان فيه حق لله ولكنه غلب حق العبد ، فاجتمع كلام المؤلف أو لا وآخرا ، وقوله (في أنواع المتناولات) أى لا في جنسها . فليس له أن يمتمع عن الا كل أو الديرب أو اللباس أو المسكن وما أشبه ذلك . لا أن هذا من حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة

مشتمل على مقدمتين : «إحداها » قلب أحكام الأفعال بعضها الى بعض فى ظاهر الأمر ؟ « والأخرى » جعل الأفعال المقصود بها فى الشرع معان وسائل الىقلب تلك الاحكام — هل() يصح شرعاً القصد اليه والعمل على وفقه ؟ أم لا؟ وهو محل بجب الاعتناء به . وقبل النظر فى الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال .

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء ، إما مطلقا من غير قيد ولا ترتيب على سبب ، كا أوجب الصلاة والصيام والحمح وأشباه ذلك ، وحرم الزنى والربا والقتل وبحوها ، وأوجب أيضا أشياء مرتبة على أسباب ، وحرم أخر كذلك ؛ كا يجاب الزكاة والكفارات والوفاء بالنذور والشفعة للشريك ، وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق ، وما أشبه ذلك . فاذا تسبب المكلف في اسقاط ذلك الوجوب عن نفسه ، أو في اباحة ذلك المحرم عليه ، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر ، أو المحرم حلالا في الظاهر أيضا ،

فهذا التسبب يسمى «حيلة» و «تحيلاً » ؛ كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الحضر فإنها تجب عليه أربعا ، فأراد أن يتسبب في استقاطها كالها بشرب خمر أو دواء من تجب عليه ، أو قصر ها فأنشأ سفراً من حتى يخرج وقنها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه ، أو قصر ها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة . وكذلك من أظله شهر رمضان فسافر ليأكل ، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه بوجه من وجوه الإتلاف كى لا يجب عليه الحج ، وكما لو أراد وط ، حارية الغير ففصبها وزعم أنها ماتت فقضى عليه بقيمتها فوطئها بذلك ، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها فقضى الحاكم بذلك ثم وطئها ، فو أراد بيع عشرة دراهم نقداً بعشرين الى أجل فجعل العشرة ثمناً لثوب ثم باع النوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه النوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه النوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه النوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه النوب أم جهزاً كا شراع الرمح وحفر البئر ونحو ذلك ، وكالفرار من وجوب الزكاة

⁽١) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله (التحيل بوجه الخ)

بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه. وهكذا سائرالا مثلة في تحليل الحرام، واسقاط الواجب. ومثله جار في تحريم الحلال؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرة لتحرم عليه. أواثبات حق لايثبت ؛ كالوصية الوارث في قالب الإقرار بالدين وعلى الجلة فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً الى أحكام أخر ، بفعل صحيح الطاهر لغو في الباطن ، كانت الأحكام من خطاب التكايف ، أو من خطاب الوضع.

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الحيل فى الدين بالمنى المذكور غير مشروعة فى الجلة (١) · والدليل على ذلك مالا ينحصر من الكتاب والسنة ، لكن فى خصوصات (٢) يفهم من مجموعها منعها والنهى عنها على القطع .

﴿ فَنِ الْكَتَابِ ﴾ ماوصف الله به المنافقين في قوله تعالى : (ومِنَ الناسِ مَن يقولُ آمناً بالله وباليوم الآخِر) إلى آخر الآيات فذمهم وتوعدهم وشنع عليهم . وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلة الإسلام احرازاً لدمائهم وأموالهم ، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي . و بهذا المعنى كانوا في الدر لك الأسفل من النار . وقيل فيهم إنهم يخادعون الله والذين آمنوا . وقالوا عن أنفسهم (إنما نحن مُستهز ئون) لأنهم تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة . وقال تعالى في المراثين بأعمالهم : (كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن الله واليوم الآخر فمثله كثل صفوان عليه تراب) الآية ! وقال :

⁽١) سيأتى فى الفصل التالى للمسألة الثانية عشرة أن بعض مايصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحا مشروعا . فلذا قال (فى الجملة)

⁽٢) سيأتى له حديث (لاترتكبوا) وهو عام · فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلا مستقلا كافيا للمموم

(والذين يُنفقونَ أموالَهم رِنَاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) وقال: (يُراؤُن الناس ولا يَذْ كرون الله إلا قليلا) فذم وتوعد (١٠)؛ لأنه إظهار الطاعة القصد دنيوى (٢) يتوصل بها إليه ، وقال تعالى فى أصحاب الجنة : (إِنّا بَلوْناهم كا بلَونا أصحاب الجنة - الآية! الى قوله : فأصبَحَتُ كالصَّريم) لمّا احتالوا على المساك حق المساكين بأن قصدُوا الصَّرام فى غير وقت إنيانهم (٣) ، عذبهم الله تعالى بإ هلاك مالهم ، وقال : (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السَّبت) الآية وأشباهها ؛ لأنهم احتالوا للاصطياد فى السبت بصورة (١) الاصطياد فى غيره ، وقال تعالى : (و إذا طَلَقتم النساء فَبلَنْنُ أَجَلَهُنَّ فأمسكوهن يعروف أوسَر حوهن وقل ناه ولا تُمسكوهن يعروف أوسَر حوهن بعمروف ، ولا تُمسكوهن مَّ مرامًا الله على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارتها ، بأن بطلقها ، ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يرتبعها ، ثم يرتبعها

⁽١) التوعد فى الآية الثانية اما بناء على عطف (والذين) على لفظ والكافرين) قبله ، أو على أنه مبتدأ وقوله بعد (فساء قرينا) توعد بأن الشيطان يكون قرينه فى النار فتلاعنان

⁽۲) فى أيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان ففيها قلب الاحكام من عدم عصمة دمائهم وأموالهم إلى عصمتها ، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختيارا لما قصدوا اليهمن الاحراز المذكور.أما فى آيات لريا فتوجد مقدمة جعل الافعال المقصود بها فى الشرع معنى وسيلة لغيره ولكن ما هو الحكم الذى أسقطوه أو قلبوه ؟ تأمل

⁽٣) كا نه كان فى شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حقه ، فاحتالوا بهذه الحملة لسقوط حق المساكين

⁽٤) بأن حفروا حياضا وأشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج، فلا تقدر على الخروج لبعد العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الا حدوكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت فنى الحقيقة اصطيادها يوم السبت، في صورة أنه في يوم الا حد . وكان ذلك في زمن داود عليه السلام

وهكذا لايرتجمها لغرض له فيهاسوى الإضرار بها، وقدجاء في قوله تعالى : (وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُ بِرَدّهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا _ الى قوله : الطّلاق مَرتان) ان الطلاق كان في أول الاسلام الى غير عدد ، فكان الرجل يرتجع المرأة قبل أن تنقضى عدتها ، ثم يطلقها ، ثم يرتجعها كذلك قصداً فنزلت : (الطلاق مراتان) . ونزل مع ذلك : (ولا يحل لكم أن تأخذوا بما آتيتموهن شيئاً) الآية ! فيمن كان يصار المرأة حتى تفتدى منه ، وهذه كلها حيل على بلوغ غرض (١) لم يشرع ذلك الحكم لأجله ، وقال تعالى : (مِن بَعْد وصية يُوصى بها أو دَيْن ، غير مُضار) يعنى بالورثة ، بأن يوصى بأكثر من الثلث أو يوصى لوارث احتيالاً على حرمان بعض الورثة ، وقال تعالى (ولا تأكثر من الثلث أو يوصى لوارث احتيالاً على حرمان بعض الورثة ، وقال تعالى (ولا تأكثرها إسرافاً وبداراً (١) أن يكبر وا) وقوله نعالى (ولا تعضاوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) الآية ! إلى غير ذلك من الآيات في هذا المفنى

﴿ ومن الأحاديث ﴾ : قوله عليه الصلاة والسلام : « لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُتفرِق ولا يفرَق بِن مُجْتمع خَشْية الصَّدقة (٢) » فهذا نهى عن الاحتيال لا سقاط الواجب أو تقليله ، وقال (١) : « لاتر تكبوا ما ارتكبت اليهودُ والنسارى يستَحلُّون تَحارِمَ اللهِ بأذنَى الحيل » وقال (٥) : « مَنْ أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن (٢) أن تُسْبق فهو قِمَارٌ » وقال (٧) : « قاتل اللهُ اليهودَ حُرِّمَتْ عليهم الشَّحومُ فَجمَاهِها (٨)

- (١) أى من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ
 - (۲) أى بناء على أنهما مفعولان لا جله المساطة
 - (٣) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)
 - (٤) ينظر تخريجه
 - (٥) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)
- (٦) أى فَهُو عَالَم بأن الرهان على مسابقة ومع ذلك يدخل فى صورة أن الاً مر يحتملكما هو الشأن فى عمل المسابقة
 - (٧) تقدم (ج ١ ص ٢٨٩)
- (A) أذابوها فصارت في صورة غير صورة الشحم، ولم يأكلوها هي بل أخذوا أثمانها فانتفعوا بها

و باعوها وأ كلوا أثمانها (١)» ، وقال: « لَيشر بَنَّ ناس مِن أُمِّي الحررَ يُسمُّونها بغير اسمها ، يُعْزُ فُ على رُوُّسهم بالمَعازِف والمُعَنِّياتِ ، يَحْسَفُ (٢) الله بهم الأرض وَيَجعلُ مَهُم القِرَدَة والخنازير » ويروى موقوفا على ابن عباس ومرفوعا : « يأتى على الناس زمانُ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياء بخمسةِ أشياء : يستَحِلون الحرر بأسماء يُسمُّونها بها ، والسُّحت َ بالهدية ، والقتل َ بالرهبة ، والزبي بالنكاح ، والربا بالبيع (٣) » ، وقال : « إذا ضنَّ الناسُ بالدينارِ والدّرهم (١)، وتبايَعوا بالعينة ، واتَّبعوا أذنابَ البقر ، وتركوا الجهادَ في سبيل الله ، أنزلَ اللهُ بهم بلاء فلا يرفعُه حَى يُرَ اجعوا دينَهِم (٥) » ، وقال : « لَعَنَ اللهُ الْحَالِلَ وَالْحَلَّلَ لَهُ (١) ، وقال : « لعنَ اللهُ الرَّاشِيَ والمُرْ تشي (٢) » ونهي عن هدية المديان فقال : « إِذَا أَقْرَضَ

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير والبيهة وإسناده حسن

(٢) انظره مع ما تقرر من أمن أمته صلى الله عليه وسلم من المسخ والخسف ويكفى أنه مو قوف ، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستثناس وضمه إلى القوىفيقوى . وقد ورد في المصابيح عن أنس في شأنالبصرة (أنه يكون بهاخسف وقذف ورجم ومسخ إلى قردة وخنازير . وقد أوصاه صلى الله عليه وسلم أن يكون بضواحيها لا في داخلها وأسواقها) فعايك باستكمال المقام . ومعروف أنهم يقولون ان الامن فما عدا ما بين يدى الساعة، فالتوفيق ميسور

(٣) تقدم (ج ١ – ص ٢٩٠)

(٤) أى بخلوا بانفاقهما في سبيل الله وتوله (وتبايعوا بالعينة) فسرت بأن تُبيع الشيء بثمن لا ُجل ثم تشتريه نقدا بثمن أقل ، فا ٓ لت المسألة الى نقد عاجل قليل في نقد آجل كثير . وهو الربا بعينه ، وذلك هو الواقع في تصة زيد بن أرقم

(٥) رواه احمد مهذا اللفظ

(٦) (تقدم ج١ - ص ٢٧٦)

(٧) رواه في الجامع الصغير بروايتين الاولى (لعن الله الراشي والمرتشى في الحسكم) عن احمد والترمذي والحاكم عن أبي هريرة قال شارحه العزيزي قال أحد كم قرضاً فأهدى اليه أو حملَه على الدابة ، فلا يَرْ كَبْهَا ولا يقبلها إلا أن يكون جرى بينة و بينة قبل ذلك (١) ، وقال : « القاتل لا يَرِ ث (٢) ، وجعل هدايا الأمراء غلولا ، وبهى (٣) عن البيع والسلف ، (١) وقالت عائشة (٥): أبلغنى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتُب والأحاديث في هذا المعنى كثيرة كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابس

الشيخ: حديث صحيح _ وقال المناوى فى شرحه للجامع الصغير: ورواه الطبرانى قى الكبير عن أم سلمة قال قال الهيثمى ورجاله ثقات وقال المنذرى اسناده حسن. قال الترمذى: وفى الباب عن ابن عمر وعائشة. قال ابن حجر: وعبد الرحمن بن عوف وثوبان اه

أقول وهذه الرواية رواها صاحب التيسير وقال اخرجه أبو داود عن ابن عمرو والترمذي عنه وعن أبي هريرة . قال مصححه قال في المنتقي في حديث ابن عمرو أخرجه الخسة الا النسائي اه وقال الترمذي حسن صحيح

والراواية الثانية (لعن الله الراشي والمرتشي والرائش الذي يمشي بينهما) رواه احمد عن ثوبان قال المناوي وكذا الطبراني والبزار عن ثوبان قال المنذري: فيه أبو الخطاب لايعرف . والهيشمي: فيه ابو الخطاب مجهول اه وبه يعرف أن جزم السخاوي بصحة سنده مجازفة اه

(۱) رواه فی الجامع الصغیر بافظ (إذا أقرض أحدكم أخاه قرضا فاهدی الیه طبقاً فلا یقبله ، أو حمله علی دابته فلا یركها إلا أن یكون جری بینه و بینه قبل ذلك) عن سعید بن منصور فی سنه و ابن ماجه و البیهتی عن أنس قال العزیزی و هو حدیث صحیح (۲) تقدم (ج ۲ – ص ۲۰۰)

(٣) لا نه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل إذ أن اقتران البيع بالسلف بجعل الثمن أقل من ثمن المثل ، في مقابلة القرض الذي لا يكون إلا لله

⁽٤) تقدم (ج ، -- ص ۲۷٦)

⁽٥) تقدم (ج١ ص ٢٩٦)

﴿ المسألة الثانية عشرة (١) ﴾

لما نبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنه مقصود الشارع فيها كا تبين. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقاً والمصاحة مخالفة فالغمل غير صحيح وغير مشروع: لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإيما قصد بها أمور أخرهي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرها من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله ، والرجوع إليه ، وإفراده بالتعظم والاجلال ، ومطابقة القاب للجوارح في الطاعة والانقياد ؛ فاذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو فقع ، كالناطق بالشهادتين قاصداً لا حراز دمه وماله لالغير ذلك، أو المصلى رئاء الناس ليحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا ، فهذا العمل ليس من المشروع في شيء ؛ لأن المعاجة التي شرع لأجلها لم تحصل ، بل القصود به ضد تلك الماحاجة .

وعلى هذا نقول فى الزكاة مثلا: إن المقسود بمشروعيتها رفع رذيلة النح ومساحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المراخة للتلف؛ فمن وهب فى آخر الحول ماله هروا (٢) من وجوب الزكاة عليه، ثم إذا كان فى حول آخر أو قبل ذلك استوهبه ، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له ، ورفع لمصلحة إدفاق المساكين ، فهلوم أن صورة هذه الهبة ليست هى الهبة التى ندب الشرع المها : لأن الهبة إرفاق وإحسان للهوهوب له ، وتوسيع عليه غنياً كان أو نقيراً ،

(١) تفصيل واف لما أجمل في المسألة قبلها

(٢) سأتى له بلفظ (هربا) و هو الصحيح لغة

الموافقات ــ ج ۲ - م ۲۰

وجلب لمودته وموآ لفته ، وهذه الهبة على الضد من ذلك . ولو كانت على المسروع من التمليك الحقيق لحكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة ، ورفعاً لرذيلة. الشيح ، فلم يكن هرو با عن أداء الزكاة . فتأمل (١) كيف كان القصد المشروع في العمل لايهدم قصداً شرعيا ، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي !

ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هو باً من أن لايقيا حدود الله في زوجيتهما هو فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها ، خوفا من الوقوع في المحظور . فهذه بذلت مالها طلبا لصلاح الحال بينها و بين زوجها ، وهوالتسر يم باحسان ، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة ، لافساد فيه حالا ولا مآلا ؛ فاذا أضر بها لتفتدي منه فقد عمل هو بغير المشروع حين أضر بها لغير موجب ، مع القدرة (٢) على الوصول الى الفراق من غير إضرار ، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحا بإحسان ، ولا خوفاً من أن لا يقيا حدود الله ؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزا لها من جهة الاضطرار والخروج من الاضرار ، وصارغير جائز له إذ وضع على غير المشروع .

وكذلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجلة ، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص . أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحلكم في خاصته . وأما السكلية فهى أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها ، حتى يرتاض بلجام الشرع . وقد مر بيان هذا فيما تقدم . فاذا صار المسكلف في كل مسألة عنت له يتبع رُخُص (٢) المذاهب ، وكل قول وافق فيها المسكلف في كل مسألة عنت له يتبع رُخُص (١) المذاهب ، وكل قول وافق فيها (١) فالهبة المشروعة لاتنافي قصد الشار عمن الزكاة ، وهورفع الشح ، والارفاق

^(؛) قالهبه المشروعة لاتنافىقصد الشارع من الزكاة ، وهورفع الشيح ، والارفاق بالناس . والاحسان اليهم . أما الهبة الصورية كالصورة التىفرضها فانها تنافى قصد الشارع فى رفع الشح عن النفوس والاحسان الى عباده

⁽٢) لأن ذلك في يده دائما

 ⁽٣) فى موضوعنا هى الحيل فى تلك المذاهب

هواه ، فقد خلع ربقةالتقوى ، وتمادى فى متابعة الهوى ، ونقض ماأبرمه الشارع (١٠) وأخر ما قدمه . وأمثال ذلك كثيرة .

فصل

فإذا ثبت لهذا فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهى عنها ماهدمأصلاشرعيا وناقض مصلحة شرعية . فان فرضنا أن الحيلة لاتهدم أصلا شرعيا ، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها ، فغير داخلة في النهى ولا هي باطلة . ومرجم الأدر فيها الى أنها على ثلاثة أقسام .

« أحدها ، لاخلاف في بطلانه ، كحيل المنافقين والمرائين ·

« والثانى » لاخلاف فى جوازه ؛ كالنطق بكامة الكفر إ كراها عليها ، فإن نسبة التحيل بها فى إحراز الدم بالقصد الأول ، ن غير اعتقاد لمقتضاها ، كنسبة (٢) التحيل بكلمة الاسلام فى احراز الدم بالقصد الأول كذلك ؛ إلا أنهذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيو ية لامفسدة فيها باطلاق ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، بخلاف الأول فانه غير مأذون فيه ، لكونه مفسدة أخروية (٣) بإطلاق . والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة فى الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق ؛ إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة . فعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا . ومن هنا جاء فى دم النفاق وأهله ما جاء ، وهكذا سائر ما يجرى مجراه ، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع .

⁽۱) أى ولم يكن داخلا مع سائر المـكانهين تحت القانون العام المعين في هذا التكلف

⁽٢) أى فى أن كلا منهما لطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلا الى غرض دينوى (٢) لما تقدم انه استهزا. و مخادعة لله ولرسوله ، لادنيوية ؛ لان فى ذلك مصلحة المنافق الدنيوية من إحراز دمه وماله . لكنها اذا عارضت المصلحة الا خروية أهملت وكانت باطلة

« وأما الثالث » فهو محل الإشكال والغموض ، وفيه اضطر بت أنظار النظار ، من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعى لحاقه بالقسم الأول أو الثانى، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له ، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التى وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه . فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه ، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف المصلحة فالتحيل جائز ، أو مخالف فالتحيل ممنوع . ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقرر بأنه خالف في ذلك قصد الشارع ، بل إما أجازه بناء على تحرى قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذي علم قصد الشارع اليه ؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علما أو ظناً لا تصدر من عوام المسلمين ، فضلاعن أئمة الهدى وعلماء الشارع صراحاً علما أو ظناً لا تصدر من عوام المسلمين ، فضلاعن أثمة الهدى وعلماء الدين ، نفعنا الله بهم ، كما أن المانع إما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولما وطا وضع في الأحكام من المصالح . ولا بد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثاة لتظهر ولما و بالله التوفيق .

(فن ذلك) نكاح المحلّل فانه تحيل إلى رجوع الزوجة الى مطلقها الأول ، بحيلة توافق فى الظاهر قول الله تبارك وتعالى : (فإن طلقها فلا تحلِلُ له مِن بعد حى تنكِح روع عير م) فقد نكحت المرأة هذا المحلل ، فكان رجوعها الى الأول بعد تطليق الثانى موافقا . ونصوص الشارع مفهمة القاصده ، بل هى أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ، حتى تذوق محسيلته ويذوق محسيلته ويذوق محسيلتك (١) ، ظاهر أن المقصود فى النكاح الثانى ذوق العسيلة، وقد حصل فى المحلل . ولو كان قصد التحليل معتبراً فى فساد دندا النكاح لبينه عليه الصلاة والسلام ، ولان كونه حيلة لا يمنعه ، و إلا لزم دلك فى كل حيلة ؛ عليه الصلاة والسلام ، ولان كونه حيلة لا يمنعه ، و إلا لزم دلك فى كل حيلة ؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه ، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق . فاذا ثبت هذا وكان موافقا للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع .

 ⁽۱) رواه فیمنتق الا خبار عن الجماعة (ج۷)

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة ، فصلحة هذا النكاح ظاهرة ؛ لأنه قد قصد فيه الاصلاح بين الزوجين ، إذ كان تسبباً فى التا لف بيه ما على وجه صحيح ؛ ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد الى البقاء المؤبد ، لأن هذا هو النضييق الذى تأباه الشريعة ، ولأجله شرع الطلاق ، وهو كذكاح النصارى ؛ وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين ، من غير قصد الى الرغبة فى بقاء عدمة المنكوحة ، وأجازوا ذكاح المسافر فى بلدة لاقصد له إلا قضاء الوطر زمان الاقامة بها، الى غير ذلك .

وأيضا لايلزم إذا شرعت القاعدة السكلية لمصلحة أن توجد المصلحة في كل فرد من أفرادها عيناً ، حسم تقدم ؛ كما في نكاح حل اليمين ، والقائل : إن تزوجتُ فلانة فهي طالق ، على رأى مالك فيهما وفي نكاح السافر وغير ذلك .

هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا . وأما تقرير الدليل على المنعفأظهر ، فلانطول بذكره . وأقرب تقرير فيهما ذكره عبد الوهاب في شرح الرسالة ، فاليك النظر فيه .

(ومن ذلك) مسائل بيوع الآجال؛ فان فيها التحيل الى بيع درهم نقداً بدرهمين الى أجل، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود فى نفسه؛ و إن كان الأول ذريعة فالثانى غير مانع، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودر، المفاسد على وجوه مخصوصة، فتحري المكف تلك الوجوه غير قادح، و الا كان قادحا فى جميع الوجوه المشروعة. و اذا فرض أن العقد الأول ليس بقصود العاقد و انما مقصوده الثانى، فالأول اذاً منزل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعا من حيث هى وسائل ، وهذا منها ، فان جازت الوسائل من والوسائل مقصودة شرعا من حيث هى وسائل ، وهذا منها ، فان جازت الوسائل على والوسائل مقمودة شرعا من حيث هى وسائل ، وهذا منها ، فان خانت الوسائل على الإطلاق ، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل ، فكذلك هنا لا يمنع الإبلا بدليل .

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتما وصحة قصد الشارع اليه ، في

قوله عليه الصلاة والسلام (١): « بِع الجع بالدراهم ، ثم ابتَع بالدراهم جَنيباً (٢) ، فالقصد يبيع الجع بالدراهم ، التوسل الى حصول الجنيب بالجع ، لكن على وجه مباح . ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين ، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام .

وقول القائل (٣) إن هذا مبنى على قاعدة القول بالذرائع غير مفيدهنا ؛ فان الذرائع على ثلاثة أقسام: « منها » مايسك باتفاق ؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى ، وكسب أبوى الرجل إذا كان مؤديا إلى سب أبوى الساب ، فإنه عاد فى الحديث سبا من الساب لأبوى نفسه ، وحفر الآبار فى طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها ، و إلقاء السم فى الأطعمة والأشر بة التى يعلم تناول المسلمين لها . « ومنها » مالا يُسد باتفاق ؛ كما إذا أحب الانسان أن يشترى بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه ، في تحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مفصوده ، بل كسائر التجارات ، فإن مقصودها الذى أبيحت له إنما يرجع إلى التحيل فى بذل دراهم فى السلعة ليأخذ أكثر منها . « ومنها » ماهو مختلف فيه . ومسألتنا من هذا القسم فلم نخرج عن حكمه بعد ، والمنازعة باقية فيه .

وهذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة . وأدلة الجهة الأخرى مقررة واصحة شهيرة فطالعها في مواضعها (١٠) . وإما قصد هنا هذا التقرير الغريب (٥) ، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله ، إذ كتب

- (۱) رواه في منتقى الأخبار عن البخاري. قال شارحه الشوكاني: و أخرجه أيضا مسلم
- (٢) الجمع الخلط من التمر. والجنيب نوع جيد من التمر ـ والحديث مشهور
 ف باب الربا في البخاري و مسلم و الموطأ و غيرها
 - (٣) أي المانع
 - (٤) في كتاب أعلام الموقعين بسط عظيم في هذا الموضع
 - (٥) لعل الا صل: (للغريب) يعني في مقابلة الشهير الذي للمانعين

الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب ، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب ، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً و إنكاراً لمذهب غير مذهبه ، من غير اطلاع على مأخذه ، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة ، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين ، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه . وقد وجد هذا كثيراً . ولنكتف بهذين المثالين ، فهما من أشهر المسائل في باب الحيل ، ويقاس على النظر فيهما النظر فما سواها

فصل

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً . وقد مر منها فيا تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير ، وسيأتى منه مسائل أخر تفريعاً أيضا . ولكن لابد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان ، وتعرّف بتمام المقصود فيه بحول الله

فإن القائل أن يقول: إن ماتقدم من المسائل فى هذا الكتاب مبنى على المعرفة بمقصود الشارع؛ فهاذا يعرف ماهو مقصود له مما ليس بمقصود له ؟ والجواب أن النظر همهنا ينقسم بحسب التقسيم العقلى ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عناحتى يأتينا مايمرفنا به ، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامى ، مجرداً (١) عن تتبع المعانى التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوى ، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال ، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ، وإن وقعت

⁽۱) فالمعانى والحسكم والأسرار والمصالح التى تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة مالم تدل عليها الألفاظ به ضعها اللغوى لايعول عليها فى هذا النظر ، ولا تعتبر من مقاصد الشارع

في بعض (١) فوجهها غير معروف لنا على المَّام ، أو غير معروف ألبتة ؛ ويبالَغ في هذا حتى يمُنع القول بالقياس ، ويؤكده ماجاء في ذم الرأى والقياس . وحاصل هذا الوجه الحل على الظاهر مطلقا ، وهو رأى « الظاهرية » الذين يحصر ون مظان. العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص. ولعله يشار اليه في كتاب القياس ان شاء الله ، فإن القول به بإطلاق أخذ في طرف تشهد الشريعة بأنه ليس على اطلاقه كا قالها

(والثاني) في الطرف الآخر من هذا ، إلا أنه ضر بان : « الأول » دعوى. أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم مها ، و إنما القصود أمر آخر وراءه.و يطرد هذا في جميعالشريعة ، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن. يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع. وهذا رأى كل قاصد لإبطال الشريعة ، وهم • أاباطنية ، فأنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص. والظواهر الشرعية لكي يفتقر اليه على زعمهم . ومآل هذا الرأى الى الكفر والعياد بالله . والأولى أن لا يلتفت الى قول هؤلاء ، فلنمزل عنه الى قسم آخر يقرب من موازنة الأول ، وهو « الصرب الثاني » بأن يقال : إن مقصود الشارع الالنفات الى معانى الألفاظ (٢) ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الاطلاق ، فان خالف النص المعنى النظرى اطّر-وقدم المعنى النظري . وهو إمايناء (١) أي فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولامعروف سرها. فالنسل مثلا في النكاح ماوجه كونه مقصودا للشارع؟ وهكذا .وقوله (ويبالغ في ذلك حتى يمنع. القول بالقياس) منع القول بالقياس مبنى على هذا بناء ظاهرًا، سوا. أجرى علَى عدم مراعاة المصالح رأسا أو على أنها ان وقعت في البعض فسر ها غير معروف . لا أنه لايتأتى القياس على كلا القولين فقوله (ويبالغ) أي يؤكد صحة ما يقول فيلزم عليه عدم القول بالقياس. ويلتزم هذا اللازم

(٢) لعل الأصل (الى المعانى النظرية) ليتسق الكلام مع مايليه ، وليكون هذا مقابلًا النظ الا ول. أما على هذه النسخة فانه لا يوافق ما بعدد ، ولا يكون مقاملاللا ُول على وجوب مراعاة المصالح على الاطلاق، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكم ع المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعانى النظرية . وهورأى المتعمةين في القياس، المقدمين له على النصوص. وهذا في طرف آخر من القسم الأول.

(والثالث) أن يقال باعتبار الأمرين جميما ، على وجه لا يخل فيه المعي بالنص ، ولا بالعكس ؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولاتناقض. وهو الذي أمَّه أكثر والعلماء الراسخين ، و فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع . فنقول — وبالله التوفيق — إنه يعرف من جهات :

﴿ إحداها ﴾ مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي ؛ فان الأمرمعاوم أله إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل ' فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود الشارع. وكذلك النهى معلوم أنه مقتض لنني الفعل أو الكف عنه 6 فمدم وقوعه مقصود له ، و إيقاعه مخالف لمقدوده ، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقسوده . فهذا وجه ظاهر عام ، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهى من غير نظر إلى علة ، ولمن اعتبر العلل والمسالح وهو الأصل الشرعي

و إنما قيد بالابتدائي تحرزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره ؛ كقوله تمالى : (فَاسْعُواْ إِلَى ذَكْرِ اللهُ وَذَرُوا البيع) ، فان النهى عن البيع ليس نهيا مبتدأ ، بل هو تأكيد للأمر بالسعى ، فهو من النهى المقصود بالقصد الثاني ، فالبير ليس منهيا عنه بالقصد الأول ، كما نهي عن الربي والزبي مثلا ، بل لأحل تسطيل السعى عند الاشتغال به . وما شأنه هذا ففي فهم فصد الشارع من مجرده نظر واختلاف ، منشؤه (١) من أصل المسألة المترجمة « بالصلاة في الدار المغصوبة» وإنما قيد بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهي الضمي الذي ليس مصرح

(١) فأصل البيع مباح ، ولكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان ، وهو أنه يكمون معطلاً عن السعى الى الجمعة الذي هو واجب. وهو وصف منفك فيأتي فيه الخلاف به ، كالنهى عن أضداد المأمور به الذى تصمنه الأمر ، والأمر الذى تضمنه النهى عن الشيء ، فإن النهى والأمر ههنا إن قبل بهما فهما بالقصد الثانى لا بالقصد الأول ؛ إذ مجراها عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهى المصرح به . فأما إن قبل بالنفى (۱) فالأمر أوضح فى عدم القصد ، وكذلك الأمر بما لايتم المأمور الا به ، المذكور فى مسألة « مالايتم الواجب الا به » فدلالة الأمر والنهى فى هذا على مقصود الشارع متنازع فيه ، فليس داخلا فيا نحن فيه . ولذلك قيد الأمر والنهى بالتصريحى

والثانية اعتبار علل الأمر والنهى ، ولماذا أمر بهذا الفعل ؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر ؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا . فان كانت معلومة اتبعت ، فبث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهى من القصد أو عدمه ، كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه ، والحدودلصلحة الازدجار . وتعرف العالمة هنا بمسالكها المعلومة فى أصول الذق ، فاذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه ، ومن التسبب أو عدمه (٢) . وان كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا ، إلاأن التوقف هنا وجهان من النظر:

« أحدها» أن لانتعدى المنصوص عليه فى ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ؛ لأن التعدى مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل ، وضلال على غير سبيل. ولا يصح الحكم على زيد عا وضع حكما على عمرو ونحن لانعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أولا ، لا نا اذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكما عليه ، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع ، فالتوقف هنا لعدم الدليل

- (۱) كما هورأىالاماموالغرالى وهوالمختار ،يقولونليسالاً مربالشيء هو النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا ، والاً ول رأى القاضي ومن تابعه
- (٢) أى فى الأحكام الوضعية . وما قبله فى الاحكام التكليفية ،كما يرشد اليه تمثيله للقسمين ، وما يأتى بعد أيصا

« والثانى »أن الأصل فى الأحكام الموضوعة شرعا أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدى ؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدى دليل على عدم التعدى ، اذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ، ووضع لا ، سلكا ومسالك العلة معروفة ، وقد خُبر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لحا ، ساك من المسالك ، فصح أن التعدى لغير المنصوص عليه غير مقدود الشارع

فهذان مسلسكان كلاها متجه في الموضع ، الا أن «الأول » يقتنى الرتف من غير جزم بأن التعدى المفروض غير مراد ، ويقتضى هذا إمكان أبد مراد ، فيبقى الناظر باحثا حتى يجد مخلصا ، أذ يمكن أن يكون مقصود الشارع ، ويمكن أن لا يكون مقصود الشارع ، والثانى » يقتضى جزم القضية بأنه غير مراد ، فينبنى عليه نفى التعدى من غير توقف ، و يحكم به علما أو ظنا بأنه غير مقصود له ؛ إذ لو كان مقدود النصب عليه دليلا ، ولما لم نجد ذلك دل على أنه غير مقدود ، فإن أنى ما يوضح خلاف المعتقد رجع اليه ، كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ثم يطلع بعد على دليل ينسخ حزمه الى خلافه

فإن قيل : فهما مسلكان متعارضان ؛ لأن أحدهما يقتضى التوقف ، والآخر الايقتضيد . وهما في النظر سواء (١) ، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما ، فلا يبقى إلا التوقف وحده ، فكيف يتحيان معاً ؛

فالجواب أنها ، قد يتعارضان » عند المجتهد في بعض المسائل فيجب التوقف؛ لأنهما كداياين لم يترجح أحدها على الآخر ، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين . « وقد لا يتعارضان » محسب مجتهدين أو مجتهد واحد فى وقتبن أو مسألتين - فيقوى عنده مساك التوقف فى مسألة ، ومسلك النفى فى

⁽۱) أى وحيند فلا يبنى عليهما حكم. ولا يكون لها ثمرة: لا نها متعارضان على التساوى : فلا تتأتى الانتفاع بهما والعمل مقتضاهما ؟

مسألة أخرى ، فلا تعارض على الإطلاق

وأيضاً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات ، وأنه غلب في الباين العبادات جهة الانتفات إلى المعانى ، والعكس في الباين قليل . ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الا بجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حي اشترط الماء المطلق ، وفي رفع الأحداث النية و إن حصات النظافة دون ذلك ؛ وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما ، ومنع من بخراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضى الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثله . وغلب في باب العادات المعنى ، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه إنه تسعة أعشار العلم ، إلى مايتبع ذلك . وقد مر (١) الكلام في هذا والدليل عليه . و إذا ثبت هذا فسلك النفي متمكن في العبادات ، ومسلك التوقف متمكن في العادات ، ومسلك التوقف متمكن

وقد يمكن أن تراعى المعانى فى باب العبادات ، وقد ظهر منه شى، فيجرى الباقى عليه ، وهى طريقة « الحنفية » ؛ والتعبدات فى باب العادات ، وقد ظهر منه شى، فيجرى الباقى عليه ، وهى طريقة « الظاهرية » ولكن العمدة ماتقدم . وقاعدة النفى الأصلى والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة

﴿ والجهة الثالثة ﴾ أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصداً صاية ومقاصد تابعة

مثال ذلك النكاح ؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ، ويليه طاب السكن ، والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ، من الاستمتاع بالحلال ، والنظر إلى ماخلق الله من المحاسن في النساء ، والتحمل بمال المرأة ، أو

(١) فى المسألة الثامنة عشرة (الأصل فى العبادات التعبد، وفى العادات الالتفات الى المعانى)

قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته ، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بجزيد النعم من الله على العبد ، وما أشبه ذلك . فجميع هذا مقصود الشارع من شرع النكاح ؛ فنه منصوص عليه أو مشار اليه ، ومنه ماعلم بدليل آخر ومسلك استقرى، من ذلك المنصوص . وذلك أن مانص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلى ، ومقو لحكمته ، ومستدع لطلبه و إدامته ، ومستجلب لتوالى التراحم والتواصل والتعاطف ، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلى من التناسل . فاستدللنا بذلك (١) على أن كل مالم ينص عليه بما شأنهذلك مقصود للشارع أيضا ؛ كا روى من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت على بن أبي طالب ، طلبا لشرف النسب ، ومواصلة أرفع البيوتات ، وما أشبه ذلك. فلا شكأن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ ، وأن قصد التسبب له حسن

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لقاصد الشارع بإطلاق ، من حيث كان مآ لها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة ؛ كا إذا نكحها ليحلّها لمن طلقها ثلاثًا ، فإ نه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة الى انقطاع الحياة من غير شرط ؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق ، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل . وهو أشد في ظهور محافظة الشارع (٢) على دوام المواصلة ، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك

- (١) وهو مسلك المناسبة التي تتلقاها العقول السليمة بالتسليم. ويبقى النظر في عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التي قال فيها (وتعرف المناسبة هنا عسالك العلة المعلومة) ومعلوم أن منها المناسبة. فاذا كان هذا من المناسبة كما قلنا احتيج الى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة
- ر ٢) لعل الا صل (في مضادة قصد الشارع) أي أن نكاح المتعة الذي تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ماذكر من التحليل وغيره في مضادة المواصلة التي عافظ عليها الشارع؛ لا ن التحليل لم يدخلا فيه على مدة ،وقد لايفارقها. نعم ان

وهكذا العبادات؛ فإن المقصد الأصلى فيها التوجه الى الواحد المعبود و إفراده بالقصد اليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سراً وجهراً، مخلاف ما إذا كان القصد الى التابع لا يقتضى دوام المتبوع ولا تأكيده؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم، كفعل المنافقين والمرائين، فإن القصد الى هذه الأسور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام، بل هو مقو للترك ومكسل عن الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الاريم يترصد به مطاوبة، فإن بعد عليه الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الاريم يترصد به مطاوبة، فإن بعد عليه الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الاريم يترصد به مطاوبة ، فإن بعد عليه الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الاريم يترصد به مطاوبة) الآية!

فمثل هذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله ، و إن كان مقتضاه حاصلا بالتبعية (١) من غير قصد ؛ فإن الناكح على المقصد المؤكّد لبقاء النكاح قد يحصل له الفراق فيستوى مع الناكح للمتعة والتحليل . والمتعبد لله على القصد المؤكّد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم ، فيستوى مع المتعبد للرياء والسمعة . ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكّد حَر بالانقطاع ، وقاصد التابع غير المؤكّد حر بالانقطاع

فان قبل: هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضى المخالفة عينا؟ أم يكتنى فيها بكونها لا تقتضى الموافقة؟ وبيان ذلك أن نكاح المتعة يقتضى المقاطعة عينا فلا يصح ؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية. ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لا خذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذلك — مما لا يقتضى مواصلة ولكنه مع ذلك لا يقتضى عين المقاطعة — مخالف وقصد الشارع في شرع الذكاح، ولكنه لا يقتضى عين المقاطعة — مخالف وقصد الشارع في شرع الذكاح، ولكنه لا يقتضى عين المقاطعة بالمنافقة بها وما أشبه فلك بالمنافقة بال

المعنيين متلازمان. فمتى كان نـكاح المتعة أشد مضاءة لقصد الشارع لورود النهى عنه كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة

(١) أى قد يحصل بالتبعية

المخالفة عينا ؛ إذ لا يلزم من قصد .مضارة الزوجة وقوعها ، ولامن وقوع المضارة وقوع المضارة وقوع المضارة وقوع الطلاق ضر بة لازب ، لجواز الصلح ، أو الحسكم على الزوج ، أو زوال ذلك الخاطر السببي . و إن كان القصد الأول مقتضيا فليس اقتضاؤه عينيا

فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لاشك في امتناعها و بطلان مقتضاها مطلقا، في العبادات والعادلت معا، فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد و إن أمكن كونه مشروعا في نفس الأمر ؛ وكذلك لا يصح له أن يروج بذلك القصد . وأما مالا يقتضى المخالفة عينا كالنكاح بقصد المضارة ، وكنكاح التحليل عند من يصححه ، فإن هنا وجهين من النظر ؛ فإن القصد و إن كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة . فمن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع . ومن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع . ومن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع . ومن قرحح عنده جانب عدم الموافقة منع . ومن مناب التعاون بالنكاح المجائز في نفسه على الإثم والمنوع . فالنسكاح منفرد بالحكم في نفسه ، وهر في البقاء أوالفرقة يمكن ، الا أن المضارة مظنة للتفرق . فن اعتبر هذا المقدار منع ، ومن لم يعتبره أجاز

فصل

وهذا البحث منى على أن الشارع مقاصد تابعة فى العبادات والعادات معا . أما فى العادات فهو ظاهر ، وقد مر منه أمثلة . وأما فى العبادات فقد ثبت فيها . فالصلاة مثلا أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه ، باخلاص التوجه اليه ، والانتصاب على قدم الذاة والصغار بين يديه ، وتذكير النفس بالذكر له ، قال تعالى : (وأ قِم الصلاة لذكرى) وقال : (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولذ كر الله (١) أ كبر) وفي الحديث : « أن المصلى يُناجى ربه (٢)،

(۱) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية ، بدليل جعله النهى عن الفحشاء من التوابع

(٢) جملة من حديث رواه أحمد باسناد صحيح (نيل الا وطارج ٣)

ثم إن لها مقاصد تابعة ؛ كالنهى عن الفحشاء والمنكر ، والاستراحة البها مس أنكاد الدنيا ؛ في الحبر : « أرحنا بها يابلال (١) ، وفي الصحيح : « وجعلت قرة على في الصلاة (٢) » وطلب الرزق بها ؛ قال الله تعالى : (وأمر أهائك بالصلاة واصطبر عليها لا أسألك رزقاً . نحن نرزفك) وفي الحديث (٣) تفسير هذا العني . وانجاح الحاجت ، كصارة الاستخارة وصلاة الحاجة . وطاب النوز بالجنة والنجاة من النار ، وهي الفائدة العامة الخالصة . وكون المصلى في خفارة الله ؛ في الحديث : « مَن صلّى الصبح كم يَزل في ذمّة الله » (١) ونيل أشرف المناول ، قال الحديث : « مَن الله فتهجد به نافلة الله على ان يعملك ربك ، قاماً محمودا) فأعطى بقيام الليل المقام الحمود .

وفى الصيام سدُّ مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصن في العزبة ، في الحديث : « من استطاع منكم الباءة فلبة و رَّح -- ثم قال : ومَن لم يستطِع فعليه بالصَّوم فانَّه له وجاء » (٥) وقال : « الصيام جُنة ، (٦) وقال : « ومن كان من أهل الصيام دُ عي مِن باب الرَّيَّان (٧)

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهى العامة ، وفوائد دنيوية . وهى كلها تابعة الفائدة الأصلية ، وهى الانقياد والخضوع لله كما تقدم ، و بعد هذا يتبع القصد الأصلى جميع ما ذكر من فوائدها وسم اها. وهى تابعة فينظر فيها بحسب

- (۱) تقدم (ج ۲ ص ۱۳۹)
- (۲) تقدم (ج ۲ ص ۱۳۹)
 - (٣) سيأتي قريبا
- (٤) رواه في الترغيب والترهيب عن مسلم (من سلى الصبح فهو في ذمة الله الخ)
 - (٥) تقدم (ج١ ـ ص٢٦)
 - (٦) جز. من حديث أخرجه الستة
- (٧) جز. من حديث رواه بهذا اللفظ النسائى. وأخرج فى التيسير عن الخسة الا أبا داود (إن فى الجنة بابا يقال له الريان لايدخله الاالصائمون. فاذا دخلوا أغلق فلا يدخل منه أحد)

التقسيم المتقدم : فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص . وضده كطلب المال والجاه ، فان هذا القسم لايتأكد به المقصد الأصلي ، بل هو على خلاف ذلك . والنالث كطلب قطع الشهوة بالصيام ، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ . وينبغي تحقيق النظر فيها . وفي الثاني المقتضي لعدم التأكد ، وما يتتضى من ذلك ضد التأكد عننا ، وما لا يقتضيه عينا .

وأيضا فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي مي نتائج موهو بة من الله تعالى العبد المطيع ، وحِلَّى يحليه بها ، وأول دلك الثواب في الآخرة ، من الفوز بالجنة والدرجات العلى . ولما كان، هذا المعي – إذا قصد – باعثا على العمل الذي أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته ، كان التعبد لله من جهته صحيحاً ، لادخل فيه ولاشوب ؛ لأن القصد الرجوع الى من بيده ذلك والاخلاص له . وما جاء في ذلك مما عده بعضهم طلبا للاجارة وصاحبه عبد سوء فقد مر الكلام عليه .

ومن ذلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمد أو يعظم أو يعطى ، فهذا عامل على الرياء ، ولا يثبت فبه كما تقدم . وأيضاً فان عمله على غير أصالة ؟ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث ٠ و إن فرض خالصا لله لكن قصد به حصول هــذه النتيحة فليس هذا التصد عقو للاخلاص لله على هو مقو لترك الاخلاص

اللهم إلا أن يكون مضطرًا إلى العطاء، فيسأل من الله العطاء، و'يسأل له لأجل ما أصابه من الفراء بسبب المنع وفقد الأسباب ، ويكون عمله بمقتفى محض الاخلاص لا ليراه الناس ، فلا إشكال في صحة هذا ، فأنه عمل مقتض لما شرع له التعبد ^(١) ومقوِّر له . وأصله قول الله تعالى : (وأَمُر أَهْلَكَ بالصلاةِ واصطهر عليها) و روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ﴿ أَنَّهُ كَانَ إِذَا اصْطَرَ أَهَا ۗ الى

⁽١) من الخضوع لله والانتصاب على قدم الذلة بين يديه الموافقات _ ج ٢ _ م ٢٦

فضل الله ورزقه أمرهم بالصلاة » (١) لأجل هذه الآية. فهذه صلاة لله يستمنح بها ما عند الله .

وعلى هذا المهيع جرى ابن العربى وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته ، وتصح إمامته ، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام ، فلا بأس به عندها الآن فه قائم بما أمر به ، وتلك العبادة الظاهرة لاتقدح فى أصل مشروعية العبادة. بخلاف من يقصد (٢) ثبوت العدالة عند الناس أو الامامة أو نحو ذلك ، فإنه مخوف ولا يقتضى ذلك العمل المداومة، لأن فيه مافى طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة .

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع الى العمل لنيل درجة الولاية أو العمل أو نحوذلك، فيجرى فيه الأمران (٦). ودليل الجواز قوله تعالى: (واجْمانْا للمتقين إماماً)، وحديث النخلة حينقال عمر لابنه عبد الله: «لأن تكونَ قلتها أحب الى من كذا وكذا » أوانظر في مسألة العتبية! فأرى أن اختلاف مالك وشيخه عبها إنها يتنزل على هذين الأمرين

ومما يشكل من هذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل ، والاطلاع الما الأرواح ، ورؤية الملائكة وخوارق العادات ، ونيل الكرامات ، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية ، وماأشبه ذلك . فلقائل أن قامل إلى قامد من هذا بالنعبد جائز وسائع ؛ لأن حاصله راجع الى طلب نيل درجة الولاية ، وأن يكون من خواص الله ومن المصطفين من الناس . وهذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقى اليه . ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هذا ، ولافرق . وقد يقال : إنه

(۱) تقدم هذا الحديث بمعناه (ج ١ – ص ٢٠٩)

(۲) أى ولم يكن مأمورا شرعا بذلك . بحيث فقد شرطا من الشروط السالفة (۳) وهماقصد أن يحدد أو يعظم أو يعطى . والقصد الذي فبله الذي لامانع منه : وقوله (ودليل الجواز) أى جواز أحد القصدين وهو السابق : أما الثاني فلا مختلف في منعه

خارج عن نمط ما تقدم ؛ فانه تخرص على علم الغيب ، ويزيد بانه جمل عبادة الله وسيلة الى ذلك ، وهو أقرب الى الانقطاع عن العبادة ؛ لأنَّ صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى : (ومِنَ الناسِ مَن يَعْبُدُ اللهُ عَلَى حَرْفٍ) الآية .كذلك هذا إن وصل الى ما طلب فرح به ، وصار هو قصده من التعبد ، فقوى في نفسه مقصوده وضعفت العمادة ؛ و إن لم يصل رَمَى بالعمادة ، ور بما كَذُّب بنتائج الأعمال التي يهمها الله تعالى لعباده المخلصين . وقد روى أن بعض الناس سمع بحديث: « مَنْ أخلصَ للهِ أربعينَ صباحًا ظَهرتُ ينابيعُ الِحَكَمَةِ مِن قَلْبِه على لِسَانِه (١) » فتعرض لذلك لينال الحكمة ، فلم يفتح له بابها ، فبانت القصة بعض الفضلاء ، فقال : « هذا أخلص للحكمة ولم يخلصلله » وهكذا يجرى الحكم في سائر المعنى المذكورة ونحوها . ولا أعلم دليلا يدل على طلب هذه الأ.ور ، الأمور، بل مم ما يدل على خلاف ذلك ؛ فإن ما غيّب عن الإنسان مما لا يتعلق بالتكليف لم يُطلب بدركه ، ولا حُض على الوصول اليه وفي كتب التفسير أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ما بالُ الهلال يَبدُو رقيقًا كَالْحِيطُ • ثم ينمو الى أن يصير بدراً ، ثم يصير الى حالنه الأولى ؟ . فنرلت : (يَسْأَلُونَكَ عَن الأهِلَّةِ . قُلْ هيمَواقيتُ للناسِ والحجِّ . وليساللرُّ بأن تأتُوا البيوت منظهورها) الآية! فجمل إتيان البيوت من ظهورها مثالا شاملا لمقتضى هذا السؤال، لأنه تطابُ لا لم يؤمر بتطلبه

(۱) ذكره في التزغيب والترهيب بلفظ (من أخلص لله أربعين يوما) وقال ذكره من بن في كتابه عن ابن عباس ، ولم أره في شي. من الأصول التي المنها ، ولم أقف له على اسناد صحيح و لاحسن ، انما ذكر في كتاب الضعفا ، كالكامل وغيره ، لكن رواه الحسن بن الحسن المروزي في زوائده في كتاب الزهد لعبد الله المناف الدولة و في أره مرسلا وكذا رواه أبو الشيخ ابن حبان وغيره عن مكحول مرسلا اله أفول : وقد ذكره في تذكرة الموضوعات بلفظ (مامن عبد يخلص لله أربعا على المانه) وقال عنه :ضعيف أربعا على السانه) وقال عنه :ضعيف وقال الصاغاني في رسالة الموضوعات إنه موضوع

ولا يقال: إن المعرفة بالله و بصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته ، ومن جملتها العوالم الروحانية ، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس ، واتساع في درجة العلم بالله تعالى .

لا نا نقول: إنما يطلب العلم شرعا لا جل العمل ، حسبا تقدم فى المقدمات؛ وما فى عالم الشهادة كاف وفوق الكفاية ، فالزيادة على ذلك فضل . وأيضا إن كان ذلك مطلوبًا على الجملة كما قال ابراهيم عليه السلام: (رَب أَرِنى كَيف تُحيى المو تَى) الآية فإن الجواب عنذلك من وجوه:

(أحدها) أنطلب الحوارق بالدعاء ، وطلب فتح البصيرة للعلم به (۱) لانكير فيه ؛ وإعاالنظر فيمن أخذ يعبدالله ويقصد بذلك أن يرى هذه الأشياء ، فالدعاء بابه مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعا مالم يَدع بمعصية . والعبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له ، والخضوع بين يديه ؛ فلا تحتمل الشركة . ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخروى مؤكّد لإخلاص العمل لله في العبادة ، لما ساغ القصد اليه بالعبادة ؛ مع أن كثيراً من أر باب الأحوال يعزب عهم هذا القصد ، فكيف يُجعلان مثلين ؟ أعنى طلب الخوارق بالدعاء مع القصد اليها بالعبادة . ما أبعد ما بينهما لمن تأمل !

(والنانى) أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذلك كله (٣) لكان لنا بعض العذر فى التخطى عن عالم الشهادة الى عالم الغيب ، فكيف وفى عالم الشهادة من العجائب والغرائب ، القريبة المأخذ ، السهلة الملتمس ، ما يفى الدهر وهى باقية ، لم يبلغ مها

⁽۱) أى بالدعاء يعنى أن طلب ذلك بالدعاء لانكير فيه ، انماالنكير فى أن يقصد هذا بالعبادة . وسيدنا ابراهيم طلب ذلك بالدعاء ، لابعبادة أخرى من العبادات. عليس طلب الحوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة

⁽٢) أى على كالات الله، وتنزيهه ، وقدرته الشاملة . الى آخر ما أشار اليه . و بالتأمليدرك الفرق بين الجوابين

في الاطلاع والمعرفة عشر الممار ا ولو نظر العاقل في أقل الآيات (١) ، وأذل المخلوقات ، وما أودع باريها فيها من الحسكم والعجائب ، لقضى العجب . وانتهى الى العجز في إدراكه . وعلى ذلك نبه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه : كقوله : (أوَلمُ ينظرُ وا في مَلكُوت السموات والأرض وماخلق الله منشى ، ٢) ، (أفلا ينظرُ ون إلى الابل كيف خلقت وإلى السماء كيف رُفعت) الى آخرها (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وريناها ومالها من فروج) الى تمام الآيات . ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيا حجب عهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة الانخارقة ، فإنه إحالة على ما يندر التوصل اليه . وإذا تأملت الآيات التي ذكر فيها اللائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أحيل على النظر فيه ، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها ، فهذه النفرقة كافية في أن ذلك غير مطاوب النظر فيه شرعاً ، وإذا لم يكن مطاوب النظر فيه شرعاً ، وإذا لم يكن مطاوب النظر فيه شرعاً ، وإذا لم يكن مطاوباً لم ينبغ أن يطلب

(والنالث) أن أصل هذا التطلب الخاص فلسنى ؛ فإن الاعتناء بطلب تجريد النفس ، والاطلاع على العوالم التي وراء الحس ، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث ، من المتألهين منهم ومن غيرهم . واذلك تجدهم يقررون لطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية ، من اشتراط التعذى بالنبات ، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان ، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تنقل في الشريعة ، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر ، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية ، وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم . وكنى بذلك حجة في أنه غير مطلوب ، كما سيأتي على أثر هذا محول الله تعالى

(۱) كالنحلة .والنملة . والفراشة ، ومايسمى بالميكروبات ، وغيرذلك فند ألفت المجلدات الضخمة فيها عرف لها من الخواص ، واعترف علماؤها بأنهم لايزالون في أو ائل البحث

(والرابع) أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبات ، كطلب الاطلاع على ما غيب عنا من المحسوسات النائية ، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية ، والمغيبات تحت أطباق الثرى ، لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى . فكما لايصح أن يقال بجواز التعبد لله قصدأن يطلع الأندلسي على قطر بعداد وخراسان ، وأقصى بلادالمين ، فكذلك لاينبغى مثله فى الاطلاع على ماليس من قبيل المحسوسات

(والخامس) أنه لو فرض كون هذا سائغا فهو محفوف بعوارض كشيرة ، وقواطع معترضة ، تحول بين الانسان ومقصوده ، و إنما هي ابتلاءات يبتلي الله بها عباده اينظر كيف يعملون . فإذا وازن الانسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء و بين مفسدة ما يمترض صاحبها كانت جهة العوارض أرجح ، فيصير طلمهامر جوحا. ولذلك لم يخلد إلى طلبها المحققون من الصوفية ، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر ، حتى بالغ بعضهم فقال في طلب النواب ما تقدم . وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضي وضعها الاخلاص التام ، فلا يليق به طلب الحظوظ ؛ فان طالب العلم بالروحانيات إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها ، وهذا لايوجد . و إما لا نه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه ، فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية ، والعجائب المبثوثة في الأرض، لا لغير ذلك، وهذا مجرد حظ لاعبادة فيه. ومقصود الأمر أن منل هـ ذا لايكون عاضداً لما وضعت له العبادة في الأصل ، من التحقق بمحض العبودية فإن قيل : فقد سئل بعض السلف عن دوا. الحفظ . فقال : ترك المعاصي . ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة ، وأن الخير لايأتي إلا بالخمر كما في الحديث ، كما أن الشر لايأتي إلا بالشر . فهل للانسان أن ينمل الخير ليصل به إلى الخير؟ أم لا؟ فان قلت «لا ، كان على خلاف هذه القاعدة ، و إن قلت « نعم » خالفت ما أصلت فالجواب أذ، هذا عط آخر . وذلك أن الانسان قد يعلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر ، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه ، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك . فهذا عون بالطاعة على الطاعة ، ولا إشكال فيه . وقد قال الله تعالى : (وَاسْتَعْينُوا بالصَّبْر وَالصَّلاَةِ) ، وقال : (وَسَنَّالُة الحفظ من هذا . وأما ما وقع (وَتَمَاوَنُوا عَلَى البِرِ قَالتَقُوْك) الآية ! ومسألة الحفظ من هذا . وأما ما وقع الحكام فيه غاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة ، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص !

فالحاصل (١) لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويًا ومعينًا على أصل العبادة وغير قادح في الاخلاص فهو المقصود التبعى السائغ ، وما لا فلا ، وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

« أحدها» ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية ، وربطها عوالوثوق بها ، وحصول الرغبة فيها ، فلا شك أنه مقصود الشارع، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح

«والناني» (٢٠ ما يقتضي زوالهاعيناً ، فلا أيشكال أيضا في أن القصد اليها مخالف

لقصد الثارع عينا ، فلا صح التبيب بإطلاق

« والثالث » مالا يقتضى تأكيباً ولا ربطاً ، ولكنه لايقتضى رفع المقاصد الأصلية عيناً ، فيصع فى العادات دون العبادات أما عدم صحته فى العبادات فظاهر. وأما صحته فى العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب .

(١) هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة. وقوله (وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام الى قوله: الجهة الرابعة) حاصل للجهة الثالثة برمتها عبادتها وعادتها (٢) أى ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات

(٣) كطلب الاطلاع على عالم الروحاتيات بالعبادات على ماحققه. أما مثل قطع الشهوة بالصيام قمع كونه من هذا قد أحاله على ماتقدم من طاب الحظوظ فى بالعبادة. فليراجع

ويحتمل الخلاف؛ فإنهقد يقال: إذا كان لايقتضى تأكيد القصد الأصلي وفصد الشارع التأ كيد ، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع ، فلا يصم . وس يقال: هو و إن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف ؛ إد ع يقصد انحتام رفع ماقصد الشارع وضعه ، و إنما قصد في التسبب أمراً يكن أر بحد في معه مقصود الشارع . ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً بما يقصد رفع النسس. ؛ فلدلك شرع في النكاح الطلاق ، وفي البيع الإقالة ، وفي القصاص العفو ، وأماح العزل ، و إن ظهر لبادي ً الرأى أنهذه الأمور مضادة لقصد الشارع(١١) ، أا كان كل منها غير مخالف له عيناً . ومثله (٢) ماإذا قصد بالنكاح قدا، الوطر خاد في ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلى من التناسل . فليس خلافًا لقصد الشارع ﴿ تقدم ، فكذلك غيره مما مضى تمثيله .

وليس من هذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بدٌّ ، هو الاحتيال^(٣) بالتساب

- (١) أى فلا يعول على ما ظهر ببادى، الرأى لما كان غير مخالف عينا . فيكون حنئذ صححا
- (٢) أى وهذا مثل ما إذا قصد الخ. فمع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً آخروهو قضاً. الوطر ، وهُو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً فكان صحيحاً فكذلك ما هنا من الا مثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح. فكون صححا أيضا مثله
- (٣) لعل أصل العبارة هكذا : (وليس منهذا المخالف ُ لقصد الشارع بلا مد، وهو الاحتيال الخ) أي ليس من هذا النوع الذي أكد جوازه بما قررهمايكون. فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر بحيث يزول ماتسبب فيه بمجردوصوله إلى غرضه ، كما تقدم في بيوع الا حجال ، وكالهبة للفرار من الزكاة . فانه لايعدم في هذا النوع الذي فيه الـكلام هنا ، وهو مالا يقتضي تأكد المقصد الا صل و لا , فعه ؛ لاً نَ هذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانخرامه. وقوله (وأما اذا امكن) يعني وهو القسم الثالث هنا

على تحصيل أمر ، على وحه يكون التسدب فيه عبثاً لا محصول تحته شرعاً إلاالتوصل إلى ماوراءه ، فإذا حصل خل التسبب وانحرم من أصله ، ولا يكون كذلك إلا وهم منخرم شرعاً في أصل التسبب، وأما إذا أمكن أن لا ينخرم أو أمكن أن لا يكون محرماً من أصله فليس بمخالف المقصد الشرعى من وجه ؛ فهو محل اجتهاد . و يبقى النساب إن صحبه نهى محل نظر أيضاً (١) . وقد تقدم الكلام فه . والله أعلم

﴿ والجهة الرابعة ﴾ - مما يعرف به مقصد الشارع - السكوت عن شرع التسبب (٢) ، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له . وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحسكم على ضربين :

« أحدها » أن يسكت عنه لا أنه لاداعية له تقتضيه ، ولاموجب يقدرلا جله ؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها ، و إنما حدثت بعد ذلك ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النطر فيها و إحرائها على ماتقرر في كاياتها . وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم ، مجمع المصحف ، وتدوين العلم ، وتضمين (٣) الصناع ، وما أشبه ذلك

⁽١) وهو ما أشار اليه كثيرابترجمة الصلاة في الدار المغصوبة

ر) أى في الاعمال العادية .كتضمين الصناع . وقوله (أو عن شرعية العمل) أى في الاعمال العبادية ، كتدوين المصحف

⁽٣) ألم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم صناع ؟ بل كان فالتمثيل به غير واضح (٣) ألم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم صناع ؟ بل كان الشارع غيرما كان لا والموجب إذا كان موجوداً أو بتعديله. فلا يظهر جاريا قبل ، أو لا . وعلى طل فهو حكم إما باقرار ماكان موجوداً أو بتعديله. فلا يظهر عدد فعا نحز فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يملق بذلك . وهو بعيد

مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها . فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال ، فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل (١) « والثاني » أن يسكت عنه وموجبه المقتضى له قائم ، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ١٠ كان في دلك الزمان . فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لايزاد فيه ولا ينقص (٢) ، لا نه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ، ومخالفة لما قصده الشارع ، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه

ومثال هذا سجود الشكر في مذهب مالك ٬ وهو الذي قرر هذا المعني (٣) في العتبية من سماع أشهب وابن نافع ؛ قال فيها : وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر بحبه فيستحد لله عز وجل شكراً. فقال: لا يفعل. ليس هذا مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق – فيما يذكرون – سجد يوم الىمامة شكراً الله . أفسمعت ذلك ؟ قال : ما سمعت ذلك ، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبى بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المر، الشي، فيقول هذا شيء لم أسمم له خلافًا. فقيل له : إنما نسئاك لنعلم رأيك فنرد ذلك به . فقال : نأتيك بشيء آخر أيضاً لم تسمعه منى : قد فتح على رسول الله صلى اللهعليه وسلم وعلى المسلمين بمده؛

⁽١) أى فى الجهةالثالثة . وهي ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرىمن النصوص (٢) أبي فهو تقرير لنفس ما كان جاريا واعتبار له . وأنت ترى أصل الكلام عاما في العادي والعبادي . ولكه ساق الكلام في هذا القسم مساق الحاص بقسم العباينة وهو الذي يقال فيه بدعة وغير بدعة

⁽٧) وبمو الجهة الرابعة بما يعرف به مقصد الشارع

أفسمه ت أن أحداً منهم فعل مثل هذا ؟ اذا جاءك (١) مثل هذا بما قد كان الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء ، فعليك بدلك ؟ لأنه لو كان الذكر، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم . فهل سمعت أن أحداً منهم سعد؛ فهذا إجاع . إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه ، هذا تمام الرواية . وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم .

و تقرير السؤال أن يقال في البدع مثلا إنها « فعل ما سكت الثارع عن الإذن فعله ، أو ترك ما أذن في فعله » . أو تقول : « فعل ما سكت الثارع عن الإذن فيه ، أو ترك ما أذن في فعله ، أو أمر خارج عن ذلك (٢) » . « فالأول كسجود الشكر عند مالك ، حيث لم يكن ثم دليل على فعله ، والدعاء بهيئة الاجتماع في أد إر الصاوات ، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات « والثانى » كالصيام مع ترك السكلام ، ومجاهدة النفس بترك ما كولات معينة «والثالث » كا مجاب شهر بن متتابعين في الظهار لواجد الرقبة .

وهذا النالث مخالف للنص الشرعى ، فلايصح بحال . فكونه بدعة قبيحة بين وأما الضر بان الأولان – وهما فى الحقيقة فعل أو ترك لماسكت الشارع عن فعله أو تركه – فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع ؟ وهما

(۱) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولا، وبه يظهر قوله (بشيء آخر لم تسمعه منى راجع الجزرالثاني والاعتصام في فصل إثم أتى بمأخذ آخر من الاستدلال الخ) تجد اختلافا في اللفظ يؤدي إلى بغض الاختلاف في المعنى (۲) الاشارة لفعل ما سكت عنه و ترك ما أذن فيه . فأن إيجاب شهر متابعين في الظهار لو اجد الرقبة الس مماسكت عنه الشارع ، بل هو ضد لما فص عليه الشارع وقوله (أو أمر خارج عن ذلك) هذا ما زادت به العبارة عن سابقتها

لم يتواردا (() مع المشروع على محل واحد ، بل هما في المعنى كالمصالح المرسلة (٢) والبدع أيما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها ، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصدالشارع ، ولا لوضع الاعمال . أما القصد فسلم بالفرض (٢) ، وأماالفعل فلم يشرع الشارع (١) فعلا نوقض بهذاالعمل المحدث، ولا تركاً لشى ، فعله هذا المحدث ، كترك الصلاة ، وشرب الخر ، بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عندالشارع ، والمسكوت من الشارع وشرب الخر ، بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عندالشارع ، والمسكوت من الشارع تصداً معيناً دون ضده وخلافه . فإذا كان لا يقتضى مخالفة ، ولا يفهم (٥) للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه . فإذا كان كذلك رجعنا الى النظر في وجوه المصالح ؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه ، إعمالاً للمصالح المرسلة ؛ وما وجدنا فيه مفسدة تركناه ، إعمالاً للمصالح أيضا ؛ وما لم بجد للمصالح المرسلة أيضا — فالحاصل أن كل فيه هذا ولاهذا فهو كسائر المباحات، إعمالاللمصالح المرسلة أيضا — فالحاصل أن كل محدثة يفرض ذمها تساوى المحدثة المحمودة في المعنى (١). فما وجد م هذه ومدح هذه ؟

⁽١) لا"نه لامشروع في هذا الفرض · وهو توجيه لانــكار الا مرين معا

⁽٢) أى التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دال بخصوصها، فهي مرسلة عن الدليل

⁽٣) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضى للفعل مثلا اوللترك ، كحصول النعمة المستحقة للشكر في سجوده فلا مخالفة للقصد ، لما علمناه سابقا في (الجهة الثانية بمايدل على قصد اشارع)

⁽٤) أى وهو أصل الفرض أيضا

⁽٥) هذه الزيادة لاحاجة اليها هنا ، لا نه و إن كان المسكوت لا يفهم للشارع قصد معين فيه ، ولكن أصل الموضوع أن قصد الشارع فى هذه المسائل مسلم أنه يوافق البدعة ، كشكر النعم المطلوب بوجه عام فى موضوع سجود الشكر . وأن المقتضى موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم دل على أنه لازائد عما هو مقرر فيه . ولا يعزب عنك أن المصالح المرسلة إنما تجرى فى غير العبادات

⁽٦) أى فى المصاحة والحكمة ، لا أن الفرض أن الجميع فيه المصلحة التي عرف اعتبار الشارع لها. وأى فرق بين سجود الشكر وجمع المصمف ؟ أو بين الاجتماع، للدعاء أدبار الصلوات وتدوين العلم ؟ وكلاهما عون على الخير

وتقرير الجواب ماذكره مالك ، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا -- إذا وجد المعنى المقتضى للفعل أو الترك - إجماع من كل ساكت على أن لا زائد على ماكان. وهوغاية في هذا المعنى . قال ابن رشد : الوجه في ذلك أنه لم يره مما شرع في الدين – يعني سجود الشكر – لا فرضا ولا نفلا ؛ إذ لم يأمر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولا فعله ؟ ولا أجم المسلمون على اختيار فعله ، والشرائعُ لا تثبت الا من أحد هذه الوجوه - قال : واستدلاله على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لوكان لنقل، صحيح؛ اذ لا يصح أن تتوفر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين ، وقد أمروا بالتبليغ - - قال : وهذا أصل من الأصول ، وعليه يأتى اسقاط الزكاة من اللخضَر والبقول ، مع وجوب الزَّكاة فيها بعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم: « فيها سقّت السهاء والعيونُ والبَعَلِ العُشرُ . وفيها سقى بالنَّضْح نصفُ العشر ، (١) لاً نَا نزَّلنا ترك نقل أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لازكاة فيها ، فكذلك ننزل ترك نقل السجود عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشكر كالسنة القائمة فيأن لاستجود فيه . ثم حكى خلاف الشافعيوالكلام عليه. والمقصود (٢) من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة ، لاتوجيه انها بدعة على الاطلاق

⁽١) أخرجه النسائي وأبو داود وابن ماجه

⁽٢) أي مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه في الدوال والجواب معرفة طريقته في توجيه وبيان معنى فونها بدعة . يعنى ايأخذ منه القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا وهو أن البدعة ماكان المقتعني لها موجودا في روزته صلى الله عليه وسلم ولم يشرع لها حكما زائدا ، فيعلم أن السكوت دليل على أن فصده الوقوف عند هذا الحد . وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الممكر بدعة . بل الذي يعنيه هو طريقة مالك في يان بدعتها . وكائن هذا شبه نبو و من تأييد كونها بدعة . للا حاديث الواردة في سجوده صلى الله عليه و سلم شكرا . را جع المنتق في باب السهو

وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحال وأنها بدعة منكرة ، من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضى للتخفيف والترخيص للزوجين ، باجازة التحليل ايراجعا كما كانا أول مرة ، وأنه لما لم يشرع ذلك معلم حرص امرأة رفاعة على رجوعها اليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لهسا ولا لغيرها . وهو أصل صحيح ، إذا اعتبر وضح به الفرق بين ماهو من البدعوما ليس منها ، ودل على أن وجود المعنى المقتدى مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع الى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل ؛ فاذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارح فبطل

استدراك الأغاليط المطبعية التي بالتن

صواب	خطأ	سطر	صفحة
العورات	العوارت	۲	10
على من ولد	على رأس من ولا	٣	٧٠.
فى ذلك الواجب . ولو أخل	فى ذلك الواجب ، فكذلك	٧	74
الانسان بركن من أركان الواجب			
بغير عذر بطل أصل الواجب،			
فكذلك			
مالا يطاق	هالا يطلق	14	47
من أن الشريعة	أن الشريعة	۲	٣٨
ا أو بحسب شغص	محسب شخص	۳.	٤١
من مفار	من المضار	٦	٤١
من إلزامه	مداناا	٤	٤٦
اذا ثبت كليا فتخلف	اذا ثبت فتخلف	٥	٥٣
فيها قد جاء حما	فيهافد جاء حمّا	19	٦١
لكن على وجه جامع	لکن وج ^ه جامع	۱٥ ا	٧٤
بين القرائتين	بين القرائين	٧	۸۳
وحزنيةً حزئيةً	وحزئية وجزئية	٧	۹ ٤
، رجح وذلك كله باطل. فليست	مرجح فليست	7	97
(ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون)	(ولا تموتن وأنتم مسلمون)	١	11.
على الفعل	على العدل	٦	۸'۸
اصطلاح الفقهاء	المازح المفهاء	11	١٣.
ا في طريقها	اً في طريقا	14	١٣٦

استدراك الأغاليط المطبعية التي بالمتن

مواب	خطأ	سطر	صفحة
ساريتين	ساو يتين	٧	144
ً فيؤثر فيه أو في غيره	فيؤثر أو في غيره	٩	147
معتبرا	ممتبرا	٨	101
ايست	ليصت	11	104
المطلب	المطلوب	٣	108
دىنى أو دنيوى	دینی أو دفیوی	٣	107
اقتضاه الهوى	اقتضاء الحوي	۱۹	177
الامر أوالنهى	الامر والهي	١٨	174
الالتذاذ	ألالتلذاذ	٦	140
ويتكفلوا	ويتكلموا	۱۳	١٨٤
أهل يت	أهلَ بيت	٨.	194
يعل قسه	بعد نفسه	71	194
قَلْمَا	فلما	۱۱ و۱۳	199
فانه لا يلزم	فأن لايلزم	١٥	7
وأوتلما وأولاها	وأوتلما	\	۲۰۰
فصنع	فسبع	۱۹	۲۰۸
تحريض	تحريك	17	41.
(هو الذيجَعل	(هو جعل	\	778
« من آذی لی ولیا	« من آذي وليا	٥	700
نقض الأحكام	نفض الأحكام	١.	777
مدارك أخر	مدارا <u>؛</u> آخر	14	777
أرباب العوائد	أباب العوائد	۱٥	7,77
فالمحزه	فالمتعزه	۱۹	474

استدراك الأغاليط المطبعية التي بالمن

صواب	خطأ	عار	حديجة
فقدتكون تلك العوائد	فقد تكون العوائد	٤	3.47
أبي يزيد	أبى زيد	٩	474
الذنوب	الذوب	۲١	444
« أحدها »	ر احلها ،،	14	414
فيتأمرل على ذلك	فيتأمل هالم	۲	777
منیراً»	ا مصير ا	17	448
المتثال أمرالله	امتثال أنه	١.	ዮ ዮላ
ودفع الدافع	دفع الداقع	٧,	401
إذ كان	إذا كان	۳	rot
والوالد	والولد	۸	777
المحاسبي	المحاسب	٣	*/*
لغير الله فيه نصيب	لغير الله نصيب	18	**
أثمانها ، وقال (١)	اثمامها (۱) . وقال	١	" ለ"
أبلغِي زيد	أبلغني زيد	#	≁ λ≀
هناله وجهان	هنا وجهان	10	498
كان في الناس	كان الناس	\	113

			J
	The second secon		
. 61	11 - 1		~ · · · · · · · · · · · · · · · · · · ·
*11	*11 7 7 11 1	آستدراك الأغاليا	
7 m/u	طالط مناها المنا	112 11 211 12 1	
() •	C. ALMERI CEL	~ () () ()	
	—		

استدراك الأعاليط المطبعية التي بالسرح					
	صواب	خطأ	سطر	صفحة	
	جانب العدم	جانب بها العدم	٦		
	انقطاع	اقطاع	٤	١٠	
	في الأمم	من الأمم	١٣	١٠	
	ما ليس ركنا	مما ليس رسنا	٤	٧٠	
	إلى أنه لابد	إلى أن لابد	٤	۶٥	
	أعم منه	أهم منه	٤	٥٤	
	بالزامهم	وبالزامهم	\	٧١	
	ولو لم یکن	ً ولم يكن	۲	٧٩	
	الاعوجاج	الاعواج	٤	۸٩	
	منهما يؤخذ منه حكم	منها بأخذ منه حكم	٦	99	
	الصيغة موضوعة	الصيغة موضوع	١٠	99	
	حتى من	متی حمن	٤	104	
	من جهة الطبع	من جهة للطبع	۱ ۲	171	
	فی داری	فی داره	٤	198	
	وعزاه الالوسي	وعزه الاً لوسي	1.	444	
	ا ثمم طرح	ثمم يطرح	7	440	
	أثلاث وعشرون	أثلاثة وعشرون	٣	۲0٠	
	البرقانى	اليرقاني	11	077	
	فى مثاله	ل فى أمثاله	۲	7	
	فاذا دنت	فاذا أذنت	17	۲٠۲	
	ويقع الحرج	ويرفع الحرج	۳	٣.0	
	لايصح	ويصح	1	314	
	فالصلاة تنفك	فالصلاة منفكة	٩	44.	
	صح العقد ووجب	صبح المقد وأن وجب	٧	444	
	(و إن لم يقصدوه)	(وإن لم يقصده)	11	444	
	ر ملاحظا له	وملاحظ ك	0	44.	
	إسناده جيد	إسناده حس	7	የ እ	
] إذ عارضت	إذا عارضت	0	۳۸۷	
		•			

المؤافيًا بْتُ

ا چئول المشربعة النهستى المشاطئ

وهويزاهم مرموك البحالف الملاكي المتوفيضه

(وعليه شرح جليل) .

التحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخر يُبج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً عليهاً يُعتمد على النظر العقلى وعلى روح التشريع ونصوصه

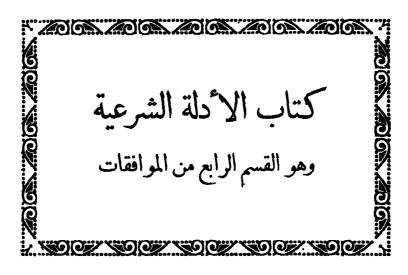
بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علما. دمياط الشيخ عبد الله دراز

وقد عنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه الاُستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالازهر الشريف

الجزء الثالث

الطبعة الثانية ١٣٩٥ مـ ١٩٧٥ م



ب إلدارهم الرحم وصلى الله على سيدنا محمدوعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأدلة الشرعة

والنظرفيه فما يتعلق بها على الجلة ، وفيما يتعلق بكلواحد منها علىالتفصيل . وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والتياس . فالنظر إذاً يتعلق بطرفين .

الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها (1) في كليات (١) تتعلق بها ، و (ب) في العوارض اللاحقة لها والأول محتوى على مسائل:

﴿ السألة الأولى ﴾ (٢)

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات (١) وسيذكرها في أربع عشرة مسألة . وقوله (وفي العوارض) وسيذكرها في خسة فصول: الاحكام والتشابه، الاحكام والنسيخ، الأمر والنهي، العموم و الخصوص ، اليان و الإجمال

 (٢) هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالا دلة الشرعية ، بين مها شدة ارتباط هذه المسائل الا صولية بالا دلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعة ، عب لا مكن استغنا المستنط للا حكام عن النظر للا مر ن معا: فلا يستغنى بالنظر في الجزئيات أي الا دلة التنصيلية عن النظر ... في الوقت نفسه ... المقاعدة الا صولية التي تعتبر كلة لها لمعرف بها مذا الجزئي من أي مرتبة هو ، وما مقصد الشارع في مثله ؛ كما أنه لا يستغني بالكلية فيجربها في الجزيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتابوالسنة وما معهما . وقدساقالمصنف تمهيداً لذلك أول المسألة. ثم بين وجه حاجة الجزئيات الى الكليات بقوله (وإذا كان كذلك

والحاجيات والتحسينات ، وكانت هـذه الوجوه مبثوثة(١) في أبواب الشريعة

الح) ثم بين عدم استغناً الكليات عن الجزئيات بقوله (وكما أن الخ)ومدالنفس في هذا الجانب لا نه موضع التوهم . لمخالفته المألوف في مثله

(١) أي إن المراتب الثلاثة لاتخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها . وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات ، لافرق بينضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته . ولا بين الامورالعادية والعبادية . فلا فرق في ذلكبين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها ، ولابين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلا . والغرض التعمم ، وأن الا ُدلة التفصيلية عامة شاملة ، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة أو الاجماع أو غيرهما منالاستحسان والمصالح المرسلة باعتبارا لجزئيات في تلك الا ُ دلة. فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بحزئيات المراتب الثلاث المذكورة . وكما أن الاُ مر هكذا في الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضا في كلياتها التي أخذت من استقرائها : هي أيضًا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث، لاتخصأدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض ، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض . بل إنها كليات عامة تقع على جميع الاُدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسهاة جزئيا إضافيا ، فتضبط مقاصدها وية ن بها طريق إجرائها والعملها. فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتبالثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها . فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره : لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لافيأصولها . وإلا

وهنا يخطر السؤال الذي ير يد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه ، وهوأنه هليصح إذاً للمجتهد ألا ينظر في الجزئيات والا دلة التفصيلية عند استنباط الا حكام و يكتنى بالكليات ؟ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلا ، يجرى التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب ، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعا ، وهكذا يكون الشأن هنا ، فيقال مثلا إن هذا الجزئى إن كان ضرور يا قدم على الحاجى ، وإن كان حاجيا قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس ، وهذا يقدم والضروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس ، وهذا يقدم

وأدلها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة ، كان النظر الشرعى فيها أيضا عاماً لايختص بجزئية دون أخرى ؛ لأنها كليات تقضى على كل جزئى تحتها ، وسواء علينا أكان جزئيا إضافيا (۱) أم حقيقيا؛ إذ ليس فوق هذه المكليات كلى تنتهى إليه ، بل هى أصول الشريعة ، وقد تمت ، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره ، فهى المكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً ؛ لأن الله تعالى قال (اليوم مَ أكمنت كُم دينكم) وقال : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وفي الحديث : لكم دينكم على الجادة » الحديث (۲) وقوله: «لايماك على الله إلا هالك » (۱) وعو ذلك من الأدلة الدالة على عام الأمر وإيضاح السبيل .

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات (١) وهي أصول الشريعة فما يحتها مستمدة (٥)

على ما بعده منها ، وهكذا ، فيستغنى بالنظر فىالسكليات عن النظر فىالدليل الشرعى الخاص على طبق قواعد النحو مثلا. وكذا يستغنى عن النظر فى الجزئيات الاضافية إكتفاء بالسكليات ؟

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على مايظن ، بل لابد منهما معاكما بسطه . ولما كانت هذه المسألة كا صل عام فى كتاب الا دلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب . فته دره ما أسد نظره! ولقد صدق فيايقول بعد (إن النظر في هذه الا طراف فيه جملة الفقه) . وسيأني لهذا المبحث بقية في كتاب الاجتهاد في المسألة الثالثة عشرة

- (١) أى كما قال: (ولا بقاعدة دون قاعدة)
- (٢) أخرجه فى التيسير عن رزين وتمامه: (منهج عليه أم الكتاب). وفى رواية (تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها ، كونوا على دين الاعراب والغلمان فى الكتاب)
 - (٣) جزر من حديث رواه الشيخان كما في الجامع الصغير
- (٤) أى الحقيقية: كنصوص الا دلة التفصيلية . أو الاضافية ؛ كالقواعد الكلية التي تندر ج تحت كليات المراتب الثلاث الا عم منها . فلذا قال (وهي أصول الشريعة فما تحتما)
- (٥) لأن الادلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جا. تقريرا وتفصيلا

من تلك الأصول الكلية - شأن (١) الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات - فن الواجب اعتبار (٢) تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأذلة الخاصة من الركتاب والسنة والإجاع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستفنية عن كلياتها . فن أخذ بنص مثلا في جزئي (١) معرضا عن كليه فقد أخطأ (١) وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطى ، كذلك من أخذ بالكلى معرضا عن جزئيه .

و بيان ذلك أن تلقى العلم بالكلى إعا^(ه) هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها ، فالكلى — من حيث هو كلى — غيرمعلوم لنا قبل العلم بالجزئيات. ولا نه ليس بموجود في الحارج ، و إعا هو مضمن في الجزئيات ، حسما تقرر في المعقولات . فاذا الوقوف مع الكلي مع الاعراض عن الجزئي وقوف (٢) مع شيء لم يتقرر للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث . وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب ، التي محفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد

- (١) أَىٰأَنْ تَكُونَ مَتَفَرَعَةَ عَنْهَا ، دَاخِلًا فَى قَوَامُهَا مَا اعْتَبْرَ مَقُومًا لَهَذَهُ الأُنُواع
- (٢) أى بالتحقق من اندراجها تحتها ، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الصرورى بما يدخل تحت المرتبتين الاخريين. وإلالما صح الحكم على الجزئى
- (٣) حقیق أو إضافی. أی سوا أكان دلیلا خاصا من الكتاب وما معه . أم كان قاعدة بما يندر ج تحت كلى أيم منه
- (٤) أى قد يدركه الخطأ. و إلا فقد يصادف الثواب ، فكثيرا مايستدل الشخص محديث على جزئى و لا يلتفت لـكليه ويصادف الصواب . أويقال : أخطأ في طريق الاجتهاد ، وان لم يخطى. النتيجة
- (٥) هذا بالنسبة لنفس المستقرى المثبت للكلى . أما بالنسبة لغيره الذى أخذ العلم بالكلى بعد ماتم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك . إلا بواسطة من أخذ عنه الكلى . أما بالنسبة إليه هو فلا توقف
 - (1) راجع إلى الوجه الأول من البيان

العمل به بعد ، دون العلم بالجزئي ، والجزئي (۱) هو مظهر العلم به . وأيضا فإن الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون (۲) الكلى فيه على التمام و به قوامه ، فالإعراض عن المجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن اللحزئي من حيث هو جزئي إعراض عن اللحزئي من حيث هو جزئي إعراض عن اللحزئي من حية أن الإعراض عن المجزئي جلة يؤدي إلى الشك في المكلى ، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته (۱) المكلى أو توهم المخالفة له ، وإذا خالف المكلى المجزئي حدل على أن ذلك المكلى لم يتحقق المجزئي سم أنا إنما (۱) نأخذه من الجزئي حدراً من المكلى (۱) لم يأخذه المعتبر العلى بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة المكلى، ودل ذلك على أن المكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي في معرفة المكلى، ودل ذلك على أن المكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي وهذا كله يؤكد ودل ذلك على أن المكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي في معرفة المكلى، والحزئي كذلك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن المكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن المكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن المكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن المكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن المناس أن كل مسألة .

فاذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أنى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوء الخالفة 6 فلا بد من الجمع في النظر بينهما ؟ لأن الشارع لم ينص على ذلك

- (١) راجع الى الوجه الثاني منه . وكلاهما لا يخلو من نظر
 - (٢) ظاهر بالنسبة للجزئي الأضافي
- (٣) أى الاعراض عن الجزئى مع اعتبار الكلى تناقض ، لأن الأعراض عن الجزئى إعراض عن الحكلى وإعراضا عنه معا ، وهو تناقض عن الحكلى مقتضى تقريره ، فيكون اعتباراً للكلى وإعراضا عنه معا ، وهو تناقض
 - (٤) بحيث لابرد إليه بالطريق المؤدى الى تعرف أنه جزئيه ويندرج فيه
- (ه) بما قدمناه لايذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض ، حيت يقول تارة (الجزئى مستمد من الكلىشأن الجزئيات مع أنواعها) وتارة يقول (الكلى مأخوذ من الجزئى) وكل صحيح بالمعنى المتقدم فى كل منهما
- (٦) أَى من كليه الحقيق ، وقوله (لم يأخذه المعتبر جزءا منه) أى مما ادعى أنه كله . يعنى فلا يكون هو كليه
- (٧) أَى لائن أعتبار الكلى وملاحظته عند النظر في الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع ، و لا يكون ذلك دون النظر للجزئي أيضا

البحزئى إلامع الحفظ على تلك القواعد ، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة . فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء مااعتبر مالشارع (١٠). وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر السكلى و يلنى الجزئى

فإن قيل: السكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء العزئيات كلهاأوأ كثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن ينرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى ؛ لأن الاستقراء قطعي إذا تم. (٢٠) فالنظر الى الحزني بعد ذلك عناء ، وفرض مخالفته غير سحيح . كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلا بالاستقراء معنى الحيوانية ، لم يصح أن يوجد إنسان الا وهو حيوان. فالحكم عليه بالكلىحكم قطمي لايتخاف، وجد أولم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلي من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك. فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئيله ، كالتماثيل وأشباهها . فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أوالعقل في الضروريات معتبر "شرعاً ، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة ، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه ، فنحكم به علىكل جزئى فرض عدم الاطلاع عليه ، فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزان ، لا يخالفه على حال ؛ إذ لا يوجد بخلاف ماوضم (وَ لَو كَانَ مِنْ عِندِ غَبْرِ اللهِ لَوَجَدُ وَا فِيهِ اخْتَلَاقًا (٣) كَثْيرًا) فَمَا فَائْدَةُ اعتبار (١) أى مما تضمنته القواعد . وإذا فالقواعد معتبرة لم يهديها هذا النص في هذا الجزئي ، ولكنهذا لايقضى اعتبار الكليو حده مطرداو يلغي الجزئي . فلابد من اعتبار الكلىفغير موضع المعارضة حتى لايهدرالـكلىولا الجزئي . وسيأتي له بيان وتمثيل (٢) قال بعضهم وتمامه بالنظر في الأدلة الجزئية . وما انطوت عليه من الوجوم العامة على حد التواتر ا منوى الذي لايثبت بدليل خاص ، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الاكثرى معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام ، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لامخرجه عن ونه كليا : لأنه إذا خرج عن ضرورى مثلا فانما يخرج لجاجي أو بهالي لعارض لا لذاته . ولا يتجاوز الأصول الثلاثة اه (٣) بحيث تكون الاشيا. يجمعها كلي واحد ، وتكون من واد واحد ، ومع ذلك تتعارض أحكامها وتتنافى وذلك غير واقع في الشريـة قطعا

العزنى بعد حصول العلم بالـكلى ؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجلة . وأما فى التفصيل فغير صحيح ؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة ، فإن للحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، و إذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة . فيكون اعتبارها على الاطلاق خرماً للقاعدة نفسها ؛ كما قالوا فى القتل بالمشقل إنه لو لم يكن فيه قداص لم ينسد باب القتل بالقصاص ، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد . وكذلك الحكم فى استراك (١) الجاعة فى قتل الواحد . ومشاله (٢) القيام

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة في رجل واحد قتلوه غيلة ، لأنه رضى الله عنه أدرك جهة حفظ النفس القصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل محكم القصاص ، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظا النفس . فهذا اجتهاد عمر حيث قال : (لو تمالاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا) لا نه فهم جهة الحفظ التي قد يقف فيها غيره ، على أنه رضى الله عنه كان متر ددا فيه حتى قال له على : أرأيت لو اشترك جماعة في سرقه . أكنت تقطعهم به قال . نعم . قال : فكذا هنا ، فحم بالقتل أما القتل بالمتقل فقد ورد فيه قصة الهودي الذي فنل الجارية على أوضاح لها محجر ، فرضخ رسول الله رأسه محجر بن قتل بهما . فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص . ثم لايتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس . وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد . وكا نه لم يك ف بالنص الذي أثمرنا اليه في الحديث لمانع في الحديث . ولا يعترض لمانه من باب القياس في الا ساب و هو ممنوع . لان السبب و احد . وهو القتل العمد العدوان ، فلا قياس في السبب

(٢) فالمحافظه على الضرورى وهو الدين ها فى الصلاة ملا إذا جرى الأمر فيها لهانيها ولو أدى الى المشقة الفادحه محافظه على هدا الضرورى ما كان . حص فى الفتود مثلا للمريض . ومثله يقال فى فطر رمضان للمريض القادر بمشقة ، فلو لم ينص الشارع على هذه الجرئيات ويلتفت اليها فى الاستنباط واكنى بأصل الحفظ للضرورى لما كان هذا الترخص . ولو لم يكن لادى الى الضيق والحرج

فى الصلاة مثلا مع المرض ، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهى ، إعالا لقاعدة الحاجيات فى الضروريات ، ومثل ذلك المستثنيات (١) من القواعد المانعة ، كالعرايا ، والقراض ، والساقاة ، والسلم ، والقرض ، وأشباه ذلك ، فاو اعتبرنا الضروريات كلها (٢) أيضاً . فأما إذا اعتبرنا فى كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات ؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً ، فإذا كان كذلك فلابد من اعتبار الكل فى مواردها و بحسب أحوالها

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك (1) مالا تدركه العقول إلا بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات ؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء (۵) بمقتضى أنظار عقولم ، لكن على وجه لم يهتدوا به الى العدل في الحلق والمناصفة بينهم ، بل كان مع ذلك الهراج واقعاً ، والمصلحة تفر مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد . فجاء الشارع باعتبار المصلحة المرفوع قطعا . فقد نظر الى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات

- (۱) هذا بناء علىأنالبيع والاجارة منالضرورى ولم بجر المحافظة علىالضرورى فهما ، للنهاية , بلأعملتقاعدة رفع الحرج التى هىالخاصية للحاجيات ، فاستثنيت من القواعد التى تقتضى منعهاكالفرر فىالقراض والمساقاة وهكذا
- (٢) أى بحيث نلتزم الوفا. بها فى كل جزئياتها لا جل ذلك بالحاجيات فى كثير من جزئياتها ، فيقع الحرج المنبوذ فى الشريعة ، وقد يخل ذلك بالضرورى نمسه
- (٣) أىقد يؤدىالا خذ بالمحافظة على ضرورى الى الاخلال به نفسه أو بضرورى آخر . مثال الا ول إذا لم نبح التميم للمريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدى الوضوء الى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأسا ، أو لا يستطيعها بالمقدار الذى يستطيعه لو تيمم . ومثال الثانى ظاهر
- (٤) أى من المحافظة على المراتب فى جزئياتها ومواردها ما يشتبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه الا بالنص
 - (ه) الضروريات ومكملاتها

والنَّصَفة المطلقة في كل حين ، و بيِّن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة ؛ كما في استثناء العرايا ونحوه . فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد ، ولفانت مصالح ، وهو مناقض لمقصود الشارع . ولا نه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنها يخدم بعضها بعضًا، وقلَّما تخلو جزئية من اعتبار القواعـــد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم ، حسما هو مبين في كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المتدرة تتضمن (١) هذا على الكمال فالحاصل أنه لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، و بالعكس. وهو منتهى (٢) نظر المجتهدين بإطلاق ، واليه ينتهى طَلَقَهم في مرامي الاجتهاد وما قرر في السؤال على الجله صحيح ؛ إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما ، والجزئي محكوم عليه بالكلى ، لكن بالنسبة الى ذات الكلى والجزئي ، لابالنسبة إلى الأمور الخارجة ؛ فإن الإنسان مثلا يشتمل على الحيوانية بالذات وهي التحرك بالإرادة ، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلى صحيح في نفه ، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيه أمر خرج. ولكن الطبيب إتما ينظر في الكلي بحسب جريانه في الجزئي أو عـدم جريانه ، وينظر (٢) في الجزئي من حيث يرده الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك . (١) فاذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة . وهي النصوص والاُ قيسة ، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء فى رواية

(٢) إذ يجمعون بين النظر للدليل الحناص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة. فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع فى مثله على العموم، فينضبط به قصده بهذا الدليل الحناص على وجه الخصوص

تفاصل كلام العرب مثلا

(٣) فالطبيب يُعرف أن مرض كذا مشخصاته كذاو دواؤه كذا. ولكن هل الشخص الذى يعالجه توجد فيه الحنواص اللازمة لهذا المرض ؟ هذا نظره الأول. فاذا وجدها كذلك وعرف أن الكلى متحقق فيه لابد له من النظر للمجزئى أيضا نظرة ثانية : أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الموا. ؟ فيخفف ، أو يمزج

فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلى دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب ، وكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس ، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجر بة العادية التي أجراها الله في هذه الدار ، فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجر بة ، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعدالدين ، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف تُخبَره ، مع أن النص لا يقتضى الحصر في أنه شفاء فقط ، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا (١) بها على الجزئي ، واعتبروا الجزئي (٢) أيضاً في غير الموضع المعارض ، لأن العسل ضارخ لن غلبت عليه الصفراء ، فن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء

ولا يقال: إن هذا تناقض ؛ لأنه يؤدى إلى اعتبار الجزئى وعدم اعتباره مماً لا نا نقول: إن ذلك من جهتين (٣) ، ولا نه لا يلزم أن يعتبر كل (٤) جزئى وفى كل حال ، بل المراد بذلك أنه يعتبر (٥) الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكي بغيره. وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئى الخاص إلى ما يناسبه من كلى الا دو به فلا يحرى عليه الدواء المعروف لكلى المرض بمجرد أنه دوا لكلى مرضه ، بل لا د من النظر في حالة الشخص أو لا ، فكذا الا مر هنا. وقد أحسن كل الاحسان في الخطا

- (٢) فبهذا الجزئى من الجربة فى بعض الاشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلى لايجرى اطراده على استقامة ، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلا . فقد أعملوا كلا منهما
- (٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلى ؛ لا نه لا يتأتى وهو جزئى أن يخالف حكم الكلى . ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه ، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى ، فأنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال (٤) أى بل بعض الجزئيات في بعض الا حوال قد يأخذ حكما غير حكم الكلى (٥) معنى اعتبار الجزئي الا خذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلى الذي هو القاعدة الا صولية التي أخذت من الاستقراء للا دلة ومعنى اعتبار الكلى

بالكاى فيه ، كالعرايا وسائر المستثنيات. ويعتبر الكلى في تخصيصه للعام الجزئى، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئى على الإطلاق. وهذا معنى اعتبار أحدها مع الآخر، وقد مر منه أمثلة في أثناء المسائل، فلا يصح إهال النظر في هذه الأطراف؛ فإن فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ. وحقيقته (١) نظر مطلق في مقاصد الشارع، وأن تَتبع نصوصه مطلقة ومقيدة أمرواجب، فبذلك يصح تبزيل المائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار. وبالله التوفيق

﴿ السألة النانية ﴾

كل دليل شرعى إما أن يكون قطعيا (٢) أوظنيا . فإن كان قطعيا فلا إشكال

تخصيصه للدليل الشرعى التفصيلي العام أو تقييده لمطلقه ، كما في المثال السابق ، حيث أعملت الفاعدة الكلية وهي امتناع أن يأتى في الشريعة خبر بخلاف مخبره ، فقيدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الاسهال ، محيث لا يكون اخلالا بالدليل المطلق أو العام الوارد في هذا الجزئى، وهو جزئى نفع العسل في الاسهال . ولا يشتبه عليك الاثمر فتفهم أن كلمة العام تنافي طمة الجزئى المجعول صفة له . لان عمومه جاء له من كون الدليل الشرخى التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام ، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئى ، كصلاه ، أو زكاة ، أو يبع ، أو نكاح ، أو دوا مرض ، كثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص بابا دون باب ، مرض ، كثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص بابا دون باب ، مرض ، كثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص بابا دون باب ، مرض ، كثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص بابا دون باب ، محقاعدة (الاثمر بالشيء ليس أمراً بالتوابع) مشلا . و به يتبين أن العبارة كلها محررة

(١) أى فلا بد من النظر المطلق فى مقاصد الشرع بواسطة الكليات، ولابد من. تتبع النصوص أيضا مع ذلك وهى الجزئيات. وبالامرين معا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع. وما أصعب هذا العمل ا وبه يعرف المدعون. للاجتهاد من هؤلاً أشباه العوام قيمة دعواهم

(٢) أى يكون قطعى الدلالة ، سواء أكان قطعى السند بأن كان لفظه متواترا أم كان متواترا أم كان متواترا معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لاشك فيه . ولا يكفى فى ذلك بجرد تواتر اللفظ إذا كان ظنى الدلالة .

فى اعتباره ؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المذكر ، واجتماع الكلمة ، والعدل ، وأشباه ذلك . وإن كان ظنيا فإما أن يرجع إلى أصل قطعى أولا . فإن رجع إلى قطعى فهو معتبر أيضا . وإن لم يرجع وجب التثبت فيه ، ولم يصح إطلاق القول بقبوله ، ولكنه قسمان قسم يضاد أصلا ، وقسم لا يضاده ولا يوافقه ، فالجميع أر بعة أقسام (فأما الأول) فلا يفتقر إلى بيان

(وأما الثاني) وهو الظنى الراجع إلى أصل قطعى فإعماله أيضاً ظاهر ، وعليه عامة أخبارالآحاد ، فإنها بيان للكتاب ، لقوله تعالى : (وَأَ نَزُ لَنَا اليكَ اللهُ كُرَ لِتَبيِّنَ للنَّاسِ مَانُزُ لَ إلَيْهِمِ) ومثل ذلك ماجاء فى الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى ، والصلاة ، والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب وكذلك ماجاء من الأحاديث فى النهى عن جلة (١) من البيوع والربا وغيره ، من حيث مى راجعة إلى قوله تعالى : (وأحل الله البيئيع وَحَرَّم الربا) وقوله تعالى : (وأحل الله البيئيع وَحَرَّم الربا) وقوله تعالى : (وأحل الله البيئيع وَحَرَّم الربا) وقوله تعالى : (لا تَأْ كُلُوا أَمُوالسكم م يَيْنَكُم بِالباطل) الآية ! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد ، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية · ومنه أيضا قوله عليه الصلاة والسلام : (لا ضَرَر ولا ضرار ، () فإنه داخل تحت أصل قطعى فى هذا المنى ، فإن الفرر والضرار مبثوث منعه فى الشريعة كلها ، فى وقائيم جزئيات (٢) ، وقواعد كليات (١) ؛ كقوله تعالى : (ولا تُمسيكُوهُنَ ضِرَ ارا لِتَمتَدُوا) (وكلا تُضَارُ وهُنَ الفريع ما قابل ذلك . وهذا فى الكتاب والسنة ظاهر ، والاجماع أيضاً منه ظنى وقطعى فوله ما قابل ذلك . وهذا فى الكتاب والسنة ظاهر ، والاجماع أيضاً منه ظنى وقطعى فقوله . (كل دليل) ليس على عمومه لا نه لا يجى ، هذا التقسم فى القياس كا عرفت فقوله . (كل دليل) ليس على عمومه لا نه لا يجى ، هذا التقسم فى القياس كا عرفت فقوله . (كل دليل) ليس على عمومه لا نه لا يجى ، هذا التقسم فى القياس كا عرفت فقوله . () وهى كثيرة كالمحافلة و المخاصرة و الملامسة و المنابذة و المزابنة وغيرها

- (٢) تقدم (ج٢ ص ٤٦)
 - (٣) كما في الا آيات الثلاث
- (٤) كما في التعدي على النفوس وما بعده . فانه_كما قال ــ معنى في غاية العموم في

لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَ) (لا تُضَارَّ والدَة يولدها) الآية ا ومنه النهى عن التعدى على النفوس والاموال والاعراض ، وعن الغضب والظلم ، وكل ماهو في المعنى إضراراً وضرار ، ويدخل تحته الجناية على النفس أو المقل أو النسل أو المال ، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لامراء فيه ولا شك . واذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك (۱) (وأما الثالث) وهو الظنى المعارض لأصل قطعى ولا يشهد له أصل قطعي (۲) فردود بلا إشكال ومن الدليل على ذلك أمران: «أحدها» أنه مخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح ؛ لأنه ليس منها ، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها؟ و والثانى ، أنه ليس له ما يشهد بصحته ، وما هو كذلك ساقط الاعتبار ، وقد مثاوا هذا القسم في المناسب الغريب (٢) بمن أفتى (١) بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء ، هذا القسم في المناسب الغريب (٢) بمن أفتى (١) بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء ، الشريعة لاشك فيه فهو قطعى في قواعد كليات ، وحديث (لا ضرر و لا ضرار)

الشريعة لا سك فيه فهو قطعى في فواعد كليات . وحديث (لا ضرر و لا ضرار و لا ضرار و لا ضرا

(١) الا النادر الذي يكون غالبا في الاخبار ؛ كما في القصص عن بني اسرائيل مثلا، وأحاديث الملاحم والفتن، وأشراط الساعة ونحوها، كا حاديث (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الا عاجم). وسيأتي له حديث (القاتل لا يرث) وأنه لا يرجع لا صل قطمي الا عاجم) وسيأتي له حديث (القاتل لا يرث) وأنه لا يرجع لا صل قطمي به عاهره ولو شهد له أصل ظنى وعليه يكون قوله (ليس له ما يشهد له بصحته) أى قطمي ؛ لا نه الذي يتأتي فرضه مع فرض أنه معارض لقطمي فانه لا يعقل تعارض قطميين. فان وجد ماظاهره ذلك أول كاسياتي له في مسألة رؤية الباري (٣) الغريب نوعان: نوع هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل ؛ الغريب، ومعلوم الالغاء، و الملائم . فالغريب ومعلوم الالغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان النقاق . وفي الملائم منه خلاف . أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب فلايقال فيه دل الدليل على الغائه ، فان ذلك إنما هو في أقسام المرسل . وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء في باب القياس . فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذي قالوا فيه وفي معلوم الالغاء إنهما مردودان اتفاقا . ولا لغراجع المقام في كتب الا صول

(٤) أفتى بعض العلماء ملكا جامع فى رمضان بصيام شهرين ، فأنكر عليه ، الموافقات ـــ ج ٣ ــ م ٢ على من ظاهر من امرأته ، ولم يأت الصيام فى الظهار الالمن لم يجد رقبة . وهذا القسم على ضربين : (أحدهما) أن تكون مخالفته للأصل قطعية ، فلا بدمن رده . « والآخر » أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن (١) من جهة الدليل الظلى ، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعيا ، وفى هذا الموضع مجال للمجتهدين ؛ ولى دالثابت فى الجلة أن مخالفة الظنى لأصل قطعى يسقط اعتبار الظنى على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه

والظاهرى – و إن ظهر من أمره ببادى، الرأى عدم المساعدة فيه – فمذهبه راجع فى الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل ؛ لاتفاق الجيع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولاتناقض (وكو كان من عند غير الله لوَجَدُوا فيه اختلافا كثيراً) . و إذا ثبت هذا فالظاهرى لاتناقض (٢٠) عنده فى ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى : أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن فى المخالف مصلحة ليست فى الآخر ، علمناها أوجهلناها ؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح ، فان للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء ، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير .

فاذا تقرر هذا فقد فرضوا فى كتاب الأخبارمسألة مخنلفاً فيها ، ترجع إلى الوفاق فى هذا المعنى ، فقالوا : خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على

فقال: لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله فى شهوة فرجه. فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التى يقصدها الشارع، لكنه ضد الدليل الشرعى فى تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر. وقوله (فلا بد من رده) أى كثاله هذا

⁽۱) أى بأنه ليس مخالفاً للقطعى . وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعى مخالفة قطعية . فالننى منصب على القيد ، أو عليه والمقيد جميعاً . وسيأتى له ما يصح أن يكون أمثلة له . وتطرق الظن الى الظنى يكون بحمل الظنى على معنى لا يخالف القطعى

⁽۲) أى فكل منهما صحيح ولا تعارض

الكتاب؟ أم لا؟ فقال الشافعى: لا يجب ، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب. وعند عيسى بن أبان يجب ، محتجا بحديث في هذا المعنى ، وهو قوله: « إذا رُوى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق فاقبلُوه ، و إلا فرُدُّوه » (١) فهذا الخلاف — كا ترى — راجع إلى الوفاق (٢) وسيأتى تقرير ذلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى

وللمسألة (٢) أصل فى السلف الصالح ، فقد ردّت عائشة رضى الله تعالى عنها حديث (١) « إِنَّ الميِّتَ لَيُعَدَّبُ بِبُكاء أهله عليه » بهذا الأصل نفسه ، لقوله تعالى : (أَلاَّ تَوْرُرُ وَازِرة وَرْرَ الْخُرَى وأَن لَيْسَ لِلاْ نسانِ إِلاَّ ماسَعَى) . وردّت حديث (٥) رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لر به ليلة الاسراء ؛ لقوله تعالى: (لاتُدْرِكُهُ

- (۱) أقرب الروايات الى هذه ما ذكره الصاغانى فى رسالة الموضوعات: (اذا رويتم ـــ ويروى اذا حدثتم ـــ عنى حديثا فاعرضوه على كتاب الله تعالى فانوافق فاقبلوه وإن خالف فردوه) وحكم عليه بالوضع. وهناك روايات أخرى تخالف هذه فى الالفاظ. وفى جميعها مقال
- (٢) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كانموافقاً ، ويرد ما كان مخالفاً . والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذلك
 - (٣) وهي أن مخالفة الظني لاصل قطعي تسقط اعتبار الظني
- (٤) تقدم (ج٢ ص ٢٣١) حديث (ان الميت يعذب ببكاً الحي) عن الستة ... والرواية التي هنا أخرجها ابن حجر في التلخيص الحبير، وقال : هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا . ولهما عن عمر (ان المبت يعذب ببكاً الحي) . أقول : وهذه الرواية الثانية رواها في كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً
- (٥) ذكر ابن اسحق أن ابن عمر أرسل الى ابن عباس يسأله : هل رأى محمد ربه؟ فقال : نعم. والاشهر عنه _ أى عنابن عباس _ أنه رأى ربه بعينه ، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة ، اقتضت الشهرة . ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسابي والطبراني أن ابن عباس قال : إن الله اختص موسى بالكلام ، وابراهيم ما لحلة ، ومحمداً بالرؤية اه من الشفاء مع شرحه لمنلا على

الأبضار) و إن كان عند غيرها غير مردود ، لاستناده (١) إلى أصل آخر لايناقض الآية ، وهو ثبوت رؤية الله تمالى فى الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ، ولا فرق فى صة الرؤية بين الدنيا والآخرة . وردت هى وابن عباس خبر أبى هريرة فى غسل اليدين قبل إدخالها فى الإناء ، استنادا إلى أصل مقطوع به ، وهو رفع الحرج ومالا طاقة به (٢) عن الدين . فلذلك قالا : فكيف يصنع بالمهراس ؟ وردت أيضاً خبر (٣) ابن عمر فى الشؤم ، وقالت : إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحد ث عن أقوال الجاهلية ؛ لمارضته الأصل القطمى : أن الأمركاه لله ، وأن شيئا من الأشياء لا يفعل شيئا ، ولا طِيرة ولا عدوى . ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج الى الشأم ، فا خبر أن الوباء قد وقع بها ، فاستشار المهاجرين

- (١) أى فهو وإن عارض أصلا قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعى . على أنه قد ينازع فى قطعية الدلالة فى آية (لاتدركه الابصار) فلا يكون بما نحن فيه
- (۲) تقدم فى المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة فى مثل العمل المفروض. ومثل إمالة الاناء لا يظهر فيها ذاك ، فانها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلا واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات . فقد يقال إن هذا من القسم الثانى الذى لم يتحقق كونه قطعيا ، لان ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعا ، وقد علمت ما فيه . وقولها : فكيف يصنع بالمهراس ؟ إذا كان هو ما يسعماء كثيراً فليس إناء وضوء ، فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج ، لان الحديث فى الاناء المعتاد للوضوء ، وهو الذى يسع ماء قليلا يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه . وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه فى شىء من كتب الحديث ، وإنما الذى قاله له رجل يقالله قين الاشجعى . راجع شرح التحرير فى مسألة (معارضة القيلس لخبر الواحد)
- (٣) (إنما الشؤم فى ثلاثة: فى الفرس، والمرأة، والدار) رواه أبو داود وابن ماجه والبخارى، وقد فهموه على أنه قلة البركة. فشؤم المرأة أن لاتلد، والفرس ألا يغزى عليها فى سبيل الله، والدار ألا يسمع فيها الا ذان و تعطل عن الجماعات. وليس الحصر حقيقيا. وعليه فتكون المعارضة ظنية لاقطعية

والأنصار ، فاحتلفوا عليه إلا مُهاجِرة الفتح ، فانهم اتفقوا على رجوعه ، فقال أبو عبيدة : « أفراراً من قدر الله ؟ » . فهذا استناد فى رأى اجتهادى إلى أصل قطعى ، فهذا قال عمر : « لو غير له قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، نفر من قدر الله إلى قدرالله » . فهذا استناد إلى أصل قطعى أيضا ، وهو أن الأسباب من قدر الله ، ثم مثل ذلك يرعى المدوة المجدبة والعدوة المحصبة ، وأن الجيع بقدر الله ، ثم أخبر بجديث (١) الوباء الحاوى لاعتبار الأصلين

وفي الشريعة من هذا كثير جدا ، وفي اعتبار السلف له نقل كثير

ولقد اعتمده مالك بن أنس فى مواضع كثيرة لصحته فى الاعتبار . ألاترى إلى قوله فى حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً : «جاء الحديث ولاأدرى ماحقيقته ؟ ، وكان يضعّه ويقول : «يؤكل صيده ، فكيف يكره لعابه ؟ (٢) ، وإلى هذا المعنى أيضا يرجع قوله فى حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره ؛ «وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه ، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، وفو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا ، فكيف يثبت بالشرع حكم لأيجوز شرطا بالشرع ؟ (٢) فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الغرروا لجهالة شرطا بالشرع ؟ (٢) فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الغرروا لجهالة

(۱) (لاعدوى، ولاطيرة، ولا هامة، ولا صفر. وفر من المجذوم فرارك من الاُسد) فنى نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية، من استقلال الاُسباب بالتأثير. وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الاسباب التى أجرى الله العادة بافضائها إلى المسيات

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعى، وهو طهارة فه . ومع ذلك فما بال العدد؟ وما بال التراب؟ مع أنهمًا لايراعيان فى غسل النجس ، هذا وقد ظهر الوجه ، وهو اكتشاف المادة السمية فى لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً، وفى برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذى متى انتقل من حيوان إلى آخر. أضر به .

(٣) ولو كان جائزاً أصله لـكان جائزاً شرطه .كل شرط ليس فى ثناب الله فهو رد .

قطعية ، وهي تعارض هذا الحديث (١) الظني

فإن قيل: فقد أثبت مالك خيار الجلس في المليك (٢)

قيل: الطلاق يعلَّق على الغرر ، و يثبت فى المجهول ^(٢٦) ، فلا منافاة بينهما ، بخلاف البيم .

ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث (١٠) : • من مات وعليه صر م صام عنه وليه الله وقوله : • أرأيت لوكان على أبيك دين الحديث (١٠) لمنافاته للأصل القرآنى الكلى (٢٠) ، نحو قوله : (ألا تزرُ وازرة وزرَ اُخْرَى وأن لَيسَ الدنسان إلا ماسعى)كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الابل والغنم قبل القسم ، تعويلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة ، فأجاز أكل الطعام (٧) قبل القسم لمن احتاج

- (۱) (المتبايعانبالخيار مالم يتفرقا أويقول أحدهما للآخر اختر ، وربما قال.أو يكون بيع خيار)أخرجهالستة . رواه عنهم فىالتيسبر . والـكلاممستوفى فى هذا المقام بشرح الزرقائى على الموطأ
 - (٢) تمليك الزوج لزوجته عصمتها ، نله الرجوع مادام فى المجلس
- (٣) فانه يصح أن يطلقها على مانى قبضة يدها وهو بجهول ، بخلاف البيع فالجهل فيه ضار
 - (٤) تقدم (ج٢ ص ٢٣٢)
 - (ه) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٣٢)
- (٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات. وهو قطعى أيضا مبثوث فى الشريعة .
- (٧) الطعام نوعان: إبل ذبحت أوغنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها. وهذه هي التي ورد فيها الامر باكفاء القدور وأنه صلى الله عليه وسلم جعل يمرغ اللحم في التراب. وهذا هو محل الحلاف بين مالك وغيره؛ فأجازه مالك تعويلا على الاصول المرعية، ولم يعول على هذا الحبر لمخالفته تلك الاصول. أما الطعام الا تخر كالشحم والزيت والعسل فانه مباح بالنص المؤيد بالقواعد، فقد وجد عبد الله بن

اليه. قاله ابن العربي. ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث (۱) فيه ، تعو يلا على أصل (۲) سد الذرائع (۱) . ولم يعتبر في الرضاع خسا ولاعشرا؟ للأصل (۱) القرآني في قوله : (وأمّهاتُكم اللاتي أرضعنكم وأخو اتُكم مِن الرّضاعة) وفي مذهبه من هذا كثير

وهو أيضًا رأى أبى حنيفة فانه قدم خبر (٥) القهقهة في الصلاة على القياس، إذ لا إجماع في المسألة . ورد خبر (٢) القرعة لأنه يخالف الأصول، لأن الأصول

المغفل جرابا من الشحم فى غزوة خيبر، واختص به بمحضره صلى الله عليه وسلم ولم ينهه عن ذلك

- (۱) (منصامرمضان وأتبعه بستمن شوال كان كصيام الدهر) أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي
- (٧) أى وسد الدرائع أصل مقطوع به فى بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع (٣) أى الوسائل إلى المنهى عنه ، وهو هنا ظن وجوبها . وقد شنع الشوكانى فى هذا تشنيعاً شنيعا على مالك وأى حنيفة حتى قال : إن قولها باطل لا يصدر عن عاقل . اه وما أجدره بأن يقال له هذا القول ، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقانى على الموطأ ، وكتاب بحوع الامير فى فقه مالك
- (٤) ليس هذا معارضا . إنما هو بيان للمجمل ، أو تقييد للمطلق . فلعل له وجها غير هذا .
- (٥) وهو أن أعمى تردى فى بئر والني عليه السلام يصلى بأصحابه ، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة . قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة ، وهى لاتنقض الوضوء خارجها . وأيضا ليست حدثا، لانه ما يخرج من أحد السبيلين ، قال الاحناف لان القياس لايصار إليه مع الدليل الخبرى . وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة ، وهو رد الغلني لمخالفته القطعى ؛ بل من العمل بظني هو الخبر ، في مقابلة ظني هو القياس ، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الحنر
- (٦) الذى تضمن أنه صلى الله عليه وسلم أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ولامال له سواهم، فخرجت القرعة لاثنين فأجازعتة هماو أبقى الاربعة أرقاء

قطعية وخبر الواحد ظنى ، والعتق ُ حَلَّ في هؤلاء العبيد ، والإجاع منعقد على أن العتق بعد مانزل في المحل لا يمكن رده ، فلذلك رده . كذا قالوا . وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ؟ أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : لا يجوز العمل به ، وقال الشافعي يجوز ، وتردد مالك في المسألة — قال : ومشهور قوله والذي عليه المحول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، و إن كان وحده تركه . ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ المكلب ، قال (١) لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين : «أحدهما » قول الله تعالى : (فكلوا بما أمسكن عليم) « الثاني » أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في المكلب . وحديث العرايا (٢) إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر ، لتلك العلة أيضا • قال ابن عبد البر : كثير من أهل الحديث استجازوا الطمن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبارالا حاد العدول ، قال لا نه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن ، فا شذ من ذلك رد" ه وسماه شاذا . وقد رد أهل العراق مقتضي حديث (٢) المصراة وهو قول مالك ، لمارآه مخالفا للا صول ، فإ نه قد خالف أصل (١) « الخراج بالفهان (٥) » ولان متلف الشي و إنما يغير مثله فإ نه قد خالف أصل (١) « الخراج بالفهان (٥) » ولان متلف الشي و إنما يغير مثله فا نه قد خالف أصل (١) « الخراج بالفهان (٥) » ولان متلف الشي و إنما على مأله والمول ، قال المواق مقتضي عديث (١) المناه على أبه المناه الشي و إنها عنون المثل المن أبه المناه المناه الشي و إنها عنور مثله المناه المن المناه المن المناه ا

- (١) أى تعليلا لقول الله السابق: ﴿ جَارَ الْحَدَيْثِ وَلَا أَدْرِي مَاحَقَيْقَتُهُ ﴾)
 - (٢) تطبيق على قوله (إن عضدته قاعدة أخرى عمل به)
- (٣) عن أبى هريرة قال قال رسول الله عليه وسلم : (الأتصروا الابل والغنم . ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر) أخرجه الستة (تيسير)
- (٤) فكان مقتضى هذا الا صل الا يدفع شيئا ما.لا نه ضامن، والغلة بالضهان. والا صل الآخر أن متلف الشيء الخ وهو يقتضى ألا يدفع فى اللبن قل أوكثرصاعا بل يدفع اما لبنا بمقداره، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت ، ولا يتقيد بالصاع ، ولا بالتمر
- (٥) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن، وفسره الترمذي أن يشتري الرجل العبد

أو قيمته ، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه : إنه ليس بالموطأ ولا الثابت ، وقال به في القول الآخر ، شهادة بأن له أصلا متفقا عليه يصح رده اليه ، مجيث لايضاد هذه الأصول الأخر . واذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله .

(وأما الرابع) — وهو الظنى الذى لايشهد له أصل قطعى ولا يمارض أملا قطعيا — فهو فى محل النظر، وبابه (١) باب المناسب الغريب. فقد يقال: لايقبل؛

يستغله ثم يظهر به عيب فيرده ، فالغلة للشترى ، لأن العبد لو هلك هلك في ضها نه، ونحو هذا يكون فيه الحراج بالضهان اه يعنى وهو يقتضىأن اللبن للشترى فكيف يرد عنه الصاعمن التمر؟ وقد اجيب عنه (أولا) بأن حديث المصراة أقوى من حديث الحراج بالضهان (وثانيا) بأن اللبن المصرسى كان حاصلا قبل الشراء فى ضرعها ، فليس من الغلة التي إنما تحدث عند المشترى ، فلايستحقه المشترى بالضهان فلابد من قيمته وانما كانت صاعا محددا ومن تمر لما يعلم من مراجعه شرح نيل الا وطار للشوكاني مبسوطا ، ومن أعلام الموقعين موجزاً مضبوطا ، فلذلك قالبأن لهأصلا متفقا عليه لا يضاد هذه الا صول الا خر. والمعول عليه عند المالكية أنه له أصلا من غالب قوت البلد . وقالوا ان التمر في الحديث لا نه كان غالب قوت المدينة .

(۱) أى أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه ، لكن لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والا لكان ملائما ، وانما ثبت بالقياس ، ومثاله أن يقال في البات في مرض الموت لثلا ترث زوجته : يعارض بنقيض قصده ، فترث ، قياساً على القاتل ليرث ، فحكم بعدم إرثه . والجامع كونهما فعلا محرماً لغرض فاسد . فهومناسب غريب ، في ترتيب الحكم عليه مصلحة ، وهو زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل زجرهما عن القياس المشار اليه . وبهذا البيان تفهم أن معني قوله (وقد وجد منه في الحديث النه) أى وجد من القسم الرابع حديث القاتل لايرث ، فانه ظني لم يشهد له ولم يرده أصل قطعي ، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب ،

لأنه إثبات شرع على غير ماعهد في مثله ، والاستقراء يدل على أنه غير موجود ، وهذان يوهنان التملك به على الإطلاق ؛ لأنه في محل الريبة ، فلا يبقى معذلك ظن ثبوته ؛ ولأنه — منحيث لم يشهد له أصل قطعى — معارض لأصول الشرع، إذ كان عدم الموافقة مخالفة ، وكل ما خالف أصلا قطعيا مردود ، فهذا مردود . ولقائل أن يوجه الإعمال بأن العمل بالظن على الجلة ثابت في تفاصيل الشريعة ، وهذا فرد من أفراده ، وهو و إن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا ، فإن عضد الردَّ عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة ، فيتعارضان و يسلم أصل العمل بالظن ، وقد وجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لايرث ، (1) وقد أعمل العلم الملاء المناسب الغريب في أبواب القياس و إن كان تليلافي بابه ، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع الى الأصل القطعى ليس بإقامة الدليل القينمي على عجة الممل به ، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلا ، بل المراد ماهو أخص (٢) من ذلك ، كما تقدم في حديث « لا ضرر ولا ضرار ، (٢) والمسائل المذكورة معه ، وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون والله أعلم يعنى وحيث كان ما هنا شبيها به في وجهى الاعمال والاهمال وأدلة كل ، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس فليكن شبه هنا معتبراً في الادلة

(۱) تقدم (ج۲ ـ ص ۲۰۰)

(٢) لأن الغرض هنا أن يتفق فى معناه مع مقطوع به ، وهذا أخص بما عناه الأصوليون . لأنه قد يكون معنى الخبرغير متفق مع مقطوع بخصوص معناه ، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعا به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهى العمل بخبر الواحد فخبر القاتل لا يرث يقال انه راجع إلى قطعى بالمعنى الذى عناه الاصوليون لا بالمعى المرادهنا ، لا نه لم يتفق فى معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ماهنا أخص (٣) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

﴿ السألة الثالثة ﴾

الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :

(أحدها) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول . و بيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكافين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكايف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة (١)عن حكم الأدلة . و يستوى في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام التكليفية

(والثانى) (٢) أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه المقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه و يصدقه . فإذا كان كذلك امتنع على المقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا و رود التكليف المنافى التصديق ، وهو معنى تكايف ما لا يطاق ، وهو باطل حسما هو مذكور في الأصول

والثالث أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطما بالاستقراء التام ، حتى اذا فقد ارتفع التكليف رأساً ، وعد فاقده كالبهيمة المهملة · وهذا واضح في اعتبار تصديق (٢٠) العقل بالأدلة في لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه

⁽١) أى الذي مو التالي في الشرطية وهو قوله (لم تكن أدلة)

⁽٢) هذا ظاهر فى أدلة الا حكام الالهية والاعتقادات أما الا حكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجردالعمل. وبقية الوجوء يمكن أن تكون كالا ول يستوى فها أدلة الاعتقادات والعمليات

⁽٣) أى اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أى ولا يكون دلك إلا إذا كانت الادلة فى ذاتها صالحة لا ن يصدق العقل بها ، بألا تتنافى معتضاياه . هذا . أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لايعتبر

ل كان لزوم التكليف على الماقل أشد (١) من لزومه على المعتوه والصبى والنائم ؟ إذ لا عقل لهؤلاء ليصدق أو لا يصدق ، بخلاف الماقل الذى يأتيه مالا يمكن تصديقه به ، ولما كان التكليف ساقطا عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطا عن المقلاء أيضاً ، وذلك مناف لوضع الشريعة ، فكان ما يؤدى اليه باطلا

(والرابع) أنه لو كان كذلك لسكان الكفار أول ، نرد الشريعة به ؛ لا بهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها ، فتارة يقولون : ساحر ، وتارة مجنون ، وتارة يكذبونه ، كا كانوا يقولون في القرآن : سحر ، وشعر ، وافتراء ، و إنما يعلمه بشر ، وأساطير الأولين . بل كان أولى ما يقولون إن هذا لا يعقل ، أو هو مخالف العقول ، أو ما أشبه ذلك . فلما لم يكن من ذلك شي ، دل على أنهم عقلوا ما فيه ، وعرفوا جريانه على مقتفى المقول ، إلا أنهم أبوا من اتباعه لا مور أخر ، حتى كان من أمرهم ما كان ، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى ، فكان قاطعا في نفيه عنه

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول ، بحيث تصدقها العقول الراجعة ، وتنقاد لها طائعة أو كارهة (٢) ولا كلام في عناد معاند ،

⁽۱) لان العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه ، لا نه يصادمه ويعقل خلافه ، بخلاف المجنون مثلا ، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه . فالذى عنده أنه غير مستعد التكليف ، أما العاقل فستعد لخلافه . وفرق بين من فقد آلة الشيء ، ومن تسلح با آلة ضده ، فبعد الثاني عنه آكد وأقوى

⁽٢) أى راغبة فى ذلك بدون سبق عناد ، أو مع سبقه ، والكره غير الاكراه الذى لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلى . وقوله (تصدقها) ظاهر فى الاعتقاديات وقوله (وتنقاد لها) ظاهر فى العمليات على رأى أهل السنة ، أما على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معا بوضوح ، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الادلة ، بحيث تكون الادلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن ، وعلى رأى أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً فى أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعه على وجه مطرد لم تبجى و إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو

ولا فى تجاهل متمام · وهو الممنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لا أن العقول على تجاهل متمام · وهو الممنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لا أن العقول حاكمة عليها ، ولا محسنة فيها ولا مقبحة . و بسط هذا الوجه مذكور فى كتاب المقاصد ، فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام

فإن قيل : هذه دعوى عريضة ، يصد عن القول بها غير ما وجه :

أحدها أن فى القرآن مالا يعقل معناه أصلا ؟ كفواتح السور ، فان الناس قالوا إن فى القرآن ما يعرفه الجهور ، وفيه مالا يعرفه الاالعرب ، وفيه مالا يعرفه الاالعلماء بالشريعة ، وفيه مالا يعرفه الاالله (١) فأين جريان هذا القسم على مقتفى العقول ؟ والثانى أن فى الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس ، أو لا يعلمها الاالله تعالى ؛ كالمتشابهات الفروعية ، وكالمتشابهات الأصولية . ولامعنى لاشتباهها الاأنها تتشابه على العقول ، فلا تفهمها أصلا ، أولا يفهمها الاالقليل ، والمعظم مصدودون عن فهمها . فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول ؟

والثالث أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا ، وتحز بوا أحزاباً ، وضار كل حزب بما لديهم فرحون ، فقالوا فيها أقوالا كل على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك الى الهلكة ، كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى : « فعلنا » و « قضينا » و «خلقنا » . ثم من بعدهم من أهل الانتماء الى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله عليه وسلم . وكل الا خروية سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها ، فهذا معنى انقيادها . وقوله (لا أن الخ) أى على خلاف للمعتزلة في ذلك

(۱) ومنه فواتح السور. وهذا القسم غير قسم المتشابهات لان المتشابهات. تدرك بوجه إلا أنها تشتبه. أما هذا فلا يدرك معناه أصلا فظهر وجه كونالثاني وجها مغايراً للا ول ، وقوله (كالمتشابهات الخ) على ترتيب اللف ،وقوله (فلاتفهمها أصلا) راجع للاصولية على رأى. وقوله (أو لايفهمها الخ) راجع للفروعة على الرأى المتقدم او للمتشابهات مطلقا على الرأى الا محر

ذلك ناشىء عنخطاب يزل به (۱) العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتياد هذا الاختلاف ، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو برجه ما

فالجواب عن الأول أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال (٢) بناء على أنه عما يعلمه العلماء . و إن قلنا إنه بما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس بما يتعلق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال ، فليس بما نحن فيه ، و إن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له ، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً ، لأنه بما لا يهتدى العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنما الكلام على ما يؤدى مفهوماً لكن على خلاف المعقول ، وفواتح السور خارجة عن ذلك ، لأنا نقطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول ، وهو المطاوب

وعن الثاني (٢٦ أن المتشابهات ليست عما تعارض مقتضيات العقول ، و إن

⁽١) أي يضعف عن فهمه

^{(ُ}۲) أى فهى مما يعقل معناه . وقوله (ليس مما يتعلق به تكليف على حال)أى لا بأمر على ولا بأمر اعتقادى وقوله (على شى. من الاعمال) أى القلبية أو البدنية وقوله (وإن سلم) أى إن سلم كونها من الادلة فع كونها نادرة لا تنافى هذا الاصل لانها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه فقوله (ولا تنخرم الح) هو روح الجواب بالتسليم

⁽٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث ، لا ن مبنى الاعتراضين متقارب ، فأن اختلاف الاخبار بالمعانى المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها ، فلذلك قال (وهذا كما يأتى فى الجلة الواحدة الح) وهو تميد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذي يكون بين الاخبار بالمعانى المتعددة كما سيذكر أمثلته لا يتناوله الفرض الثانى فى طلامه ، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله ، فقوله (وهذا كما يأتى الخ) ليس المراد به ظل ما يقدم ، بل ما يصلح لذلك ، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها الى معقول موافق بخلاف قوله (وان فرض انها الغ)

توهم بعض الناس فيها ذلك ، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه ، كا نصت عليه الآية قوله تعالى : (فأمّا الذين في قلوبهم زَينٌ فيدّبعُون مَا تشابة منه ابْتِناء الفيتنة وَابْتِناء تأويله) لا أنه بناء على أمر صحيح ، فانه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف . وإن فرض أنها مما لا يسلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجى ، لا لمخالفته لها . وهذا كا يأتى في الجلة الواحدة فكذلك يأتى في الكلام المحتوى على جمل كثيرة ، كا يأتى في الجلا الاختلاف . وكذلك الاعجمى وأخبار بمعان كثيرة ، رما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الاعجمى الطبع (١) الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج الطبع (١) الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج المعتول ، وضوا الى ذلك جهلهم مجكم التشريع ، فخاضوا حين لم يؤذن لهم في الحوض ، وفيا لم يجز لهم الحوض فيه ، فتاهوا ، فإن القرآن والسنة ألكان عربيين الموض فيهما الاعربي . كما أن من لم يعرف مقاصدها لم يحل له أن يتكام فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شي . (٢) من الشريعة

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهوأن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له:

إنى أجد في القرآن أشياء تختلف (٢) على". قال : (فلا أنسابَ بينهم يومَّئِذِ

⁽١) قيد به لا أن نصارى نجرانكانوا عرباً لاعجماً ، ولكن غلبت عليهم تعابير الا عجام المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه

أى فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف فى اللغة العربية واستعمالاتها ،
 أو جهل بمقاصد الشريعة ، أو هما معاً

⁽٣) منا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثانى ، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن ، فاختلفت عليه الايات . ويبقى الكلامِف أن نافعاهل كان من

ولا يتسَاءلون) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . (ولا يَكتمون الله حديثًا) (ربنا ما كُنا مُشركين) فقد كتموا في هذه الآية . وقال : (بناهار فَعَ سَمْكُها . فسواها) — الى قوله : (والأرض بعد ذلك دَحاها) فذكر خلق السهاء قبل الأرض، ثم قال : (أَنْنَكُم لَتكفرونَ بالذي خلقَ الأرضَ في يو مين — إلى أن قال : ثمّ استوى الى السهاء وهي دُخان) الآية ! فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السهاء . وقال (وكان الله غفورًا رحياً) (عزيزًا حكياً) (سميعا بصيرًا) فكأ نه كان ثم مضى .

فقال ابن عباس: (لا أنساب بينهم) في النفخة الأولى ، ينفخ في الصور (فصعَقَ مَن في السموات ومَن في الأرض إلا مَن شاء الله ، فلا أنساب عندذلك ولا يتسلمون ، ثم في النفخة الآخرة (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون). وأما قوله: (ما كُنّا مُشرِكين) (ولا يكتمون الله حَديثاً) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنو بهم ، فقال المشركون: تعالوا نقول «ما كنا مشركين ، فخم على أفواههم ، فتنطق أيسهم ، فعند ذلك عرف أن الله لا يكتم حديثاً ، وعنده (يود أفواههم ، فتنطق أيسهم ، فعند ذلك عرف أن الله رض). وخلق الأرض في يومين أخر ين ، ثم دحا الأرض في يومين آخرين ، ثم دحا الأرض

الطاعنين، أم طلب أن يزيل شبها طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد، فيدخل سؤاله فى قسم ما أشكل على الطالبين؟ وظاهر قوله: (وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون الخ) أنه من القسم الاول. فلينظر هل كان نافع من الخوارج؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك. ثم رأيت المؤلف فى الجزء الثالث من الاعتصام يحكى عن الخوارج إلى أن قال: ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة فاذا هو بالازارقة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخارى عن السائل برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الازرق وفى شرح القسطلاني لاحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الازارقة من الخوارج. فاجتمع الكلام أوله وآخره

اى أخرج الما، والمرعى وخلق الجبال والآكام وما يبنهما — فى يومين ، فللقت الا رضوما فيها من شى، في أربعة أيام ، وخلقت السموات فى يومين ، وكان الله غفوراً رحيا سمى نفسه ذلك ، وذلك قوله ، أى لمأزل كذلك ، فإن الله لم يُردشنيناً إلا أصاب به الذي أراد . فلا يختلف عليك القرآن ، فإن كلاً من عند الله

هذا تمام ماقال في الجواب

وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته ، وأتى منها به . وهكذا سائر ماذكر الطاعنون ، وما أشكل على الطالبين ، وما وقف فيه الراسخون ، (ولوكان من عند غَيْر الله لو جَدُوا فيه اختلافاً كثيراً) وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحد لله . وقد ألف الناس في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوقف إلى البسط ومد الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه

﴿ المَـأَلَةُ الرَّابِعَةُ (١) ﴾

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها • وهذا لا نزاع فيه ؟ إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران :اعتبار من جهة معقوليتها ، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج

⁽۱) هذه المسألة ترتبط بمسألة (يستحيل كون الشيء الواحد واجباحراما من جهة واحدة) و بمسألة (إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الح) المذكور تين فى الاصول راجع ابن الحاجب و ماكتب عليه يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المغصوبة ، فهدأ ولا ببيان الاعتبارين إلى المعلى والخارجي ثم ردد المكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية . ولا يعني أن المطلوب تحصيله هو نفس الاثمر العقلي ، لائن هذا وإن قيل به فله معني آخر غير ما يتبادر منه وإلا لكان تكليفا بالمحال ، بل غرضه ماصرح به بعد بقوله (إذا أو قعنا الفعل في الحارج عير ما يتبادر عليه عين مناه على المعقول الذهني . فان صدق عليه صح ، وإلا فلا)

وقوله أيضا في أثناء الأدلة : وهو (دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة الموافقات ـــ ج ٣ ـــ م ٣

وبيان ذلك أن الفمل المكلف به أو بتركه أو الخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها ، كانت تلك الأوصاف. لازمة أوغير لازمة · وهذا هو الاعتبار العقلي . ويعتبر من جهة ما هيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أوغير لازمة . وهوالاعتبار الخارجي . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطَّهارة ، والزكاة ، والحج ، وسائر العبادات والعادات ، من الأ نكحة والبيوع في الجلة) ولما تم له التمميد ببيان الاعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة يعني فن قال إن قصد الشارع بالا مر مثلامنصرف إلى المعقول الذهني يبني عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفيًا لشرائطه وأركانه التي. اعتبرت له فى الذهن كانصحيحا بقطع النظر عمايلابسه منالصفات الحارجية،وسواـ أ كانت الصفات الحارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية ، فيها مفسدة " تقتضى النهى،أم ليس فيها ، صح المأمور به ، لا نقصدالشارع قدحصل بهذا المقدار، وكني وذلك لان هذا المقدار الذهني الذي قصد اليه الشارع واحد بالشخص لاتعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعددفيها ، لا نالتعدد إنما بحي مناعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية ، والشارع إنما ينظر اليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية . وهي شي. واحد ، وحينتذ يستحيل ــ بناء على القاعدة الا صولية ــ أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً.فئلا الصلاة في المكان|المغصوب صحيحةمتي|ستوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط ، ولا نظر إلى ما تعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضي النهي ، لا نه إنما جاه منالكفيات و الأحو البالخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية ، فلا يعتبر جزءًا من المأمور به حتى يكون العمل تكون. من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضي فساد المجوع . هذا . وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهني، ومعروف أنها لا تتحقق إلا جيئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الاثفر اد. أو لازمة لوجودها ، كا يقولون في جزئي أي نوع ، يها في زيد مثلا ، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءًا منه أو كجزء _ إذا قلنا ذلك _ لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في ا الحارج من كيفيات وأحوال ، معتبرة فيه جزءا له أو كجزء ، فن مثل الصلاة في مكان منصوب يعتبر الشرع الانتفاع بالمغصوب كجزء من الصلاة ، فتكون قدتكونت من

والإجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيها اذا نظر الى الصلاة فى الدار المنصوبة ، أو الصلاة التى تعلق بها شىء من المكروهات والأوصاف التى تنقص من كالها . وكذلك سائر الأفعال

فإذا صح الاعتباران عقلاً فنصرف الآدلة الى أى الجهتين هو؟ ألجهة المقولية أم لجهة الحصول فى الخارج ؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف ، بل هو مقتضى لخلاف المنصوص فى مسألة الصلاة فى الدار المفصوبة . وأدلة المذاهب منصوص اعليها مبينة فى علم الأصول ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع فى أحد الاعتبارين

فما يدل على الأولأمور (١):

(أحدها) أن المأمور به أو المنهى عنه أو المخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التى تنطلق عليها تلك الاسماء ، وهذا أمر ذهنى فى الاعتبار ، لا نا اذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذلك المنقول الذهنى فان صدق عليه صح و إلا فلا

ولصاحب الثانى أن يقول: إن المقصود من الامر والنهى والتخيير إما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها، حتى تكون له أنمالاً خارجية لا أموراً ذهنية ، بل الأمور الذهنية هي مفهومات الحطاب ، ومقصود الحطاب ليس نفس التعقل بل الانتياد ،

جزء صحيح وجزء فاسد، فتكون فاسدة. وهكذا كل مأمور به اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسدا ، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالى من الكلام في في الا وصاف السلبية والوجودية. وجذا البيان تتضح المسألة ، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظرين ، وتظهر غزارة مادة المؤلف ، وعلو كعبه في هذا الفن، رحمه الله ، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة في الا وامر والنواهي ما يساد . لك على فهم ما قررنا به كلامه هنا . وقد ذكر الا مدى في هذه المسألة في الا وامر والنواهي وصحح أن الا مر بالمطلق أمر بالمقيد فراجعة إن شئت

(۱) ذكر له ثلاثة أدلة ، عبر عنها بالا ول والثانى والثالث وذكر فى مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الا خر بقوله (ولعناحب الثانى)

وذلك الأفعال الخارجية ، سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بدأن تقع موصوفة ، فيكون الحكم عليها كذلك (١)

(والثانى) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهنى فى الافعال لزمت (الثانى) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهنى فى الافعال لزمت (المقول ا

ولصاحب الثانى أن يقول: لو اعتبرنا المقول الذهنى مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق، وذلك باطل باتفاق ؛ فإن سد الذرائع معلوم فى الشريعة، وهو من هذا النفظ (٣) كذلك كل فعل سائغ فى نفسه وفيه تعاون (١) على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان، الى ما أشبه ذلك ؛

⁽۱) أى ملاحظا فيها وقوعها فى الخارج، لا مجرد المقدار الذى يطابق ما فى الذهن. وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع فى الخارج فلا بد فيه من مراعاة الا وصاف من الكفيات والا حوال التى تكون عليها فى الخارج. فإن اقترن بها موحب للفساد أفسدها. والدليل لكل منهما _كا ترى _كأنه مجرد دعوى، كلام فى مقابلة كلام

⁽٢) أى لواعتبرنا الخارج فى المباح، ومعلوم أنه يلزمه أن يكونفيه ترك حرام، لزم أن يكون كل مباح واجبا كما يقول الكعبى . يعنىوأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوى الطرفين ضمن الاحكام الشرعية

⁽٣) أى لوحظت فيه الاوصاف الخارجية قطعاً . وإلا لما صح منعه

⁽٤) طالاً كل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الاثم فالاصل مباح ، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية . وهذا نوع آخر غير سد الدرائع التى هى أمر سائغ يتحيل به إلى بمنوع ،كبيوع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع بما اعتبر الشارع فيه الاوصاف الخارجية وبنى حكمه عليها : هذان النوعان ، وصحة النهى عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها . والا نواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهنى بجرداً فقوله (ولم يصح النهى) والحل تحت مضمون قوله (لوم ألا تعتبر الاوصاف) وليس مقابلا له ، وإنماهو نوع مناير لسد النرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الاوصاف الحارجية

ولم يصح النهى عن صيام يوم العيد ، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند . غرو بها ، وهذا الباب واسع جداً

(والثائث) أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هى خارجية فقط لم يصحله كلف عمل إلا في النادر ؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطا (١) بعضها ببعض ، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته ، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بها واجباً · وهكذا كل من خلط عملاصالحا وآخرسيئا ؛ فا نه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما (٢) في الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى : (خَلَطُوا عَمَلاً صَالحاً وآخر سَيئاً) لأنهما إذا تلازما في الخارج في الخارج في خلط فكان أحدها للوصف الناني (٣) لم يكن العمل الصالح صالحا (١) فلم يكن ثم خلط خلط عملين ، بل صار عملا واحداً : إما صالحا واما سيئا ونص إلا ية يبطل هذا . وكذلك جريان العوائد (ع) في المحارث في المحلوث على أن المقصود هوما يصدق عليه عمل في الذهن لا في الخارج

ولصاحب الثاني أن يقول: ان الأمور الذهنية مجردةً من الأمور الخارجية

⁽١) كما تقدم فى المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصدالشارع ، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضا ، كالحج والجهاد مثلا فى وقت واحد . وبعضها يؤدى إلى نقص فى غيره الخ ما ذكر هناك

⁽۲) أى بحيث يكون وجوده الخارجى بما يلزمه العمل السيء . فيكون من الموضوع المتكلم فيه . أى فاذا اعتبر العمل السي. وصفاً للعمل الصالح لا نه مقترن بوجوده الخارجى فلا يكون هناك عملان ، بل عمل واحد ، والا يه تسميماعماين . وتبق وصف كل منهما بالصلاح ومقاله

⁽٣) لعل الا صل (كالوصف للثانى) يعنى كما هو مقتضى القول الثانى. ويؤيد هذا التصحيح قوله الا آنى في جواب الاشكال عن الا آنة (كالوصف للا خر) هذا التصحيح قوله الا آنى في جواب الاشكال عن الا آنة (كالوصف للا خر) لو زاد هنا جملة (أو السي سيئاً) لناسب قوله بعد (إما صالحاو إماسيئاً)

^{(ُ}ه) أَى كَمَا يَجْرَى فَى الْأُمُورَ العباديّةَ يَجْرَى فَى العاديات كَمَا سَيْقُولُ بَعْدُ فَى الدُّبُعِ بِالسّكِينِ وَالبِيوعِ الفاسدة

لا تُفعل (١) ومالايُفعل لا يكاف به . أما أن مالا يفعللا يكلفبه فواضح . وأما أن الأمور الذهنية لاتفعل مجردة فهو ظاهر أيضا ، أما في المحسوسات فكالانسان مثلا ؛ فان ماهيته المقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج. لأنها كلية حتى تتخصص ، ولا تتخصص حتى تتشخص ، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر. فنو عالا نسان يلزمه خواص كليةهي له أوصاف، كالضحك ، وانتصاب القامة ، وعرض الأظفار ، ونحوها ؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بهاكل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر ، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج ألبتة . فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج. وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلا ، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لاتثبت في الحارج إلاعلى كيفيات وأحوال وهيئات شتى . وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان ، والديحة والبطلان ، وهي متشخصات ، و إلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك ؛ إذ هي في الذهن كالمعدوم . و إذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج (٢) ، وليس إلا أفعالا موصوفة بآمورخاصة لازمة، وأمور علىخلاف ذلك . وكل مكلف مخاطب فيخاصة نفسه بها • فهو إدَّا مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج ، فلا يمكن ذلك الاباللوازم المخارجية ، فهو إذاً مخاطب بها لابنيرها . وهو المطاوب . فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم

⁽۱) وهذا يشبه أن يكون مغالطة ، لا نه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هى المكلف بها واعترض بماقال ولكنه لو نظر إلى غرضه الذى قالهوسيقوله لم يتوجه هذا . وسيتضح ذلك بعد

⁽٢) الخصم يقول له:إننا متفقون في هذا ، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقا عليه الحقيقة السكلية فقط ، لا نها هي المرعية في التكليف . أما الزيادات الخارجية التي يقترن بها فلا شأن لها في قصد الشارع . وأنت تقول : لهاشأن ، وتتحكم في مجعة المأمور به وعدمها

تحصل إذاً على حقيقتها ، بل على حقيقة أخرى ؛ والتى خوطب بها لم تحصل بعد فإن قيل : فيشكل معنى الآية إذاً ، وهو قوله : (خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَ وَأَيضًا فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك ، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجلة وهو الاعتبارالذهني

فيل: أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة علم لحصف زمانين وفي حالين. وفي مثله نزلت الآية. وإذا تلازمت حي صارأ حدها كالوصف للا خر فإن كان كالوصف السلبي فلا إشكال في عدم التلازم ؛ لأن الوصف السلبي اعتبارى للموصوف به ليس صفة وجودية. وأما إن كانت صفة وجودية ، أو كالصفة الوجودية (١) فحينئذ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج ، ولا يدخل مثله تحت الآية (٢) وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جارياً بجرى المخاطب به ، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة السكاملة، فعوملت معاملها ، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجلة . والبحث في هذه المسألة يتشعب و ينبني عليه مسائل فقهية

فصل

و يتصدى الننار (٢) هنا فيما يصيرمن الأفعال المختلفة وصفالصاحبه حتى يجرى فيه النظران ، ومالا يصير كذلك فلا يجريان فيه

- (۱) كما سيأتى فى ترك الطهارة الصلاة فانهـا وإن كانت سلبية لكن لمـا ثبت اعتبارها شرعاكانت دأنها وجودية
- (۲) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هذه الغزوة ،
 والنزك هنا وصف سلي صرف ليس كالطهارة الصلاة مثلا
- (٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الافعال التي تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك، بناء على النظر الثاني. أما إذا نظر إلى الا مرالذهني

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفا للآخر، أو لا. فان كان الثانى فلا تلازم ؟ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة ، فإن أحدالتركين لا يصير كالوصف للآخر، لعدم التزاح في العمل ؟ إذ كان يمكن المكلف الترك لدكل فعل مشروع أوغير مشروع ، وما ذلك إلا لأنهما ليسا متزاحين على المكلف. وسبب ذلك أمهماراجان إلى أمر سلبى ، والسلبيات اعتباريات لاحقيقية . وإن كان الأول فإما أن يكون وصفا سلبيا أو وجوديا . فإن كان سلبيا فإما أن يكون وصفا سلبيا أو وجوديا . فإن كان سلبيا فإما أن يتبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص ، أولا . فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية (١) ؟ كترك الطهارة في الصلاة ، وترك الاستقبال . وإن كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبى ؟ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضائه الى الصلاة ، فإن الصلاة و إن وصفت بأنها فرار من واجب فيمن فر من قضائه الى الصلاة ، فإن الصلاة و إن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها الا اعتباريا تقديريا ، لا حقيقة له في الخارج . وان كان الوصف وجوديا فهذا هو محل النظر ؛ كالصلاة في الدار المفصو بة ، والذبح بالسكين المفسو بة ، والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها ، وما أشبه ذلك .

فالحاصل أن التروك من حيث هى تروك لاتتلازم فى الخارج . وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعاً . ويرجع ذلك فى الحقيقة الى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودى للفعل الوجودى ؟ كالطهارة الصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهى التى تتلازم إذا قرنت فى الخارج فيحدث منها فعل

المعقول وأنه إذا صدق على ما فى الخارج صح بقطع النظر عن الاوصافالتى تقترن به فى الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله ، لا ن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها

(۱) نقول ولا إشكال فى اعتبار المعقول الذهنى أيضا متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الاركان،على ما سقناه فى تقرير الكلام من أوله ، فانه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الاثمر ، واضطر إلى اعتبار بعض الامور الحارجية دون بعض ، فلا يكون اعتباره لمجرد الاثمر المعقول مقبولا باطلاق

واحد موصوف ، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم . والله أعلم . ولهذه المسألة تعلق بباب الا وامر والنوامي

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان: « أحدها » مايرجع الى النقل المحض. «والثانى» ما يرجع الى الرأى المحض. وهذه القسمة هى بالنسبة الى أصول الأدلة ، والافكل واحد من الضربين مفتقر الى الآخر ؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر ، كا أن الرأى لا يعتبر شرعاً إلا اذا استند الى النقل. فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثانى فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد مهما وجوه ، إما باتفاق و إما باختلاف. فليحق بالضرب الأول الإجماع على أى وجه (١) قيل به ، ومذهب (٢) الصحابى ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما فى معناه راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق بالضرب الثانى الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة الى أمر نظرى ، وقد ترجع الى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسما يتبين فى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسما يتبين فى موضعه (٣) من هذا الكتاب بحول الله

⁽۱) أى سوا ، جرينا على أنه يختص بالصحابة كا روى عناحمد ، أو لا ، وسوا ، قلنا إجماع أهل المدينة حجة يها يقول مالك ، أو لا ، وسوا ، قلنا يشترط عدد التواتر في حجية الاجماع أو لا ، وسوا ، قلنا يصحأن يكون مستند الاجماع قياسا كاهو الحق ، أو لا يها يقول الظاهرية . وهكذا بما يدور حول الاجماع من الحلاف المقتضى لتوسيع مجال الاجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني

⁽٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهادا منه.وإلا رجع لما يناسبه من الضربين

 ⁽٣) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآ لات الافعال معتبرة

فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول ؛ لأنالم تثبت الضرب الثانى بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة ، وقد صار اذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين : «إحداها» جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية «والأخرى» جهة دلالته على القواعد التي تستند اليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذبائح ، والبيوع ، والحدود ، وأشباه ذلك . والثانية كدلالته على أن الاجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابى حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك

فصل

ثم نقول إن الفرب الأول راجع في المهنى الى الكتاب وذلك من وجهين :

و أحدها ، أن الممل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ، لأن الما يل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة ، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله : « و إنما كان الذي أُوتيته و حياً أوحاه الله الى » (۱) هذا و إن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله قد قال في كتابه : (يَد أَيُّها اللَّذِين آمَنوا أَطِيمُوا الله وأطيمُوا الرّسول وأُولى الأمر مِنكم) وقال : (وأطيمُوا الله ورسوله) في مواضع كثيرة ، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما في به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته ، وقال : (وما آنا كُم الرّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَها كُمْ عنه فانتهُوا) وقال : (فلْيَعَذَرَ اللّذين يُخالِفُون عن أمْرِه فَخُذُوهُ وما نَها كُمْ عنه فانتهُوا) وقال : (فلْيَعَذَرَ الّذين يُخالِفُون عن أمْرِه (۱) جزء من حديث رواه الشيخان واحد

أن تُعيبَهُم فِتْنَةُ أو يُعِيبَهُم عَذابُ أليم) إلى ما أشبه ذلك

« والوجه النابي ، أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك قال تعالى : (وأنز كنا البيك الذ كر لتبين الناس ما نُزل البهم) وقال : (يا أيما الرّسول بكلغ من أنزل البك من ربّك) وذلك النبليغ من وجهين : تبليغ الرسالة وهو الدكتاب ، و بيان معانيه ، وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم . فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بيانا الدكتاب . هذا هو الأمر العام فيها . وتمام بيان هذا الوجه مذكور بعد (١) إن شاء الله . فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول ، والغاية التي تنتهي البها أنظار النظار ، ومدارك أهل الاجتهاد ، وليس وراءه مرمى ؛ لأنه كلام الله القديم (وأن الى رَبّك المنتهى) وقد قال تعالى : (وَنَرّ لنا عليك الكتاب تبنيانا لكل شيء وهُد ي ورحمة و بشري المناس في الكتاب تبنيانا لكل شيء وهُد ي ورحمة و بشري المناس في المناس في الكتاب من شيء) و بيان هذا مذكور بعد (أن أن شاء الله)

﴿ المألة السادسة ﴾

كل دليل شرعى فمبنى على مقدمتين: « إحداهما فه راجعة إلى تحقيق مناط الحركم والأخرى ، ترجع إلى نفس الحركم الشرعى . فالأولى نظرية ، وأعنى بالنظرية هنا ماسوى المقلية ، سواء علينا أثبتت بالفرورة أم بالفكر والتدبر ؛ ولا أعنى بالنظرية مقابل الضرورية . والثانية نقلية . وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعى ، بل هذا (٢) جار في كل مطلب عقلى أو نقلى . فيصح أن نقول: الأولى

⁽١) فىالمسألة الثانية من الدليل الثانى وهو السنة

⁽٣) فى المسألة الرابعة من السنة فسيشر حفيها كيف أن الكتاب تضمن ما في السنة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط الخ لا بقيد أن تكون الثانية نقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتى له توجيه اطراد ذلك فى العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية بحرى النقليات في خاصيتها وهي أن تكون مسلة

راجمة إلى تحقيق المناط. والثانية راجمة إلى الحكم ؛ ولكن القصودها بيان المطالب الشرعية . فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه (۱) حتى يكون بحيث يشار إلى القصود منه ليستعمل أو لايستعمل ؛ لأن الشرائع إعاجاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ماهم فاعلون ، فاذا شرع المكاف فى تناول خمر مثلا قيل له أهذا خمر أم لا ؟ فلا بد من النظر فى كونه خمراً أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط. فاذا وجد فيه أمارة الحر أو حقيقتها بنظر معتبر قال : نعم هذا خمر . فيقال له كل خر حرام الأستعال . قيجتنبه . وكذلك إذا أراد أن يتوصأ بماء فلا بدمن النظر اليه على هو مطلق أم لا ؟ وذلك برؤية اللون، و بذوق الطعم ، وشم الرائحة . فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق ، وهى المقدمة النظرية . ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية ، وهى أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز وكذلك إذا نظر : هل هو مخاطب بالوضوء أم لا ؟ فينظر : هل هو محدث أم لا ؟ فنات تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . و إن فان تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . و إن قده فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء ، وهى المقدمه النقلية تحقق فقده فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء ، وهي المقدمه النقلية عقق فقده فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء ، وهي المقدمه النقلية تحقق فقده فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء ، وهي المقدمه النقلية

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المسكانين مطلقه (٢) ومقيدة (٢) . وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية ، ولا ينرل الحسكم بها الاعلى ما تحقق أنه

⁽۱) أى على الجزئى بهذا الدليل الشرعى حتى يكون الجزئى بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار اليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج فى موضوع الكبرى أو يحتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الاصغر فى مقدمة الدليل المنطق يجب أن يكون مندرجا فى الأوسط حتى ينتقل حكمه اليه . فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الاصغرفى الإوسط

⁽٢) في البعض . كالقاعدة القائلة: (المرتد يقتل)

⁽٣) وهو الا كثر . كما فى قاعدة (القاتل يقتل) أى إذا لم يكن أبا أو إذا لم يعف أولياً الدم مثلا : وعلى هذا يكون معنى الاطلاق والتقييد غيرهما فى المسألة السابعة. ويظهر أنه لامانع من جعلهما بالمعنى الا قدف المسألة المذكورة

مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد . وهو مقتضى المقدمة النظرية . والمسألة ظاهرة في الشرعيات

نم ، وفي اللغويات والمقليات ؛ فإ نا اذا قلنا ضربزيد عمرا وأردنا أن نعرف الذي يرفع من الأسمين وما الذي ينصب ، فلا بد من ممرفة الفاعل من المفعول . فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقاية ، وهي أن كل فاعل مرفوع ، ونصبنا المفعول كذلك لأن كل مفعول منصوب . واذا أردنا أن تصغر عقر با حققنا أنه رباعي فيستحق من أبنية التصغير بنية فعيمل ، لأن كل رباعي على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية . وهكذا في سائر علوم اللغة . وأما المقليات فكما إذا نظرنافي العالمهل هو حادث أملاء فلا بدمن تحقيق مناط الحكم(١٠) وهو العالم فنجده متغيرا ، وهي القدمة الأولى . ثم نأتى بمقدمة مسلمة وهو قولنا : كل متغير حلاث

لكنا قلنا في الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين نطرية ، وهي المنيدة لتحميق المناط - وذلك مطردفي العقليات أيضاً - والأخرى تقلمة • فما الذي بجرى في المقلمات مجرى النقلمات ؛ هذا لابد من تأمله .

والذي يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها نقلية ، فلا تفتقر إلى نطر وتأمل إلا من حهة تصحيحها نقلًا. ونظير هذا في المقليات المقدماتُ المسلمة ، وهي الضر وريات وما تنزل منزلتها بما يقع مسلماعند الخصم . فهذه خاصية إحدى القدمتين ، وهي أن تكون مالمة . وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه ، ولا حاجة إلى البسط هنا فان التأمل يبين حقيقة الأمر فيه · وأيضا في فصل السؤال والجوابله بيان آخر . و بالله التوفيق

⁽١) مناط الحكم هو الوصف الذي به يندرج في موضوع الكبرى وهوهنا التغير

﴿ السألة السابعة ﴾

كل دليل شرعى ثبت في الكتاب (١) مطلقا غير مقيد، ولم يجمل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ماتجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل، والاحسان، والعفو، والعبر، والشكر. في المأمورات. والظلم، والفحشاء، والمذكر، والبغي، وقض المهد. في المهيات، وكل دليا ثبت فيها (٢) مقيداً غير مطلق، وجمل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي اليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره، إذ العبادات لا مجال العقول في أصلها، فضلا عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطرئة عليها، لأنها من جنسها. وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية. وهذا القسم الناني كثير في الأصول المدنية، لأنها في الغالب تقييدات لبعض ماتقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية. و يتببن ذلك بايراد مسألة مستأنفة

﴿ المسألة النامنة ﴾

فنقول: إذا رأيت في المدنيات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا (٣) بالنسبة إلى ما هو أعم منه ، أو تكيلا (١) لأصل كلي . و بيان ذلك أن الأصول المكارة

⁽١) أى ومثله السنة ، لأن السكلام فى هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم ، بل الادلة الواردة مقيدة

⁽٢) أى الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ماتوجد فى السنة كتابا وسنة ،كما أشرنا اليه آنفا

⁽٣) كالجهاد، فهو جزئى من الائمر بالمعروف والنهى عن المنكركما سيقرره قريبا لم يفرض إلا فى المدينة بعد الاذن به أولا با آية (أذن للذين يقاتلون الخ) مم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ثم قتال المشركين كافة. خلافا لمن قال انه فرض بمكة فانه غلط، لوجوء ستة ذكرها ابن القم فى زاد المعاد

⁽٤) كالنهى عن شرب الخر تكميلا لاجتناب الاثم والعدوان كاسيقول.

التي جامت الشريعة بمحفظها حُسة : وهي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

أما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما ، وهو أول ما نزل يمكة .

وأما النفس فظاهر إنزال حفظها بمكة ، كقوله : (ولا تَقْتُلُوا النَّفْسَ التي حَرَّمَ اللهُ إلا الحق) (وَإِذَا المَوْثُودةُ سُئِلَتْ بأَىَّ ذَنْبِ قُتِلَتْ) (وَقَدْ فَصَلَّ لَكُمْ ما حَرَّمَ عليكم إلاَّ ما اضطررتُمُ إليه (١) وأشباه ذلك

وأما العقل فهو و إن أبرد تحريم مايفسده وهو الخر إلا بالمدينة (٢) فقد ورد في المكيات مجملا، إذ هوداخل في حرمة حفظ النفس ، كسائر الأعضاء ، ومنافعها (٣) من السمع والبصر وغيرهما ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأسا كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة (١) ثم يعود كانه غطى ثم

⁽۱) ومحل الدليل قوله (إلا ما اضررتم اليه) أى من محرمات الاكل لحفظ النفس، فواجب تناوله

⁽٢) فا آية التحريم البات في المائدة ، وآيات التمهيد في النساء والبقرة وكلها مدنية

 ⁽٣) لعله زائد يستفتى عنه بقوله (وكذلك منافعها) .

⁽٤) قال بعضهم لعل الأصل (لاساعة أولحظة) يا يدل عليه السياق، والظاهر أن الاصل أوساعة أو لحظة) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخر تفصيلا إلا أنه ورد إجمالا، لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمنا في حفظ النفس كسائر الاعضاء ومنافعها. فما يزيل العقل رأسا يعد مزيلا لجزء من الانسان، وما يزيل منفعته دواما أو زمنا ما يعد مزيلا لمنفعته. فحرمة حفظ النفس كلى يندر جفيه إجمالا حفظ العقل نفسه، وكذا حفظ منفعته فما يزيل منفعته ولو لحظة منهى عنه، كمزيل منفعة أي عضو دائما أو لحظة، هذا وجه، منفعته ولو لحظة منهى عنه، كمزيل منفعة أي عضو دائما أو لحظة، هذا وجه، ويرجع إلى الاول في صدر المسألة ثم قال (وأيضا فان حفظه على هذا الوجه) أي يحيث لايزول ولو لحظة يعد مكملا (أي لحفظ النفس والدين والنسل والمال والمال والمال على عن الخرالمذهب المقل

كشف عنه . وأيضا فإن حفظه على هذا الوجه من المكلات ، لأن شرب الجر فد بين الله مثالبها في القرآن حيث قال : (إنَّمَا يُر يدُ الشيطَانُ أنْ يُوقِعَ كَينكُم العَدَاوَةَ وَالْمِغْضَاءَ) إلى آخر الآية . فظهر أنها من العون على الاثم والعدوان وأما النسل فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزبي ، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك الهين

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم، وأكل مال اليتيم، والاسراف، والبغى، ونقص المكيال أو الميران، والفساد في الأرض، ومادار بهذا المعنى

وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذايات النفوس

رأسا أو لمنفعته وقتا ما من ضروري حفظ العقل الداخل ضمنا في ضروري حفظ النفس والاعضاء ومنافعها ، وهو أيضا مكمل لحفظ الضروريات الا ُخرى كالدين وغيرها فلذلكقال إن حفظه سلى هذا الوجهمن المكملات ، وعليه فيرجع النهى عن الخر على هذا الوجه المالقسم الثاني في صدر المسألة . هذا إذا قدر ناالساقط من العبارة لنظ (أو) واما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأسا من الضروري الداخل في حفظ النفس إجمالًا . وأما خفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات. وهذا لا يصح أما أولا فانه سبق للمؤلف في كتاب المقاصد أن الذي يعد من المنكملات إنما هو شرب القليل الذي لايسكر عادة ، كما عد النظر للاجنبية مكملا لحرمة الزنا . وأما ثانيا فلوكان الغرض أنمايزيله رأساً هو الذي يعد فقط من الضروري وماعداه مكمل لكان ذكر المؤلف منافع الاعضاء حشوا مفسدا، لانه يقتضي أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطى و ينكَّشفمعدود من نفس الضروري الداخل اجمالًا في حفظ النفس وأما ثالثًا فانه كان المناسب. إذا في التعبير بدل قوله (وأيضاً فأنحفظه الخ) أن يقول المؤلف (اما حفظه على هذا الوجه فانه من المكمل لحفظ العقل) لآن قوله (وأيضا) يفيد أن وجه آخر غير السابق ، لا أنه تكميل السكلام المتقدم . وانما أطلنا السكلام ليتم فهم المقام

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم (١) إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل ، فني الأربعة الاواخر ظاهر ، وأما الدين فراجع الى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح ؛ والتصديق بالقلب آت بالقصود في الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ليفرع عن ذلك كل ماجاء (٢) مفصلا في المدنى ، فالأصل وارد في المكى . والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد (٢) و يكون مازاد على ذلك تميلا ، وقد جاء في المكى من ذلك النطق بالشهاد تين ، والصلاة ، والزكاة . وذلك يحصل به معنى الانقياد . وأما الصوم والحج فدنيان من باب التكيل (١) على أن (٥) الحج كان من فعل العرب أو لا وراثة عن أبهم ابراهيم ، فحاء الاسلام فأصلح

⁽۱) أى من جهة ما يقضى بهدمها و إفسادها ، من الظلم و نقص الكيل ومامعها، وقوله (من جانب الوجود) أى الاسباب التي تحفظها و تستبقى وجودها ، كالا كل والشرب فى حفظ النفس مثلا

⁽۲) أى من شعب الايمان ومحبة الله ورسوله ، وما إلى ذلك ، وقوله (فالا صل) اى الايمانى

⁽٣) أىمتى و جد تكليف و احد بدنى فانه يتحقق به معنى كلى الانقياد بالجوارح، الذى هو أحد ركنى الدين

⁽٤) ولم نقل إنهما داخلان فى كلى الانقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول فى صدر المسألة حيث اكتنى فيه بالدخول إجمالا فى مسألة الخر ، لا نهذا يستدعى التوسع فى معنى الا جمال والسكلية هنا أكثر بما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إلجمالا فى حفظ النفس والا عضاء ، فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالا مور الاعتبارية . وإنماكانا تكيلين للدين ، لا ن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين و تآلفهم وأبهة الاسلام ، وهكذا من كل مافيه تعزيز لشأنه وفى الصوم تكيل لتهذيب النفس وانقيادها لامتثال الا وامر واجتناب النواهى ، فهما من مكملات ضرورى الدين رانقيادها لامتثال الا وامر واجتناب النواهى ، فهما من مكملات ضرورى الدين (٥) هذا الترقى لايفيد شيئا فى أصل الدعوى ، وهى أن كل مدنى لانجد فيه كليا لا وهو جزئى أو تكيلى لما شرع فى مكة : لا ن إصلاح ما أفسدوه لم يحيه الا

منه ما أفسدوا ، وردهم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً ، فقد كانت الحاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضا حين قدم المدينة صامه وأمر بضيامه حتى نسخه رمضان . وانظر في حديث (١) عائشة في صيام يوم عاشوراء . فأحكمهما التشريع المدنى ، وأقرها على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى : (اليوم أكم لن كم م دين كم الآية ! فلهما أصل في المسكى على الجماة (٢) والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع (٣) من فروع الأمر بالمعروف والنهى من المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله : (يابنكي أقيم الصلاة وأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) وما أشبه ذلك

كل دليل شرعى يمكن أخذه كايا ، وسواء علينا أكان كليا أم جزئياً (٥٠

(۱) لفظه عن عائشة رضى الله عنها قالت: (كان يرم عاشورا, يوما تصومه قريش فى الجاهلية ، وكان رسل الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه ، وأمر الناس بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ، ومن شاء تركه) قال الشوكانى الحديث متفق عليه . وأخرجه فى التيسير مختصرا عن الستة إلاالنسائى، والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة . ويكنى فى إثبات هذا صيامه صلى الله عليه وسلم ليوم عاشورا, فيها ؛ لا نه بعد الرسالة انما كان يتعبد بالشرع قطعا ، وكونه كان خاصا به لا يمنع أن أصل المشروعية الصيام كان بمكة

(۲) علمت أنه وان أفاد في الصوم لكنه لايفيد في الحج (۳) بل هو أعلى فروعه ، كا سبق لنا بيانه (٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظير تها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضا. ولا فرق بيهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة وظاهر أن هذه عامة ، وهذه تقول إن الدليل الشرعى يؤخذ عاما عنى أحكام الشريعة وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها ، لا أنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفادون مكلف . فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كان ورد على جزئى فأنه يعتبر عاما ، ولذا تجد ألا دلة هنابه منالا دلة هناك ، وقد توسع هناك بأدلة عقلية ، ثم فرع على المسألة فوائد جليلة . وكان بمكنه هنا أن يذكر المسألة وبجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل في فوائد جليلة . وكان مكنه هنا أن يذكر المسألة وبجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل في الاستدلال عليها . لكنه زاد هنا قوله (وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ) فهذا مع المحادة فيه هو محل الفائدة الجديدة (ه) أى في صيغته ولفظه . وكذلك يقال في الموضوع

إلا ما خصه الدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كليا أو جزئيا . فان كان كليا فله . والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كليا أو جزئيا . فان كان كليا فهو المطلوب . و إن كان جزئيا فبحسب النازلة ، لا بحسب التشريع فى الأصل ، بأدلة منها عموم التشريع فى الأصل ؛ كقوله تعالى : (يا أيّها النّاس إنّى رَسُولُ اللهِ اللهِ اليكم جميعاً) (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً) (وأنز كنا إليك الدّ كر لتُبُيّنَ لِلناس ما أنزل إليهم) وهذا معنى مقطوع به ، لا يخرم القطع به ما جاء (من شهادة خزيمة وعناق أبى بُردة . وقد جاء فى الحديث ﴿ بُعِيْتُ للا حر والأسود ﴾

ومنها أصل شرعية القياس؛ إذ لامعى له إلا جمل الخاص الصيغة عام الصيغة في المنى . وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كليا باطلاق لا ساغ ذلك ومنها أن الله تعالى قالى : (فلمّا قضى زَيْدٌ منها وَطَرّا زَوَّجْنا كَهَا) الآية ، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضى عموما أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لا جل التأسى . فقال : (لكى لا) ولذلك قال : (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء ؛ كهبة المرأة نفسها له ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده ، والزيادة على أربع . فلذاك للمنشئى . فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة اليه مقصودة العموم ، و إن لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا السيغ المطلقة تجرى في الحكم مجرى العامة

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله . فالقول كقوله : همكي على الواحد حكمي على الجاعة ، وقوله - في قضايا خاصة مثل فيها : أهى لنا - - - في الاجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد ، وعناق أبي بردة كانت مغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لاتجزى، عن أحد غيرك

خاصة أم للناس عامة ؟ — : « بل للناس عامة » (1) ، كما فى قضية الذى نزلت فيه : (أَقِمَ الصلاة طَرَ فَي النهار) وأشباهها . وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس ، كما ظهر فى حديث (٢) الإصباح جنبا وهو يريد أن يصوم ، والغسل من التقاء الختانين ، وقوله : « إنى لأ نْسَى أو أُ نَسَى لِلْأَسُنَ » (٣) وقوله : « إنى لأ نْسَى أو أُ نَسَى لِلْأَسُنَ » (٣) وقوله : « صلوا كم رأيتمونى أصلى » (٥) « وخذوا عنى مناسككم (٥) » . وهو كثير

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان:

و أحدهما ، أن يكون على طريقة البرهان العقلى ، فيستدل به على المطاوب الذي جول دليلا علبه ، وكا نه تعليم للا مة كيف يستدلون على المخالفين . وهو فى أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هناجميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى : (لو كان فيهما آلمة الإالله لفسدتا) وقوله : (لسان الذي يلجدون اليه أعتمي وهذا لِسَان عَرَبي مُنين) وقوله : (ولو جعلناة قُر آنًا

⁽۱) حديثان مسعود أنرجلا أصاب من امر أة مادون الفرج وحضر الصلاة الخ. انظره فى فضل الصلاة فى البخارى ولفظه (لجميع أمتى) وفى رواية لسلم (بل للناسكافة) ورواية الكتاب هى الواردة فى الترمذى . والحديث رواه أيضاً ان ماجة والنسائى

⁽٢) حديث عائشة وأم سلبة في البخاري

⁽٣) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روىعن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه . ويعد أحد الا حاديث الا ربعة في المرطأ التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة . ومعناه صحيح في الا صول . راجع ان شئت شرح الزرقاني على الموطأ . وقال في الشفاء إنه حديث صحيح . قال مصحح التيبير قال الحافظ في الفتح : لا أصل له . فانه من بلاغات مالك التي لم توجد موصر لة بعد البحث الشديد

⁽٤) متفق عليه

⁽٥) رواء مسلم

أُعْجَميًا لَقَالُوا لُولا نُصُّلَتَ آيَاتُهُ) وقوله : (أُوليْسَ الذي خَلَقَ السمولتِ والأرضِ . بقادر على أن يَخْلَقَ مِثْلَهُم) وقوله : (قالَ إبراهيمُ فانَّ اللهَ يأتى بالشميسِ من المشرقِ فأت بها مِن المفربِ) وقوله : (اللهُ الذي خَلَقَكُم شم رزَقَكُم) الى قوله : (كل مَنْ مَنْ مَنْ يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِن شيء) وهذا الضرب قوله : (كل م مِن شيء) وهذا الضرب يستدل به على الموالف والمخالف ؛ لأنه أمر معاوم عند من له عقل ولا يقتصر به على الموافق في النحلة

و الثانى ، مبنى على الموافقة فى النحلة · وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية ؛ كدلالة الأوامر والنواهى على الطلب من المحكف ، ودلالة (١) (كثيب عليكم القصاص فى القتاكى) (كتب عليكم الصيام) (أحل لحم ليلة الصيام الرفت) فإن هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين ، ولا أنى بهافى محل استدلال ، بل جى ، بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول ؛ و إنما برها بهافى المعترة الدالة على صدق الرسول الآبى بها . فإذا ثبت برهان المعجزة شد الصدق ، وإذا ثبت الصدق ، وإذا أبيا المراب المر

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل انشائيا كأنه هو واضعه . وإذا استدل بالضرب الثانى أخذه معنى مسلما لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما . فاذا أطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ، لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثانى . فهو بالمدى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . و بالعنى الثانى نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولا مقبولا فقط

﴿ المألة الحادية عشرة ﴾

اذا كان الدليل على حقيقته فى اللفظ لم يستدل به على المعنى المحازى الأعلى (١) زاده لان هذه ليست أوامر ونواه لفظا ، بل هى أخبار فى معنى الطلب

القول بتعميم (١) اللفظ المشترك ، بشرط (٢) أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ ، والافلا

فثلل ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى : (يُخْرِجُ الحَى مِنَ الليَّتُ وَ يُخْرِجُ الحَى مِنَ الليِّتُ وَ يُخْرِجُ الليِّتَ مِنَ الحَي) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيق ، كإخراج الانسان الحى من النطفة الميتة ، و بالعكس ، وأشباه ذلك بما يرجع إلى معناه ، وذهب قوم الى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى : (أُومَن كانَ مَيْتًا فأحييناه) الآية ، ور بما ادعى قوم أن الجميم (") مراد ، بناء على القول بتعميم اللفظ المسترك ، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، ولمذا الأصل أمثلة كثيرة

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى : (يا أيُّها ا آذين آمنُوا لا تَقْرَ بُوا الصّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حتى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ولا جُنْبًا إلاّ عابِرِى سَبيلِ حتى تعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ولا جُنْبًا إلاّ عابِرِى سَبيلِ حتى تعْلَمُوا) فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل ، وأن الجنابة والفسل منها على حقيقته . فلو فسر على أن السكر هو سكر الففلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار النقوى كما

⁽۱) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة: لايستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحسكم، وأجازه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقا، إلا إذا لم يمكن الجمع، كافعل أمرا وتهديدا، لا نالا مريقتضي الايجاب. والنهديد يقتضي الترك، فلا يصح اجتماعهما. وقال الغزالي وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لا لفة، إلا في غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لغة أيضا، فيكون حينتذ كل لفظ مستعملا في معنى

⁽٢) أى بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظاعند العرب. وهذا هو محل الزيادة فى كلامه على كلام المجيزين ، يقيد به هذا الجواز . ولا يخنى أن استعال ألفاظ الكتاب فى المجاز فقط محتاج أيضا إلى هذا القيد

⁽٣) هذا هو محل التمثيل وقوله (أو سكر النوم الخ) أى فيصح أن يكون من موضوع المسألة بما تحقق فيه الشرط

منع (۱) سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه ، وأن الجنابة المراد بها التضمخ (۲) بدنس الذنوب ، والاغتسال هو التو بة لكان هذا التفسيرغير معتبر ، لأنالعرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به الأنها لا تفهم (۲) من الجنابة والاغتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى : (فاخلع نعلين) إشارة إلى خلع الكونين . فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها . وربما نقل في قوله صلى الله عليه وسلم : « تَدَاوَوا فَإِنَّ الدَّوى أَنزلَ الدَّوا الدَّوى بالتو بة من أنزلَ الدَّواء (١) » أن فيه إشارة (١) إلى التداوى بالتو بة من أمراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر ، فلا يصح استعال الادلة الشرعية في مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربيا و بلسان العرب ، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم ، وهذا الاستعال خارج عنه . ولهذا المهني تقرير في موضعه (٢) من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل

(١) أى فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط

(٢) أى مجازا مرادا مع الحقيقة ، لأنأرباب الاشارة منالصوفية لايقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هذا

(٣) أى ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازا ولا حقيقة

(ع) رواه فی کنوز الحقائق المناوی عن ابن منیع . ورواه فی راموز الحدیث (ق) رواه فی راموز الحدیث (تداووا فان الله ؛ پنزل دا ، إلا وقد أنزل لهشفا . إلا السام والهرم) عن ابن حیان وأنی داود الطیالسی

(٥) ليست الاشارة فىكلامهم بما يراد منه استعال اللفظ فى المعنى المذكور ، وحاشاهم أن يقولوا ذلك : بل معناه أن الالفاظ مستعملة فىمعناها الوضعىالعربى، وانما يخطر المعنى الاشارى على قلوب العارفين عند ذكر الاتية أو الحديث ، بعد فهمه على الطريق العربى الصحيح ،كما أفاده ان عطاء الله في كتابه لطائف المنن

(٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثاني من المقاصد وسيأتي أيضا في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز

(٧) أى فى الفصل الثاني من المسألة التاسعة المذكورة ، فياروى عن سهل بن عبدالله من تفسير آيات على هذا النحو

﴿ المالة الثانية عشرة ﴾

كل دليل شرعى لا يخلو أن يكون معمولاً به فى السلف المتقدمين دائما أو أكثرياً ، أولا يثبت به عمل . فهذه ئلاثة أقسام

(أحدها) أن يكون معمو لا به داعا أو أكثريا ، فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه ، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم ، كان الدليل بما يقتصي إيجابا أو ندبا أو غير ذلك من الاحكام ؛ كفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله في الطهارات والصاوات على تنوعها من فرض أونفل ، والزكاة بشروطها ، والضحايا والعقيقة ، والذكاح والطلاق ، والبيوع وسواها من الأحكام التي جاءت في الشريعة و بينها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو اقراره ، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك داعا أوأكثريا — وبالجلة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه ، فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الاطلاق ، فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم في كتاب الأحكام من اعتبار (١١) الكلية والجزئية فلا معنى للأعادة .

(والثاني) أن لا يقع العدل به الا قليلا أو في وقت (٢) من الأوقات أو حال

(۱) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية فى هذا. إنما يظهر ما تقدم فى فصل ما يدخل تحت العفو وهو فى موضوع الحزوج عن الدليل ، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة . فليراجع

(۲) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلا) فقوله (فى وقت) أى كها يأتى فى صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الاوقات وقوله (أو حال) أى كتأخيره عليه السلام الظهر للابراد والجمع بين الصلاتين فى السفركا سيأتى له

من الأحوال، ووقع إيثار غيره والعمل به داعا (١) أو أكثريا. فذلك الغير هوالسنة المتبعة والطريق السابلة. وأما (٢) مالم يقع العمل عليه إلا قليلا فيجب التثبت فيه وفي العمل على ونقه، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر ؛ فان إدامة الأولين للعمل على غالفة هذا الأقل إما أن يكون لمنى شرعى أو لغير معنى شرعى و وباطل أن يكون لعنى شرعى غزوا العمل و باطل أن يكون لفنى شرعى غزوا العمل به . و إذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمارض للمعنى الذي تحروا العمل على وفقه ، و إن لم يكن معارضا في الحقيقة (٣) . فلا بد من تحرى ما عروا وموافقة ماداوموا عليه . وأيضا فإن فرض أن هذا المنقول الذي قل العمل به مع ماكثر العمل به يقتضيان (١) التخيير ، فعملهم — إذا حقق النظر فيه — لا يقتضى مطلق التخيير ، بل اقتضى أن ماداوموا عليه هو الأولى في الجلة ، وان كان العمل الواقع على وفق الآخر لاحرج فيه . كا نقول في المباح مع المندوب على ان وضعهما محسب فعل المكلف يشبه المخير فيه ؛ إذ لاحرج في ترك المندوب على

⁽١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلا فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائمًا ؟

⁽٣) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الاصوليون في مباحث الترجيح بالا مر الحارج كعمل أهل المدينة أو الحلفاء الاربعة ، أو بعمل أكثر السلف . فما هنا ترجيح وإن كان بخارج أيضا إلا أنه يكون عمله صلى سيه وسلم وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لا سباب اقتضت المخالفة يأتى ذكرها . ولاينافى أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذى تحروه ، لا أن الواقع أن المعارضة إنما هي بين الخبرين ، ومعارضة العمل تابعة . يرشدك الى هذا قوله (فان فرض أن هذا الح) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير في العمل بأبهما

⁽٣) أى لضعفه بازا. ماكثر العمل علىوفقه

⁽٤) أى لا نهما دليلان متعارضان ولا مرجح . فالحكم إما الوقف وإماالتخيير على الحلاف بينهم في ذلك

الجلة (١) ، فصار المكلف كالمخير فيهما ، لكنه في الحقيقة ليس كذلك ، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجلة . فكذلك ما يحنفيه . و إلى هذا (٢) فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لاتكون بمجردها حجة ، مالم يعضدها دليل آخر ؟ لاحتالها في أنفسها و إمكان (٣) أن لاتكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك في كتاب (١) الأحكام وما بعده . فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم أمثلة كثيرة . ولكنها على ضربين: «أحدها » أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للقاة ، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب . وله مواضع ، كوقوعه بيانا لحدود حدث ، أو أوقات عينت ، أو نحو ذلك

كا جا، في حديث (ع) إمامة جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم يومين ؛ و بيان رسول الله على الله عليه وسلم لمن سأله عن وقت الصلاة ، نقال : « صلِّ مَعنا هذين اليومين (٢) » فصلته في اليوم (٧) في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختياري الذي لا يتعدى . ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض ، كالإبراد في شدة الحر ، والجم بين الصلاتين في السفر ، وأشباه ذلك .

- (١) وإن كان فى ترك المندوبكليا حرج .كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجا مالكل
- (٢) يعنى ويضاف الى .! ذكرناه من أدلة الاخذ بما عليه العمل فى الاعم الاكثر أن قضايا الاعيان الخ. ولا يخنى أن العمل اذا كان قليلا عد من قضاياً الاعيان التى لايحتج بها . وهذا يوهن الاخذ بما كان العمل عليه قليلا
 - (٣) عطف تفسير لقوله (احتما لها في أنفسها)
- (٤) كما تفدم فى ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات، حتى كان يطن بهم أنهم لا يرونها مباحة
- (٥) أخرجه أبو داود والترمذي عن ابن عباس والنسائي عن جابر (تيسير)
 - (٦) أخرجه مسلم والترمذي والنسائي
- (٧) لعل فيه سقط كلمة (الثاني)كما يدل عليه الحديث في باب مواقيت الصلاة

وكذاك قوله: « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » الخ (١) بيان لا وقات الأعدار لامطلقا ، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار . ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام « أسفروا بالفجر » (٢) مرجوح بالنسبة إلى العمل (٣) على ونقه ، و إن لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم (٤) وجه إنكار أبى مسعود الأنصارى على المفيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقبها ، و إنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبدالمزيز كذلك و واحتجاج عروة بحديث عائشة « أن الذي صلى الله عليه وسلم كان يُصلى العصر والشمس في حُجرتها قبل أن تظهر (٥) » ولفظ «كان » فعل يقتضى الكثرة (١) بحسب العرف ، فكا نه احتج عليه في مخالفة ماداوم عليه الذي صلى الله عليه وسلم كا احتج أيضاً أو مسعود على المفيرة بأن جبريل نزل فصلي إلى أن قال : « بهذا أمرت » . وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجعة وهو على المنبر : « أية ساعة هذه ؟(٧) » وأشباهه .

(١) رواه فى التيسير بالفظ (من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح و من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر) وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ

(٢) (أسفروا بالفجر، فأنه أعظم للاجر) أخرجه أصحاب السنن (تيسير)

(٣) أى لقلة العمل على الاسفار. والمرجوحية أخذ بها مالك.وقوله (وان لم يصمح فالامر أوضح) الاوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط ، وإلافهو خروج عن الموضوع لان الكلام فى دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثرى

(٤) وأن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجاجه ، بل ذكر قوله (بهدا

أمرت)كما يحى. بعد

(٥). رواهمالكو الجماعة كلهم إلا الترمذى مع اختلاف يسير . وهذا لفظ الموطأ ومسلم وأبى داود . ولفظ البخارى (والشمس لم تخرج من حجرتها) والمعلى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث بابا لكان، وسموه باب الشمائل . وقال أهل الاصول ان لفظ (كان يفعل) تغيد عرفا ذلك

(٧) أَى أَن العمل على غير هذا ، فقد كَانُوا يبكرُون للجمعة

وكا جاء فى قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى المسجد ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، ولم يعد الى ذلك هو ولا أبو بكر ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الايجاب ، ثم نبة على أن القيام فى آخر الليل أفضل من ذلك . فلا جل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام ، واستحبه مالك لمن قدر عليه

و إلى هذا الأصل (١) ردت عائشه ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإدامة على صلاة الضّعى ، فعملت بها لزوال العلة بموته ، فقالت : « مارأيت (٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الضعى قط و إنى لأستحبها . و فى رواية : و إنى لأسبّحها و إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليَدَعُ العمل وهو يُحب أن يَعمل ، خشية أن يَعمل به الناس فيُفرض عليهم (٢) » . وكانت تصلى الضعى يُعمله ، خشية أن يَعمل به الناس فيُفرض عليهم (١) » . وكانت تصلى الضعى عابي ما من ركمات ، ثم تقول : لو نُشِر لى أبواى ما ركبها (١) . فإذا بنينا على مافهمت من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضعى فلا حرج على من فعلها (١) ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ،

- (١) الأصل الخاص، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذى فيه الكلام، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به
- (۲) لا ينافى ما جاء عنها فى أحاديث أخرى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصليها أربعا، لآن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التى يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله صلى الله عليه وسلم للضحى وإن لم تره فلذلك كانت تصليها.ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها، فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها (٣) رواه مسلم ـــ ورواه أيضا البخارى مع بعض اختلاف وصدر الحديث ذكره فى التيسير عن الستة إلا الترمذى
- (٤) أىماكانفرحها بهما عند خروجهما من القبر بمله لها عن صلاة الضحى. وذلك دليل على تأكدها فى رأيها
 - (ه) أي المداومة

وفهم الصحابة من ذلك - عائشة وغيرها - أن النهى للرفق ، فواصلوا ، ولم يتخوفوا والمام عائشة وغيرها - أن النهى الوصال ، ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .

وأمثلة هذا الضرب كثيرة . وحكمه الذى ينبغى فيه الموافقة للعمل الغالب كائنا ما كان ، وترك القليل أو تقليله حسبا فعلوه . أما فيا كان (١) تعريفا بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول (٢) على ماهو الأولى ، فكذلك يكون بالنسبة إلى ماجاء بعد موافقته لهم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضا . ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة

فقيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته ، وذلك بالنسبة إلى الأثمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم فيما يفعلون — وفى باب المقتدى بهم فيما يفعلون — وفى باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان — فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى المالم مداوماً عليه أنه راجب ، وسد الذرائع مطلوب مشروع ، وهو أصل من الأصول القطعية فى الشرع ، وفى هذا الكتاب له ذِكر ، اللهم إلا أن يعمل به

⁽١) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور فى كلامه آنفا

⁽٢) أى فى عهده صلى الله عليه وسلم · وقوله (فكذلك يكون الخ) أى يكون الناأن فيها جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له صلى الله علمه وسلم . أى الحكم فيه للعمل الغالب قطما بدون توهم . فقوله (بعد) بالضم . وقوله (موافقته) فاعل ولعل فيه تحريف طبة موافقتهم له بموافقته لحم كما هو الأنسب · أى وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه فسيأتى أنه وإن كان طريقا يصح سلوكه الإ أن الاصل هو الاولى. وهذا معنى قوله (وأما غيره الخ) أى فنير ماوافقوا عليه بريما يفهم فيه أن الحمكم ليس للعمل الغالب الذى كان فى عهده صلى الله عليه وسلم ، ولكن الواقع أن الامر فيه مثل ما وافقوا عليه ، كما يتبين ذلك من إرجاع الامثلة التى حصلت فيها المخالفة الى أن الاولى فيها أيضا ما كان العمل جاريا فيه على عهده صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحا ، مع كونه صح فى ذاته لسبب اقتضاه صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحا ، مع كونه صح فى ذاته لسبب اقتضاه

الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس ، وسنتهم ماضية ، وقد حفظ الله فيها هذا المحظور الذي هو ظن الوجوب ، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضُّل ، ويتحرونه أيضا ، فكان على قولهموعملهم القيام في البيوت أولى (١) . ولذلك جعل بعض الفقها، القيام في المساحد أولى لمن لم يستظهر القرآن ، أو لمن لايقوى الا بالتأسى ، فكانت أولويته لعذر كالرخصة ، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى . فعلى كل تقدير ماداوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم هو المقدم ، وما رآه السلفالصالح فسنة أيضًا . ولذلك يقول بعضهم : لاينبغي تعطيل الساجد عنها جملة ؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة. وأما (٢) صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها ، ثم الصحابة لم ينقل عمهم عموم العمل بها ، و انما داوم من داوم عليها منهم بمكان لايتأسى بهم فيه كالبيوت ، عملا^(٣) بقاعدة الدوام على الأعال ولاأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الايجاب لداوم عليها . وهــذا أيضا موجود في عمل المقتدي بهم ، الا أن ضميمة إخفائها يصد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق ، بل في بعض مؤكداتهــا ؟ كالعيدين ، والخسوف ، وتحوها . وماسوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل ، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث ⁽¹⁾ أفضل (١) أى فهم وآن أقاموها فى المسجد بامام واحد على خلاف ماكان فى عهده صلى الله عليه وسلم لهذا العذر ولارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض . إلاأن عملهم وقولهم جار على أن الافضل الموافقة للعمل الغالب فيعهده

⁽٢) مَقَابِلُ لَقُولُهُ (فَقَيَامُ رَمْضَانَ) فَالْمُثَالِانَ وَكَذَا مِثَالُ الوصَالُ بِيانَ لَقُولُهُ (وأما غيره فكذلكأيضا)على ماسق شرحه

⁽٣) أى فهم لم يبتدعوا ، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ماخشيه صلى الله عليهُو سُلم من الأيجاب. ولا ظنَّ الوجوب بفعلهم لانهم كانوا يخفونها كماقال المؤلف (إلا أن ضميمة اخفائها الح)

⁽٤) ساق، سلم حديثا طويلًا ذكر فيه قوله صلي الله عليه وسلم (فعليكم بالصلاة فَيُونَّكُم، فان خيرُصلاة المر. في بيته إلا الصلاة المُكتوبة) وروىفي الجامع الصغير

من صلاتها في منتجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلي فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في جماعة (١) ، وصلى بابن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة (٢) ، ولم يظهر ذلك في الناس ، ولا أموجم به ، ولا شهره فيهم ، ولا أكثر من ذلك ، بل كان عمله في النوافل على حال الانفراد ، فدلت هذه القرائن كلها—مع ما انضاف اليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر (١) في السلف الصالح ولا واظبوا على العمل به دائما ولا كثيراً — أنه مرجوح ، وأن ما كانوا عليه في الأعلى هو الأولى والأحرى . واذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا ، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى ، وهو الذي أخذ به مالك فيا روى عنه أنه يجيز الجاعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك ، وحيث لا يكون مظنة اشتهار ، وما سوى ذلك فهو يكرهه

وأما مسألة الوصال (1) فان الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم ، ولم يواصل. خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعامة في تركهم له ، لما رزقهم الله من القوة ، التي هي أنموذج من قوله عليه الصلاة والسلام : « إني أبيت عند ربي 'يطعمني (أفضل الصلاة صلاة المر. في يبته إلا المكتوبة) عن النسائي والطبراني . قال المناوى في شرحه للجامع الصغير : قضية صنيع المؤلف أن هذا عما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه ، وإلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعي وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معا باللفظ المذكور اه

- (۱) رواه البخاري
- (٢) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث
- (٣) فيكونما يتعلق بصلاة النافلة جماعة بما حصلت فيه الموافقة لفعله تماما ، بحيث لم يوجدما يقتضى رخصة لمخالفة البعض مثلا، ولا يكون هذا من أمثلة قوله (وأماغيره) (٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل والسرد أن يتابع صوم الآيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد النح كلام فيما يشبه الوصال بين جهة أن كلا غير ماهو الاولى في نظر الشارع

و يَسْقيني^(۱) » مع أن بعض^(۲) من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف: يا للبتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فان طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المسكلف بالرفق والقصد ، خوف الانقطاع — وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب ^(۲) الأحكام — فكان الأحرى الحمل على التوسط ، وليس إلاما كان عليه العامة وما واظبوا عليه . وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الصرب

« والضرب الناني » ما كان على خلاف ذلك ولكنه بأتى على وجوه :

منها أن يكون محتملا فى (¹⁾ نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند الجنهد فيه أو يختلف فى أصله (⁰⁾ . والذبى هو أبرأ للمهدة وأبلغ فى الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب .

كقيام الرجل الرجل اكراماً له وتعظيا ، فان العمل المتصل تركه ، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقبل غليهم . وكان يجلس حيث ينتهى به المجلس ، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ، ولو كان لنقل ، حتى روى عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له فى المجلس . فقال : ان تقوموا نقم ، وان تقعد . وانما يقوم الناس لرب العالمين . فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه وقوله : « قومُوا لِسَيدكم (٢) » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم ، وأن نظرنا فيه وجدناه محتملا أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم (٧)

- (۱) تقدم (ج۲ ـ ص ۱۳۸)
 - (۲) هو عبد الله بن عمرو
- (٣) فى بأب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف
- (٤) أى يكون وقوعه متفقا عليه ، ولكنه يكون محتملا للمعنى المستدل عليه ولغيره ،كما فى القيام للقادم
 - (٥) أى يكون ثبوته محل خلاف .كما فى تقبيل اليد ، وسجود الشكر
 - (٦) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه في قصة بني قريظة
- (٧) وهذا هو الذى كانوا يتحاشونه ويرونه موجبا لكراهيته .كما أشار إليه بقوله (وإنما يقوم الناس لرب العالمين)

أو على وجه آخر من المبادرة الى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له ، أو ليفسح له في المجلس حتى يجدموضعا للقعود ، أو للإعانة على معنى من المعانى ، أو لغيرذلك مما يحتمل . وإذا احتمل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر ، لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير (١) معارض له . فنحن في اتباع العمل المستمر على يينة و براءة ذمة باتعاق ، وإن رجعنا إلى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتعمل ، الا من باب التملك بمجرد الظاهر ، وذلك لا يقوى (٢) وقدة معارضه

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعانقة ، فان مالكا قال له : كانذلك خاصاً مجعفر . فقال سفيان : ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل في المعانقة بناء على هذا الأصل . فجعل معانقة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصا ، أي ليس عليه العمل ، فالذي ينبغي وقفه على ما حرى فيه

وكذلك تقبيل اليد ان فرضنا أو سلمنا صحة ماروى فيه . فانه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نادراً ، ثم لم يستمر فيه عمل الا الترك من الصحابة والتابعين ، فدل على مرجوحيته

ومن ذلك سحود الشكر ان فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فانه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه ، والنعم التي أفرغت عليه افراغاً ، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شي الا في النّدرة مثل كمب بن مالك اذ نزلت تو بته . فكان العمل على وفقه تركا للعمل على وفق العامة منهم

(١) كما سبق أن قضايا الاعيان لاتقوم حجة الا اذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة الخ

(٢) أى لانه مع كونه قليلا محتمل لغير المعنى المستدل عليه ، في مقابلة الكثير الذي لااحتمال فيه

ومن هذا المكان يتطلع الى قصد مالك رحمه الله فى جعله العمل (١) مقدماً على الأحاديث ؟ اذ كان انما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث . وكان بمن أدرك التابعين وراقب أعالهم ، وكان العمل المستمر فى الصحابة ، ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر فى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو فى قوة المستمر وقد قبل لمالك ان قوما يقولون : ان التشهد فرض . فقال : أما كان أحد يعرف التشهد ؟ فأشار الى الانكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذى جاء مجلاف ما عليه من تقدم . وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر فعجا من ققيه يسأل عن الأذان . ثم قال له مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر مذهبهم فيه . فقال : من أين لكم هذا ؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشامسألوه أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم . فقال له مالك : ما أدرى ما أذان يوم ؟ وما صلاة يوم ؟ هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولد من بعده يؤذنون فى حياته وعند قبره ، و محضرة الخلفاء الراشدين بعده . فأشار مالك الى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت فى الاتباع وأولى أن يرجع اليه

وقد بين في المتبية أصلا لحذا المني عظيما يجل موقعه عند من نظر الى مغزاه وذلك أنه سئل عن الرجل يأتي اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكرا ، فقال : لا يفعل . ليس مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فها يذكرون سجد يوم اليمامة شكراً ، أفسعت ذلك ؟ قال : « ما سمعت ذلك ، وأرى أن كذبوا على أبي بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافا » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى لم نسمع له خلافا » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى (١) المستند الى الدليل الشرعي ، لا مجرد العمل . فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر ، هكذا ينبغي أن يفهم . كا ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسيأتي عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه المدينة وسيأتي عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه

المسلمين بعده ، أفسمت أن أحداً مهم سجد ؟ إذا نباءك مثل هذا بما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بدلك، فأنه أو حكان لذكر ، لا نه من أمر الناس الذي قد كان فيهم ؟ فهل سممت أن أحداً منهم سحد ؟ فهذا إجاع . إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه » هذا ما قال . وهو واضيح في أن العمل العام هو المعتمد ، على أي وجه كان ، وفي أي محل وقع . ولا يلتفت الى قلائل ما نقل ، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير

« ومنها » أن يكون هذا القليل خاصا بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به ، أو خاصا بحال من الأحوال ، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيد به ، كا قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العامة في الوضوء انه كان به مرض ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نستخا . وهو قلاله : « إيما نهيت كم لأجل البراقة (١) »

« ومنها » أن يكون بما فعل فلتة (٢) ، فسكنت عند الله عليه عليه الله عليه الله عليه الله عليه الله مع علمه به ، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي وللاغيرة ، ولا يشرعه التي صلى الله عليه وسل ، ولا يأذن في ابتداء لا حد ، فلا يجهلة أن يكوفل توفيره عليه الذاليه الذاليه ولنيره ، كما في قصة الرجل (٢) الذي بعثه النبي عليم الصلاق والسلام في أمر فعمل

(۱) نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الآاضابي بعلا عُلاه أله ألله كان بعد ذلك قالوا: لقد كانالناس يتفعون بضحاياهم و يحملون منها الودك و يتخذون منها الآسقية . فقال : وماذاك ؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام (انما نهيتكم لاجل الدافة التي لافت عليكم فمنكلوا و تصدقوا وادخروا) رواه أنو داو دورواه مسلم بتأخين لفظ تضدقوا التون ادخريو

(۲) بدون سبق تشریع فیه

(٣) هو أبولبابة الانصارى فى قصة بنى قريظة لما استشاروه أن يبزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : نعم ، وأشار بيده إلى حلقه بننى الذبح . انظر بقية القصة بطولها فى المواهب عن ان اسحاق روايات الفسام ، وإيمال هما الله الما انه لو والروايات تختلف عنده ، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه . وجملة (أما انه لو جاء فى لاستغفرت له) انفرد بها ابن اسحاق

فيه ، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فر بط نفسه بسار ية من سوارى المسجد ، وحلف أن لا يُحلّه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أما إنه لو جاءنى لاستغفرت له » وتركه كذلك حتى حكم الله فيه (١) فهذا وأمثاله لا يقتضى أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً ، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول صلى الله عليه وسلم ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه . وهذا خاص بزمانه ؛ إذ لا وصول الى ذلك الا بالوحى ، وقد انقطع بعده فلا يصح الابقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه . وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله ، لا فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيا بعده . فإذا العمل بمثله أشد غررا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع العمل بمثله أشد غررا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع العمل بمثله أشد غررا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع المنان استمرار العمل مخلافه كافياً فى مرجوحيته

ومنها » أن يكون العمل القليل رأيا لبمض الصحابة لم يتابع عليه ، إذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيز ، أو يمنقه ، لا نه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد ؛ كما روى عن أبئ طلعة الأنصارى أنه أكل برداً وهو صائم في رمضان ، فقيل له : أتأكل البرط وأنت صائم ؟ فقال : إنما هو برد نرل من السماء نظهر به بطوننا ، وإنه ليس بطعام ولاشراب . قال الطحاوى : واهل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلم الواجب عليه فيه ، قال : وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عمر شيئاً ، إذ لم يخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف عليه فلم ينكره ، فكذلك ما روى عن أبي طلحة ؛ قال : والذي كان من ذلك ما روى عن رفاعة بن رافع ، قال : كنت عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل فقال : زيد بن ثابت يفتى الناس في الغسل من الجنابة برأيه . فقال اعبل به على " . فجاء زيد ، فقال عمر : قد بلغ من أمرك أن من الحنابة برأيه . فقال اعبل به على " . فجاء زيد ، فقال عمر : قد بلغ من أمرك أن أناس بالغسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك ؟

(١) بقبول توبته ، وقد أبره صلى الله عليه وسلم في يمينه ، فأطلقه بيده الكريمة

فقال زيد: والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأيى ، ولكنى سمعت من أعامى شيئاً فقلت به فقال : من أى أعامك ؟ فقال : مِن أَبِي بن كعب ، وأبي أيوب ، ورفاعة ابن رافع . فالتفت الى عمر فقال : ما يقول هذا الفتى ؟ فقلت : إنا كنا نفعله (١) على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نغتسل . قال : أفسألتم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ؟ فقلت : لا . ثم قال في آخر الحديث : لئن أخبرت بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهكته عقو بة . فهذا أيضاً من ذلك القبيل (٣) . والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال ، فكنى بمثله حجة على الترك « ومنها » أن يكون عمل به قليلا ثم نسخ ، فترك العمل به جملة ، فلا يكون حجة باطلاق ، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام

ومثاله حديث الصيام عن الميت ، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة ؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ، وها أول من خالفاه . فروى عن عائشة أنها سئلت عن المرأة ماتت وعليها صوم فقالت : أطعموا عنها . وعن ابن عباس أله قال : لا يصوم أحد عن أجد ، قال مالك : ولم أسمع أن أحداً من أصاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة أمروا أنحداً أن يصوم عن أحد ، ولا يصلى أحد عن أحد ، و إنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه . فهذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم . وهو الذي عول عليه في المسألة كما أنه عول عليه في جملة عمله

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل ، وقيل له : أتسجد أنت فيه ،

، (١) أي الجاع بغير إنزال

(۲) المعروف فيه أنه ما عمل به قليلا ثم نسخ أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام (إنما المماء من المماء) بالحلم ، وقد ورد في الحديث : لعلنا أعجلناك المقال نعم يارسول الله قال (فاذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك) وهذا لفظ البخارى ومسلم. والاقحاط عدم الانزال ، وعن أبي بن كعب : إما كان الما، من الماء رخصة في أول الاسلام ثم نهى عنها ، أخرجه أبو داود والترمذي والدارى

ققال: لا. وقبل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد انعزيز. فقال: أحب الأحاديث الى ما اجتمع الناس عليه ، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه ، و إنما هو حديث من حديث الناس وأعظم من ذلك القرآن ، يقول الله : (منه آيات محكات هن الم الكيتاب) فالقرآن أعظم خطراً ، وفيه الناسخ والمنسوخ (١) ، فكيف مالا حاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين للا حاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين عليا على أنه الناسخ للا خر ، إذ كانوا إنما يأخذون بالا حدث فالأحدث (٢) من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب أنه قال : أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعر فوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخة ومنسوخة . وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر ، والحد لله ، وثم أقسام أخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره .

و بسبب ذلك بنبنى للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين ، فلايسامح نفسه فى العمل بالقليل ، إلا قليلا وعند الحاجة ومس الضرورة ، إن اقتضى أمنى التخيير ولم يَعف (١) نسخ العمل ، أو عدم صحة فى الدليل ، أو احتمالا لا ينهض به الدليل أن يكون حجة ، أو ما أشبه دلك . أما لوعمل بالقليل دائما للزمه أمور : مأحدها الحالفة للأولين في تركيم الدوام عليها ، وفى مخالفة السلف الأولين مافيها والنانى "(١)

- (١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ، أماعلى ماهو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتى استشهاد الامام بالا تية
- (٢) أصله من كلام ابن عباس رضى الله عنه . ولفظه (كنا نأخذ بالاحدث الخ)
- (٣) الضمير للقليل في قوله (العمل بالقليل) أى بأن كان الدليل الذي أخذ به يصلح معارضا لما عمل به الآكثر ، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتجبه وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به
- (٤) الضمير للعامل. فهومبني للفاعل، وقوله (أواحتمالا) معطوف على المفعول
 - (a) لازم لما قبله ، أى خالفهم فعلا وتركا ، وهما متلازمان فى مثله

استلزام ترك ماداوموا عليه ، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآ^{سم}ار ، فإدامة العمل على موافقة مالم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه

« والثالت » (۱) أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه ؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال ، فاذا وقع ذلك عن يقتدى به كان أشد

الحذر الحذر من مخالفة الاولين ! فلوكان ثم فضلُ مالكانالاً ولونأحق به . والله المستعان

(والقسم الثالث) أن لا يثبت عن الاولين أنهم عماوا به على حال فهو أشد عما قبله ؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على مازعموا ليس بدليل عليه ألبتة ؛ إذ لو كان دليلا عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء ، فعمل الاولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له ، ولو كان ترك العمل . فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لا جماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطىء ، وأمة محمد صلى الله عليه وسلم لا تجتمع على ضلالة ؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهوالسنة والأمر المعتبر، وهو الحدى ، وليس ثم الاصواب أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ ، وهذا كاف . والحديث الضعيف الذى لا يعمل العلماء بمشله جار هذا المجرى

ومن هنا لك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على على أنه الخليفة بعده ، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره ، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ ، وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة ، يحمالونهما مذاهبهم ، وينترون بمشتبهاتهما في وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شيء

(١) الأول والثانى عامان ، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به

ولذلك أمثلة كثيرة: كالاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير فى النقل عنهم ، وسيأتى منه أشياء فى دليل الكتاب ان شاء الله ، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى: (فى أى صورة ماشاء ركبك). وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة فى تصحيح ماذهبوا اليه ، مما لم يجر له ذكر ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين ، وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة (١) ، وذكر الله برفع الأصوات و بهيئة الاجتاع ، بقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع قوم يتلون كتاب الله و يتدار سُونه فيا بينهم » الحديث (٢)، والحديث الآخر : « ما اجتمع قوم يذكرون الله و يندار سُونه فيا بينهم » الحديث (٢)، والحديث الآخر : « ما اجتمع قوم يذكرون الله و يندار سُونه في النه ما ما جامع وقوم يذكرون الله و يندار سُونه في النه ما جاء فى فضل مجالس الذكر

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذِّ بن بالليل بقوله تعالى : (ولا تَطَرُد الذين يَدْعُونَ رَبُّهُم بالغَدَاةِ والعشيّ) الآية ! وقوله : (أَدْعُوا رَبَّكُم تَضَرُّعاً وخُفْية) وبجهر قوّام الليل بالقرآن ، واستدلالهم على الرقص فى الساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة فى المسجد بالدرق والحراب ، وقوله عليه

- (١) فى سماع ابن القاسم عن مالك فى القوم يجتمعون فيقر يون فى السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية ، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس ، قال فى الاعتصام بعد ذكر ما تقدم : وذلك يدل على أن قراءة الادارة مكروهة عنده وقال قبل ذلك بصفحات ؛ ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالادارة على صوت واحد فان هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة
- (۲) ذكره فى الجامع الصغير وفى التيسير بلفظ (ما اجتمع قوم فى بيت من يوت الله يتلون كتاب الله الخ) عن أبى داود
- (٣) رواه فى التيسير بلفظ (لا يقعد قوم يذكرون الله الخ) عن مسلم والترمذى ورواه فى الترغيب والترهيب بهذا اللفظ أيضا عن مسلم والترمذى وابن ماجه أقول : هذا لفظ مسلم ورواية الترمذى (مامن قوم يذكرون الله الخ) ورواية ابن ماجه (ما جلس قوم مجلسا النخ) أما لفظ المؤلف (ما اجتمع قوم) فلم يوجد بعينه فى هذه الكتب

الصلاة والسلام لهم : ‹ دُونكم يا بَني أرفِدَة (١) ،

واستدلال كل من اخترع بدعة أواستحسن محدثة لم تمكن فى السلف الصالح، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تمكن فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ككتب المصحف، وتصنيف الكتب، وتدوين الدواوين، وتضمين الصناع، وسائر ما ذكر الأصوليون فى أصل المصالح المرسلة (٢٠)، فخلطوا وغلطوا، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها، وهو كله خطأ على الدين، واتباع لسبيل الملحدين، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك، وعبروا على هذه المسالك، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهسم الشريعة ما لم يفهمه الأولون، أو حادوا عن فهمها، وهذا الأخير هو الصواب؛ إذ المتقدموت من السلف أو حادوا عن فهمها، وهذه المحدثات لم تكن فيهم، ولاعملوا بها، فدل على أن الا ما كانوا عليه، وهذه المحدثات لم تكن فيهم، ولاعملوا بها، فدل على أن الله الأدلة لم تتضمن هذه المانى المخترعة بحال، وصار عملهم مخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء فى استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون لاسنة.

فيقال لمن استدل بأمثال ذلك : هل وجد هذا المعى الذى استنبطت فى عمل الأولين أو لم يوجد ؟ فإن زعم أنه لم يوجد — ولابد من ذلك — فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به ؟ أم لا ؟ ولا يسعه أن يقول بهذا ۽ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه ، وخرق للاجماع . وإن قال إنهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة ، كما كانوا عارفين بمآخذ عيرها ، قيل له : فما الذى حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك ، حتى خالفوها الى غيرها ؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقول ، والبرهان الشرعى والعادى دال على عكس فيها على الخطأ دونك أيها المتقول ، والبرهان الشرعى والعادى دال على عكس القضية ، فكل ماجاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه .

⁽١) رواه الشيخان والنسائى

⁽٢) وكتاب الاعتصام للمؤلف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلة عن البدع

فإن زعم أن ما انتحامه فلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين، واذا كان مسكوتا عنه ووجد له في الأدلة مساغ فلا مخالفة ، انما المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده ، وهو البدعة المنكرة ، قيل له : بل هو مخالف ، لأن ماسكت عنه في الشريعة على وجهين :

« أحدها » أن تكون مظنة العمل به موجودة فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد على ما مذى فيه ، فلا سبيل الى مخالفته ؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له ، فن استلحقه صار مخالفا للسنة ، حسما تبين فى كتاب المقاصد . « والثانى » أن لاتوجد مظنة العمل به ثم توجد ، فيشرع له أمر زائد يلاثم تصرفات الشرع فى مثله ، وهى المصالح المرسلة ، وهى من أصول الشريعة المبنى عليها ؛ إذ هى راجعة الى أدلة الشرع ، حسما تبين فى علم الاصول ، فلا يصح ادخال ذلك تحت جنس البدع وأيضافالمصالح المرسلة — عند القائل بها — لاتدخل فى التعبدات ألبتة ، وإنما هى راجعة الى حفظ أصل الملة ، وحياطة أهلم افى تصرفاتهم العادية ولذلك تجد مالكا — وهوالمسترسل فى القول بالمصالح المرسلة — مشددًا فى العبدات أن لاتقع إلا على ما كانت عليه فى الأولين . فاذلك نهى عن أشياء فى العبادات أن لاتقع إلا على ما كانت عليه فى الأولين . فاذلك نهى عن أشياء وكره أشياء ، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها ، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد تميد أيضا فى الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد تميد أيضا فى الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة فى غده (١)

فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق ، فرأ بت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه علمهم ، فلا حجه فيه على العمل على وجه آخر ؛

(١) قال الا مدى في الا حكام (المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول. أثبته الا كثرون) ثم قال في باب المطلق (كل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه و المختلف فيه و المزيف و المختار نهو بعينه جار في تقييد المطلق) ــ نقول و لا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به ، و المسألة في ابن المحاجب أيضا في باب التخصيص

بل هو مفتقر الى دليل يتبعه فى إعمال ذلك الوجه . وذلك كله مبين فى باب الأوامر والنواهى من هذا الكتاب ، لكن على وجه آخر . ها ذا ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة ، فلم يبق إذا أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مفى عليه عمل الأقدمين ، وكنى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة ، بل فيها ماهو خفيف ، ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول فى ذلك يستدعى طولا ، فلنكرله الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين : « أحدها » أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلا يحو أن يبلغ فى اجتهاده غاية الوسع (1) ، أولا فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال ، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهم آثم حسما بينه أهل الأصول « والثانى » أن لايكون من أهل الاجتهاد ، وإنا أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة ، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ، ولا رأوه أهلا للدخول معهم ، فهذا مذموم .

وقلمًا تقع الخالفة لعمل المنقدمين إلا من أهل هذا القسم ، لأن المجتهدين وإن اختلفوا في الأمرالعام في المسائل التي اختلفوا فيها للايختلفون إلا فيما اختلف (٢)

(۱) كما سبق فى مسألة الوصال فى الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهى عنه (۲) أى مذهبا ورأيا . وكان عمل كل منهم جاريا على مقتضى مذهبه . هذه صورة . أو فى مسألة لم يظهر للبتقدمين أى الصحابة مثلا اختلاف فى المذهب ، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه ، ولكن روى عنهم الاختلاف فى العمل . فاذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأى كل منهم موافقا لرأى البعض وعمله فى الصورة الآولى ، وموافقا للعمل فى الصورة الثانية ، لكن بقيت صورة ثالثة ، وهى أنه قد يختلف المجتهدون فى أمر لم يحصل من الصحابة رأسا عمل فيه ، فعنلا عن

فيه الأولون، أوفى مسألة مواردالظنون لا ذكر لهم فيها . فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل

أما القسم الثانى (١) فان أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجعان ؛ فان موافقته شاهد للدليل الذي استدل به ، ومصد قله ، على نحو ما يصدقه الإجماع فإ نوع من الاجماع فعلى من المخلف الإنا خالفه ، فان المخالفة سوهنة له أو مكذبة . وأيضا فان العمل مخلص للا دلة من شوائب المحامل (٢) المقدرة الموهنة ، لأن المجتهدمي نظر في دليل على مسألة احتاج الى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم إعمال الدليل دونها . والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما ، ومعين لناسخها من منسوخها ، ومبين لجملها ، الى غير ذلك . فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضاً فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية الى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها

ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية بعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة ، وقد مر من ذلك أمثلة ؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة يفسبها الى الشريعة المنرهة ، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة . وانظر في مسألة (٢) التداوى من الخار في ما أشنعها في الافتئات على الشريعة . وانظر في مسألة (٢) التداوى من الخار في الرأى فلا يألى فيه قوله (والثاني يلزم منه الجريان النخ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل . إلا أن يقال إنه قيد كلامه أو لا بقوله (في الأمر العام) أن هذا في الجلة و الإغلى

- (١) وهم ممن ليسوا أهلا للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيهغلطا
- (٢) وهي الاحتمالات العشرة ، من المجاز والنسخ والمعارض العقلي الخ
- (٣) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل على بن عيسى في ديوان الوزارة عن

درة النواص الحريرى وأشباهها . بل قد استدل بعض النصارى على صحة ماهم عليه الآن بالقرآن ، ثم تحيل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً)

فلهذا كله يجب على كل ناظر فى الدليل الشرعى مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه فى العمل به فهو أحرى بالصواب، وأقوم فى العلم والعمل. ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار، وهى:

﴿ المالة الثالثة عشرة ﴾

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

« أحدها » أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ماتضمنه من الحكم ، ليعرض عليه النازلة المفروضة ، لتقع فى الوجود على وفاق ما أعطى الدليسل من الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه ، وأما بسد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها ، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الساف الصالح الأحكام من الأدلة

« والنَّاني » أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة

دواء الخار وقد علق به ، فا عرض عنه . فخجل . ثم سا ًل قاضى القضاة أبا عمر ، فغال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فلنوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال النبي عليه السلام (استعينوا في الصناعات با هلها) والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة في الجاهلية وقد قال

(وكائس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها) ثم تلاه أبو نواس في الاسلام فقال

(دع عنك لومى فان اللوم إغراء وداونى بالتى كانت هى الداء). فأسفر وجه حامد بالجواب، وبكت على بن عيسى، وقاله أه : ما ضرك لو أجبت كما أجاب قاضى القضاة ١٢ وقد استظهر بالا ية والحديث اه، ولا شك أن هذا مجون مرذول منقاضى القضاة لايصدر إلا عن الفساق المستهترين أن (١) يظهر بادئ الرأى موافقة ذلك الغرض للدليل ، من غير تحر لقصدالشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجــه هو شأن اقتباس الزائفين الأحكام من الأدلة

ويظهر هذا المنى من الآية الكريمة: (فأما الذين في قُلُوبهم زَيْن في قُلُوبهم زَيْن في قُلُوبهم زَيْن في قُلُوبهم ويتبعون ما تشابه منه المتناة بها بهواهم ، إذ هو السابق المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ، لتكون لهم حجة في زينهم (والراسخون في العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة ، فلذلك (يتُولون آمناً به ، كل من عند رَبّنا) ويقولون رربّنا لا تُزغ قلُوبنا بعد إذ هد يثنا) فيتبر ، ون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائنون ، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ؛ لا نها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبداً لله ، وأهل الوجه الثاني يحكمون أهوا ، هم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً ، وتفصيل هذه الجلة قد مر منه في كتاب المقاصد ، وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة الى محالها على وجهين (٢): «أحدهما» الاقتضاء الأصلى قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك « والثانى » الاقتضاء التبعى، وهو الواقع عَلَى المحلم عاعتبار

(١) لعل الآصل (بأن يظهر)

(٢) سيقول فى آخر المسألة (واذا اعتبرت الاقضية والفتاوى فى القرآن والحديث وجدتها على هذا الاصل) يعنى فالمسألة تساعدك على تنزيل ماورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الاصل

التوابع والإضافات ؟ كالحُكم با باحة النكاح لمن لا أرب له فى النساء ووجو به على من خشى العنت ، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو ، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان ، وبالجلة كل ما اختلف حكمه الأصلى لاقتران أمر خارجى

فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار فى الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلى ؟ أم لابد من اعتبار التوابع والاضافات ، حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها ؟ هذا بما فيه نظر وتفصيل

فلا يخلوأن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولا. فإن أخذه مجردا صح الاستدلال، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح (۱) و بيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين، وتعيين المناط موجب – في كثير من النوازل — إلى ضمائم وتقييدات لايشعر المسكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها، أذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما أذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال ، فلا بد من اعتباره

فقول الله تعالى: (لا يَسْتُو ي القاعدونَ من المؤمنين) الآية ! لما نزلت أولا كانتمقر رة لحكم أصلى، منزل على مناطأ صلى من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق ، فلم ينزل حكم أولى الفرر. ولما اشتبه ذو الفرر ظن أن عموم نفى

(۱) ليسكل ما اعتبر فيه الوقوع بيضم اليه توابع تخرجه عن الحكم الاصلى. وعليك بالنظر فى أمثلته السابقة لتعلم منها صحة هذا. وأيضا سيقول بعد (موجب فى كثير من النوازل الى ضهائم) أى أن هناك نوازل أيضا لاضهائم لها . وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذى لاضهائم فيه وجعل الدليل مفردا فهو صحيح، لا نه لم يختلف حكمه عن الحكم الا صلى ولم يقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره كما قال . فاطلاقه عدم الصحه غير ظاهر. ألا ترى أن قوله تعلى (وقوموا لله قانتين) نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد . وانظر قوله بعد (فا ما إن لم يكن ثم تعين النح) وقوله أيضا (فان سأل عن مناط غير معين النح)

الاستوا، يستوى (١) فيه ذو الضرر وغيره ، فخاف من ذلك وسأل الرخصة ، فنزل: (غيرُ أولى الضَّرَر) ولما قال عليه الصلاة والسلام: « مَن نُوقِسَ الحسابَ عُذَّبَ الله عَن معنى قول الحسابَ عُذَّبَ المناعلى تأصيل قاعدة أخروية ، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل (فسو ف يُحاسَبُ حسابا يسيرا) لا نه يشكل دخوله تحت عموم الحديث ، فيين عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض ، لا الحساب المناقش فيه . وقال عليه الصلاة والسلام « مَن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » الخ (٢) فسألته عائشة عن هذه الكراهية ، هل هي هي الطبيعية (١) أم لا ؟ فأخبرها أن «لا» وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى (وقوموا لله قانتين) تنز يلاعلى المناط المعاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بينه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله (٥) حين جُحِش شقة . وقال عليه الصلاة والسلام : «أنا وكافل البتيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تمين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر" البتيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تمين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر" البتيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تمين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر" البتيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تمين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر" البتيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تمين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر" البتيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تمين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر"

(۱) هذا مبى على أن الا يق بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوى الضرر يستوون مع المجاهدين وليس كذلك : لا ن الا يق إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا مافهمه ابن أممكتوم السائل.فلذلك كان يذهب الى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف

(٢) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا النسائي

(٣) تمامه(ومن كره لقا. الله كره الله لقاءه) رواه احمد والشيخان والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت . كما في الحامع الصغير

(٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله ، ومن كره الموت كرهه الله . ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت ، فخافت وقالت : إنا لنكره الموت . قال : اليس ذلك ، اللخ الحديث في البخارى في الرقاق ، أي فهي كراهة للموت في حالة خاصة (٥) فقد قال (إنما جعل الامام ليؤتم به . إلى أن قال : وإذا قعد فاقعدوا وصلى مم قاعدا) الحديث منفق عله

(٦) رُوايةالبخارى (أناوكافلاليّتيم في الجنة كهاتين ، وأشار بالسبامة والوسطى) في كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذي . ورواية أبي داود (كهاتين في الجنة) (٧) تقدم (ج ١ — ص ٧٧١)

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى ، واستقراؤها من الشريعة يغيد العلم بصعة هذا التفصيل ، فلو فُرض نزول حكم عام ، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة اليه ، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة ، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشى ، ، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال «قُلْ رَبِّي الله ثم استَقِيم (1) ، وقال لا خر« لا تَنفَن سُ (٢) وكما قبل مِن بعضهم جميع ماله ، ومِن بعضهم شطر ، ، ورد على بعضهم ما أتى به (٦) بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله ، الى سائر الا مثال

فعل

ولتعين المناط مواضع :

(منها) الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام : اذا نزلت آية أوجاء حديث عنى سبب ، فإن الدليل يأتى بحسبه ، وعلى وفاق البيان التمام فيه ، فقد قال تعالى (ف)

(۱) أخرجه الترمذي

(ُعُ) قال رجل: يارسول الله أوصني ولا تكثر على لعلى لا أنسى قال (لاتغضب) أخرجه البخارى فى كتاب الا دب ومالك والترمذي (تيسير)

(٣) عن أني هريرة رضى الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بالصدقة . فقال رجل : يارسول الله عندى دينار ، قال : (تصدق به على نفسك) مقال : عندى آخر ، قال: (تصدق به على ولدك) . قال : عندى آخر ، قال : (تصدق به على خادمك) . قال : عندى آخر . قال : (أنت أبصر به) ـ أخرجه فى التيسير عن أبى داود والنسائى قال مصحم التيسير في إسناده محمد بن عجلان . فيه مقال

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الحناص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طرو عوارض . حتى يكون من الاقتضاء التبعىالذى يخالف حكم الاصل . ويكون الحسكم فيه مقصورا عليه بحسب هذه العوارض . فان إباحة مباشرة النساء اليلة الصياح ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه . بل ذلك عام .

الموافقات ــ ج ٣ ــ م ٣

(عَلِمَ اللهُ أَنكُم كُنتُم تَخْتَانُونَ أَنفُسكم) الآية! إذكان ناسيختانون أنفسهم، فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعا قبل، حتى لايكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لا نفسهم، وقوله تعالى: (وإن خِفْتُم أن لاتُقسطُوا في اليتامَى فانكيعوا ماطاب كم) الآية! إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لايقسطوا، وما أشبه خلك. وفي الحديث وفن كانت هجرتُه الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله والحديث أن في بتمثيل الهجرة لما كان هو السبب، وقال: «وَيَلُ للا عقابِ مِن النار» (٢) مع أن غير الأعقاب يساويها حكما ، لكنه كان السبب في غسل الرجلين. ومن ذلك كثير

(ومنها) أن يتوهم بعض المناطات داخلا في حكم ، أو خارجًاعنه ، ولايكون كذلك في الحبكم (٢) فمثال الأول ماتقدم في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَن فُوقِشَ الحسابُ عُذَّبَ ، (١) وقوله : « مَنْ كرِهَ لِقاء الله كرِهَ الله لقاء ، (٥) ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي (٢) « ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك ؟ وقد حاء فيا نزل على " : استجيبوا لله ولارسول الآية ! » أو كما قال عليه الصلاة.

وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتاى . وكذا كون الا عمال بالنيات ليس قاصرا على مسألة الهجرة . وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للا عضاء ليس قاصرا على الا عقاب ، كما قال المؤلف . فالا حكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب ، بل حكمه حكم غيره . وسيأتى له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الا مثلة منه . أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل ، فلا يشتبه عليك المقام

- (۱) تقدم (ج۱ ص ۲۹۷)
- (٢) أخرجه في التيسير عن الخسة الا الترمذي وهو جزء من حديث
 - (٣) أى فيبين الشارع المناط، ويزيل اللبس
 - (٤) تقدم (ج٣ ص ٨٠)
 - (ه) تقدم (ج ۳ ص ۸۰)
 - (٦) هو أبو سَعيد بن المعلى . والحديث أخرجه البخارى

والمنالام ؛ إذ كان انما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية . (ومنها) أن يقع اللفظ المخاطب به مجملا ، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء ، فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه . وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين ، وقد يقع لبعضهم دون بعض . فثال العام قوله تعالى : (أقيموا الصلاة وأنفقوا بما رزقنا كم) فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة ، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله مبيئة لذلك . ومثال الخاص (١) قصة عدى بن حاتم في فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ، حتى نزل بسببه : (مِنَ الفجرِ) ، وقصة ابن معنى قوله تعالى : (اتّخذوا أحبارَهم ورُهبانهم أرْبابًا مِن دونِ الله) ، وقصة ابن عمر في طلاق (٣) زوجته إلى أمثال من ذلك كثيرة .

فهذه المواضع — وأشباهها مما يقتفى تعيين المناط — لابد فيها من أخذ الدنيل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة .

فأما إن لم يكن ثم تعيين (١) فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ، ويصح إفراده بمقتفى الدليل الدال عليه فى الأصل ، مالم يتمين فلا بد من اعتبار توابعه . وعند ذلك نقول : لا يصح للعالم إذا سئل عن أمركيف (٥) يحصل فى الواقع . إلا أن يجيب بحسب الواقع . فإن أجاب على غير ذلك أخطأ فى عدم اعتبار

- (١) فان الاجمالكان عنده خاصة ، ولم يكن بحملا عند الصحابة في الآيتين
- (٢) وهي أنه لما سمع الا ية قال: مامعناه أنهم ما كانوا يعبدونهم، فأجابه عليه الصلاة والسلام بما معناه (أليسوا يشرعون لهم الا حكام من أنفسهم؟) يعنى وهذا لايكون إلا من الرب سبحانه
- (٣) أى فى الحيض ، وسؤال عمر ، وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله : (مره فلير اجعها ـ إلى أن قال : فتلك العدة التى أمرا : تعالى) أى بقوله (فطلقوهن لعدتهن) ـ الحديث للستة
- (٤) وفى هـذه الحالة لايظهر فرق بين الأخذين ، لا أن فرض الوقوع المعتاد لايغير شيئا
- (٥) أى عن أمر له كيفية و تو ابع خاصة في و قوعه ، بحيث يكون بماله مناطمعين

المناط المسئول عن حكمه ؛ لأنهسئل عن مناط معين ، فأجابعن مناط غير معين لا يقال : إن المعين يتناوله المناط غير المعين ؛ لأنه فرد من أفراد عام . أو مقيد من مطلق ؟

لأنا تقول: ليس الفرض هكذا (١) وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام، لطروء عوارض ، كما تقدم تمثيله ، فان فرض عدم اختلافهما فالجواب انما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا إلا مثل من سأل : هل يجوز بيع الدرهم من سكة كذا بدره في وزنه من سكة أخرى ، أو المكوك بغير المسكوك وهو في وزنه ؟ فأجابه المسئول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . فإ به لا يحصل (٢) له جواب مسألته من ذلك الأصل ؛ إذ له أن يقول : فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا ؟ أم لا ؟ أما لو سأله : هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب أن ليس الفرض الذي نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه في الجواب هكذا

(۱) اى ليس الفرض الذي محمم فيه بالحصا إدا لم يلاحطه في الجواب هددا أى أى مناط خاص كائناً ما كان أى أى مناط خاص كائناً ما كان (۲) أما بالنسبة إلى الجزء الاول من السؤال فانه جواب بالعام في موضع يتعين فيه

(۲) اما باللسبه إلى الجزء الا و ل من السوّ ال هام جواب بالعام في موضع يتعين فيه الخاص؛ لأنقوله (فمن زاد الخ) يحتمل زاد في عدد الدراهم مع تساويها في الوزن ولو كانا من سكتين و يحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم، لا نه وع آخر . وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً ؛ لانه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا ، و يحتمل أن يكون الجواب غير في الوزن ، فيكون الجواب صحيحاً . ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق السؤال و لا يفيد ؛ لا نه يبقى أن يقول : ومسألتنا ما حكمها ، وأما بالنسبة إلى الجزء الثانى فهو جواب بالمباين لا ن المستول عنه غير داخل في الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله (لكان مصيبا) يقال عليه إلى الجواب حنئذ يكون أخص من السؤال ، لا ن الدرهم أخص من مطلق الفضة . إد الجواب حنئذ يكون أخص من السؤال ، لا ن الدرهم أخص من مطلق الفضة . المراد بالدرهم فوعا من الصنج فلا يناسب كلاهه

بذلك المكلام لكان مصيبا ، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق ، فأجابه عقتضى الأصل ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لجاز ، و يحتمل فرض صور كثيرة . وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل . وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين ، وكثرت أعداد المسائل ، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حدسؤاله . فإن سأل عن مناط غير ممين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلى ، وإن سآل عن معين فلابد من اعتباره في الواقع ، الى أن يستوفي له ما يحتاج اليه . ومن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل . وبالله التوفيق .

وأما النظر الثاني في عوارض الأكلة

فينحصر القول فيه في خمسة فصول

الأول في الإحكام والتشابه ، وله مسائل :

﴿ المَالَةُ الأُولَى ﴾

المحكم يطاق باطلاقين: عام، وخاص. فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخا أم لا. فيقولون: هذه الآية محكة، وهذه الآية منسوخة. وأما الغام فالذي يمني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره. فالمتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ، وبالاطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد بهمن لفظه، كان بما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا. وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معى قول الله تعالى: (هو الذي أبزل عليك الكتاب منه آيات مغدكمات) ويدخل تحت المتشابه والمحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي صنى الله عليه وسلم: (الحيلال بين والحرام بين و يينهما أمور

مشتَبِهات (۱) م فالبين هو المحكم ، و إن كانت وجوه التشابه تختلف (۲) بحسب الآية والحديث فالمنى واحد ، لأن ذلك راجع إلى فهم (۱۱) المخاطب . وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلة تحت معنى المتشابه ، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة (۱۵) تحت معنى المحكم

﴿ المألة النانية ﴾

التشابه قد علم أنه واقع فى الشرعيات ، لكن النظر فى قدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ أم كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة ، لا مور :

(أحدها) النص الصريح ، وذاك قوله تعالى : (هو الذي أنزلَ عليكَ الكتابَ منه آياتُ مُحْكَمَاتُ هُنَّ أَمُّ الكتابِ وَأَخَرُ مُتَشَابِهَاتَ) فقوله في الحكتات منه أمُّ الكتاب يدل أنها المعظّم والجمهور . وأم الشي معظمه وعامته ، كما قالوا ه أم الطريق ، بمنى معظمه ، « وأم الدماغ » بمعنى الجادة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه « والأم . آيذا الأصل ولذلك قيل لمكة « أم الفرى » لأن الأرض دُحيت مِن تَعتها ، والعنى يرحع (م) إلى الأول . فإذا كان آذاك كان آذاك

(١) رواه فى النيسير عن الخسة وهذا لفظ البخارى

(٢) سيأتى أن الآية فى التشابه الحقبق صراحة . وظاهر أن الحديث فى التشابه الاضافى . وقد يندرج فيه أيضا التشابه الواتع فى المناط

(٣) أى فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب

(٤) أى بعد معرفة أنه الناسخ الخ. فانه صار واضحا لايفتقر في بيان معناه إلى غيره (٥) لا يظهر رجوعه للا ول الذى هو المعظم ، لا ن المعنى الثانى يرجع الى أنه المنشأ الذى تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى وتعليلها بأن الا رض دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع دد يكون أكثر من الا صل. ولو قال (والا م أيضا الاصل والعاد) كما في القاموس لظهر رجوعه للا ول ، فان الذى عليه المعتمد والمعول هو معظم الشي. وجمهوره ، والنادر لاحكم له

خقوله تعالى : (وأُخَرَ مُتشَابِهَاتْ) إنما يراد بها القليل

(والثانى) أن المتشابه لوكان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى، كقوله تعالى: (هذا بيان للناس وهد ومو عظة للمتقين) وقوله تعالى: (هد كل المنتقين) (وأنزلنا اليك الناس وهد التبين لناس ما نُز ل اليهم) وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والمشكل الملتبس إنما هو إشكال وحيرة لا بيان وهدى، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى، فدل على أنه ليس بكثير. ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابها لم يصح القول به، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته زائد على الإيمان به وإقراره كما جاء وهذا واضح

(والثالث) الاستقراء، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على فانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد، كما قال تعالى: (كتاب أحكمت آيانه مم فُصِّلت من لدن حكيم خبير) وقال تعالى: (تلك آيات الكتاب الحكيم) وقال تعالى: (الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الحديث كتابًا من أيات الكتاب الحكيم) وقال تعالى: (الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الحديث كتابًا مُتشابهًا) يمنى يشبه بعضه بعضا، ويصد ق أوله آخر، وآخره أوله ، أعنى أوله وآخره في المزول

فان قبل : كيف يكون المتشابه قليلا ؟ وهو كثير جداً على الوجه الذى فسر به آناً ، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول (٢٠ كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوى على تفاصيل كثيرة . ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال : لا عام الا مخصص ، إلا قوله تعالى : (والله بكل شيء عليم) وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها

' (إلى) يقتضى الاستدلال أنمعنى (لتبين) أى به ، فيكون بينا. ويؤكد أنغرضه ذلكسابق الكلام ولاحقه . وهو خلاف مافسرت به الاكية من أنه بيان السنة للقرآن (٢) أى قبل معرفة ما يقتضى تأويله و إلا فبعدها يكون محكما

الكلية ألفيت لا تجرى على معهود الاطراد. فالواجبات من الضرور بات أوجبت على حكم الإطلاق والعسموم فى الظاهر، ثم جاءت الحاجيات والتكيليات والتحسينيات فقيدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر، وهكذا سائر ما ذكر مع العام

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل ، ومعلوم أن المتفق عليه واضح ، وأن المختلف فيه غير واضح ، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه . وإلى هذا فان الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهى ، وقد اختلف فيه أولا في معناه (١) ، ثم في صيغته ، ثم إذا تعينت له صيغة « افعل » أو « لا تفعل » فاختلف في : ماذا تقتضيه ؟ على أقوال مختلف . فكل ماينبني على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف (٢) فيه أيضاً ، إلى أن يثبت ثعيبنه إلى جهة بإجماع ، وما أعز ذلك ؟

وأيضاً فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخاص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب، وذلك عسير جداً، وأما الإجماع فتنازع فيه أولاً، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط (٢) كثيرة حداً، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه، ثم إن العموم مختلف

(۱) أى هل هو اقتضاء فعل غيركف على جهة الاستعلاء؟ أم هوالقول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ؟ وقوله (فى صيغته) أى هل له صيغة تخصه أم الا وقوله (فيما تقتضيه) أى الوجوب ، أم الندب ، أم الا مرا المشترك ؟ وهل تقتضى التكرار أم لا تقتضيه ؛ وهل الا مر بالشيء يقتضى النهى عن ضده ، والنهى عنه يقتضى الا مر بضده أم لا ؟

(٢) أى حقيقة أو حكما ، حيث بنى على مختلف فيه

(٣) فاشترط بعضهم فيه انقراض العصر ، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر ، وهل لا بد له من مستند أملا ، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا

فيه ابتداء: هل له صيغة (١) موجودة أم لا ؟ و إذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط ، وأوصاف تعتبر ، والا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره، وكذلك المطلق مع مقيده . وأيضاً فاذا كان معظم الأدلة غير نصوص ، بل محتملة للتأويل ، لم يستقر منها للناظر دليل يسلم بإطلاق

ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة ، وهي أكثر الأدلة ، وينطرق اليها من جهة الأسانيد ضعف ، حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا ، و إذا كانت حجة فلها شروط أيضاً ان اختلت لم تُعمل أو اختلف في إعمالها ، ومن جملة ما يقتنص منه الأحكام « المفهوم » وكله مختلف فيه ، فلا مسألة تنفرع منه متفق عليها

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى ، بسبب اختلافهم فيه أولاً ، ثم فى أصنافه ، ثم فى مسالك علله ، ثم فى شروط صحته ، ولابد مع ذلك أن يسلم من خمة وعشرين اعتراضاً ، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهراً جليا ا

وأيضاً فان كل استدلال شرعى مبنى على مقدمتين: واحداهما شرعية ، ، وفيها من النظر ما فيها ، و « مقدمة نظرية » تتعلق بتحقيق المناط ، وليس كل مناط معلوماً بالفرورة ، بل الغالب أنه نظرى فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية ، وقد رقم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، وهو رأى القاضي أيضاً ، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها ، فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جداً ، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

فالجواب أن هذا كله (۲) لا دليل فيه . أما المتشابه بحسب التفسير المذكور (۱) أى هل الا لفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم ، كمن ، والذى ، والنكرة في سياق النني، وهكذا ، هل هي موضوعة للعموم ؟ أم هي للخصوص؟ أم نقول بالوقف؟ (۲) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط ، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف . وقوله (بحسب التفسير المذكور) أي وهو الذي لايتبين معناه من

- وإن دخل فيه تلك الأنواع كلما التى مدار الأدلة عليها - فلا تشابه فيها محسب الواقع ، إذ هى قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص ، قد فصب الدليل على تخصيصه ، و بين المراد به ، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس : لا عام الا مخصص . فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه ؟ ومثله سائر الأنواع . وإنما يكون متشابها عند عدم بيانه ؟ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واذلك لا يقتصر ذوالاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه ، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا ؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصه هو الدليل ، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة (١) الخصوص فيه من قبيل المتشابه ، وصار ارتفاعه (٢) زينا وانحرافا عن الصواب .

ولأجل ذلك ُعدَّت المعترلة من أهل الزيغ ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى : (اعْمَلُوا مَا شِئْتُم) وقوله : (فَمَنْ شَاء فَلْيُؤْمِن ْ ومَن شاء فليَكُفُر ْ) وتركوا مبينه وهو (٣٠ قوله : (يَحْكُمُ به ذَوَا عَدْل مِنكم هَدْيَا) الآية ! وقوله (فابْعَثُوا

لفظه بل يحتاج إلى غيره . يعنى وأما على ماسيأتى فى المسألة الثالثة فى معنى المتشابه الحقيق فلا تدخل الله الا نواع . وهذا الجواب خاص بالوجه الا ول من وجهى الاشكال . وسيأتى جواب النانى فى المسألة التالية حيث يقول : (وأمامسائل الخلاف وإن كثرت الح)

(١) أى وهذا غير موجود فى الشريعة · فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه عنصصه ، بل لابد من قيام دليل الحصوص

(۲) أى إهمال المخصص وعدم الا خذ به مع وجوده فى الشريعة ، لا أن الدليل الشرعى هو مجموع العام و مخصصه ، فالا خذ بالعام وحده زيغ

(٣) غير معبوم أن نكون الا يتان في التحكيم بيانا لا يتى نسبة الفعل للخاق مربوطا بمشيئهم وفي الجز الأول من الاعتصام في نفس هذا الموضوع أن الا يتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على على رضى الله عنه ، استدلالا منهم بآية (إن الحكم إلا لله) أما آيتا نسبة الفعل فني تهذيب الكلام أن بما يرد على المعتزلة في ذلك آية (وما تشامون إلا أن يشاء الله) . وعليه فيتعين أن يكون

حَكماً مِن أَهْلِهِ وحَكماً مِن أَهْلِها) واتبع الجبرية نحو قوله : (والله خَلَقكُم وما تَهْمَاون) وتركوا بيانه وهو قوله : (جَزَاء بِما كانوا يَكْسِبُون) وما أشبهه . وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيا وراءها ، ولو جموا بين ذلك ووصاوا ما أمر الله به أن يوصل لوصاوا إلى المقصود . فاذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين ، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابها وليس عتشابه في نفسه شرعاً ، بل الزائغون أدخاوا فيه التشابه على أنفسهم فضاوا عن الصراط المستقيم . و بيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة ، وهي :

المالة الثالثة

وهى أن المتشابه الواقع فى الشريعة على ضربين : أحدها حقيتى ، والآخر إنافى . وهذا فيما يختص بها نفسها . وثم ضرب آخر راجع الى المناط الذى تتنزل عليه الأحكام .

(فالأول) هو المراد بالآية ، ومعناه راجع الى أنه لم يجعل لنا سبيل الى فهم معناه ، ولا نصب لنا دليل على المراد منه ؛ فإذا نظر المجتهد فى أصول الشريعة وتقصاها وحمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحكم له معناه ، ولاما يدل على مقصوده ومغزاه ؛ ولا نباك فى أنه قليل لا كمير ، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة فى أول المسألة . ولا يكون إلا فيها لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الايمان به . وهذا مذكور فى فصل البيان والاجمال . وفى نحو من هذا نزلت آية آل عمران : (هو الّذي أنزل فصل البيان والاجمال . وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران : (هو الّذي أنزل

قد سقط من الكلام (١) الآية التي بينت آيتي نسبة الفعل و (٢) رأى الخوارج و (٣) استدلالهم بآية (إن الحكم إلا لله) فتكون آينا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبينتين لما في هذه الاآية الانخيرة وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الادلة ما يؤيد ماكتبناه هنا . وسيأتي أيضا في المسألة الثالثة من فصل الاحكام والنسخ مالو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله في المسألة بعد هذه (ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج

عليكَ الكِتابَ منهُ آياتٌ مُحْكاتٌ هُنَّ أَمُّ الكتاب) حين قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ابن اسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم - يريد في شأن عيسى - يقولون : هو الله ؛ لأنه كان يجيى الموتى ، ويبرى الاسقام ، ويخبر بالنيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ، ويقولون : هو ولد الله ؛ لأنه لم يكن له أب يعلم ، وقد تكلم في المهد بشى الم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون : هو ثالث ثلاثة ؛ لقول الله : فعلنا ، وأمرنا ، وخلقنا ، وقضينا ؛ ولو كان واحداً لما قال الا : فعلت وقضيت وأمرت وخلقت ، ولكنه هو وعيسى ومريم . قال فني كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن ، يسى صدر سورة آل عمران الى قوله : (فإن تولاً الله فقولوا الشهدوا بأنا مسلمون) فني الحكايه مما نحن فيه أنهم (١) ما قد روا الله حق تدره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له الصاحبة والولد ، وأثبتوا للمخلوق مالا يصلح تدره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له الصاحبة والولد ، وأثبتوا للمخلوق مالا يصلح عليهم الإيمان بآيات الله و تنزيه عما لا يليق به فلم يفعلوا ، بل حكموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم ، فزاغوا عن الصراط المستقم

(والثانى) وهو الإضافى ليس بداخل فى صريح الآية ، و إن كان فى المنى داخلا فيه ؛ لأنه لم يصر متشابها من حيث وضع فى الشريعة ، منجهة أنه قد حصل بيانه فى نفس الأمر ، ولكن الناظر قصر فى الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى . فلايصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة (٢)، و إنما ينسب الى الناظرين (١) أى فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه ، لأن المباحث المذكورة عنهم في عيسى إنماهي من المحكم في آياتها التي وردت فيها ، لا يوجد فيها اشتباه ولكن فى الموضوع اتباع أهو ائهم مبررين لها مبدة الخيالات الفاسدة . وهي أشبه بما يصنعه الذي يتبعون أهو المي قن تفسير الا يات المتشابه و لذلك قال (وفي نحو من هذا نزلت آية النه) ولم يقل وفيه نزلت في تفسير الا يات المتشابه و لذلك قال (وفي نحو من هذا نزلت آية النه) ولم يقل وفيه نزلت (٢) و إن كان الاشتباه فيه ، و إنما الاشتباه في التطبق

التقسير أو الجهل بمواقع الأدلة ، فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه ، لأنهم إذا كنواعلى ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه ؟ فلهذا قيل إنهم داخلون بالمعنى فى حكم الآية

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنقاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم . ومثله ماخرجه مما عن سفيان قال سمعت رجلا يسأل جابر بن يزيد الجعنى عن قوله : (فلَنْ أَبُرَحَ الأَرْضَ حَى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمُ اللهُ لِي وهو خيرُ الحاكمين) فقل جابر: لم يجي تأويل هذه الآية . قال سفيان : وكذب . قال الحيدي فقلنا لسفيان : ما أراد بهذا ؟ فقال إن الرافضة تقول إن عليًا في السحاب ، فلا يخرج — يعنى مع من خرج من ولده — حتى ينادى مناد من السماء — تريدعليا أنه ينادى — اخرجوا مع فلان ! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية . وكذب . كانت في إخوة يوسف ، فهذه الآية أمرها واضح ، ومعناها ظاهر ، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها ، كا دل الخاص على معنى العام ، ودل المقيد على معنى الطلق . فلما قطع خيره الحاص عن معنى الطلق . فلما قطع حبر الآية عما قبلها وما بعدها ، كا قطع غيره الخاص عن العام والقيد عن المطلق ، صار الموضع بالنسبة اليه من المتشابه ؛ فكان من حقه التوقف ، لكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية

(وأما الثالث) فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة ، و إنما هو عائد على مناط الأدلة . فالنهى عن أكل الميتة واضح ، والإذن في أكل الذكية كذلك ، فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول ، لا في الدليل على تحليله أوتحريمه ، لكن جاء الدليل المقتضى لحكمه في اشتباهه ، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر ، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع ، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل ، فلا مدخل له في المسألة

فصل

فإذا ثبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باقى(١١) السؤال فنقول:

قدظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة معما يعارضها -- كالعام والخاص وما ذكر معه -- قليل ، وأن ماعد منه غير معدود منه ، و إنما يعد منه التشابه الحقيق خاصة .

وأما مسائل الخلاف و إن كثرت فليست من المتشابهات بإطلاق ، بل فيها ما هو منها ، وهر نادر ؛ كالحلاف الواقع فيا أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد ؛ كمسائل الاستواء ، والنزول ، والضحك ، واليد ، والقدم ، والوجه ، وأشباه ذلك . وحين سلك الأولون فيها م. لك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيا لايحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيا لايحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق عنداه وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها ؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها (٢) ومناطاتها ؛ قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها (٢) ومناطاتها ؛ والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر (٣) بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه ؛

⁽۱) وهوالخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مماتقدم) هذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكفذلكته على الجواب عن الشق الذ ولمن السؤال لاحضار المقام كله لدى السامع

⁽٢) أى فيما يخرج عليه لدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله (و إنما قصاراه النخ) ويكون قوله (إلى التشابه الاضافي وهو الثاني) راجعا إلى قوله مخارجها ، وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعا إلى قوله ومناطاتها (٣) أى إن قلنا إن تله حكما في نفس الا مر في ط مسألة ، وهو رأى المخطئة فان قلنا إن حكم الله في كل مسألة هو ما وصل اليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الا مر أظهر

والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة ، فلكل مأخذ يجرى علم علم الشريعة ، فلكل مأخذ يجرى علم ه وطريق يساكه بحسبه لابحسب مانى نفس الأمر . فخرج المنصوض (١) من الأدلة عن أن يكون متشابها بهذا الاعتبار ، و إنما قصاراه أن يصير الى التشابه الاضافى وهو الثابى ، أو الى التشابه الثالث .

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم فى نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل ، لأمه أخذ الشريعة مأخذا اطردت له فيه ، واستمرت أدلتها على استقامة ، ولو كان وقوع الخلاف فى المسائل يستازم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل ، والأمر على صد ذلك . وما من مجتهد إلاوهو مقر بوضوح أدلة الشرع و إن وقع الخلاف فى مسائلها ، ومعترف بأن قوله تعالى : (منه كات مم مكمكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) على ظاهره من غير شك فيه ، فيستقرى من هذا إجماع على أن المتشابه فى الشريعة قليل و إن اعترفوا بكثرة الخلاف في من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها لما خذ فضلت ، وما ضلت الا وهى غير معتبرة القول فيا ضلت فيه ، فخلافها لا يعد خلافا ، وهكذا ماجرى مجراها فى الخروج عن الجادة ، وإلى ذلك فان من الخلاف ماهو راجع فى المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور (٢) في كتاب الاجتهاد ، فسقط ماهو راجع فى المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور (٢) في كتاب الاجتهاد ، فسقط ماهو راجع فى المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور (٢)

(۱) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد فى أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الاجماع الناشى. عنهما أما القياس وماينشا عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه . وربما أيد ذلك قوله فيما سبق (ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى الخ) ولكنا لاناخذ بهذا الفهم لا نه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الاضافى أو الضرب الثالث كغيره من الادلة الشرعية (۲) سيأتى فى المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد فى هذا الموضوع

بسببه كثبر مما يعد في الخلاف ، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد، ووجه آخر وهو أن كثيراً مماليس بمحتاج اليه في علم الشريعة قد أدخل (١) فيها وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأسا لما اختل مما يحتاج اليه في الشريعة شيء بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها — دع العرب المحموظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم — بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب، كالك والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالم . فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف . ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيرا . وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى ، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج اليه المجتهد من العلوم المُينة له على اجتهاده . فإذا جمت هذه الأطراف تبين منها أن المجتهد من العلوم المُينة له على اجتهاده . فإذا جمت هذه الأطراف تبين منها أن المجتهد من العلوم المُينة له على اجتهاده . فإذا جمت هذه الأطراف تبين منها أن المجتهد على الحقيل ، وأن الحكم هو الأمر العام الغالب

﴿ السألة الرابعة ﴾

التشابه (۲) لا يقع في القواعد الكاية ، و إنما يقع في الفروع الجزئية ، والدليل على ذلك من وجهين : « أحدهما » الاستقراء أن الأمر كذلك « والثاني » أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه ، وهذا باطل ، و بيان ذلك أن الفرع مبنى على أصله ، يعسح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح باتضاحه و يخفى بخفائه ، وبالجلة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع ، إذ كل فرع فيه

⁽١) أى قد أدخل فى علم الشريعة _ بعد ما احتاج اليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم _ شى. كثير وقع فيه خلاف ، لاحاجة إلى علم الشريعة به ، وقد حسب عليها ، وعد من الخلاف فيها . وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التى أشار اليها سابقا تحققت صحة ما يقول

⁽٢) أى الحقيق الذى ظهر من تحقيقه فى المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير اليه في آخر المسألة . وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الاسمات

مافى الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها (١) ببعض فى التفريع عليها ، فلو وقع فى أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه فى جميعها ، فلا يكون الحكم أمّ الكتاب، لكنه كذلك، فدل على أن المتشابه لا يكون فى شىء من أمهات الكتاب .

فان قبل: فقد وقع في الأصول أيضا ؟ فان أكثر الزائفين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لافي الفروع ، ولو كان زينهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم وفالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه ، أو في غير ذلك من معانى الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لانسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة ، وإنما في فروعها . فالآبات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الالبي ؛ كما أن فوايح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن ، بل الأمر كذلك أيضا في التشابه الراجع الى المناط ؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم الحاصل في الذكية ، وهي الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعني لم يوجد التشابه في المناطات البينة ، وهي الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعني لم يوجد التشابه

في قاعدة كلية ولافي أصل عام ، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الاصافي ،

⁽۱) أى مكثيرا ما يتوقف التفريع على أصل على الاحظة أصل آخر . فاذا كان في هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فانه يكون متشابها فيسرى التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابه أو إلى الأصول الانخرى التي ترتبط مهذا الاصل المتشابه . ومعلوم أن هذا كثير جدا . فيكون أكثر الفروع متشابها . فقوله (لزم سريانه في جنيعها) أى جميع فروع الاصول التي نيط التفريع عليها مهذا الاصل المتشابه . وليس المراد جميع فروع الشريعة : التي نيط التفريع عليها مهذا الاصل المتشابه . وليس المراد جميع فروع الشريعة : لا نه (أولا) لايوافق مدعاه من أن الا كثر يكون متشابها (وثانيا) لا نه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أوبالواسطة ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أوبالواسطة الموافقات _ ج ٣ _ م ٧

فعند ذلك (۱) فرق بين الأصول والفروع فى ذلك ، ومن تلك الجهة حصل فى المقائد. الزيغ والضلال ، وليس هو المقصود (٢) ههنا ، ولا هو مقصود صريح اللفظ ، وإن كان مقصود اللعنى والله أعلم ؛ لأنه تعالى قال : (منه أيات مُحكمات) الآية ! فأثبت فيه متشاماً ؛ وما هو راجع لفلط (١) الناظر لاينسب الى الكتاب حقيقة ، و إن نسب اليه فبالمجاز

﴿ السألة الخامسة ﴾

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل ، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيق ، أو من الاضافى . فإن كان من الإضافى فلابد منه إذا تعين بالدليل ؟ كا بين العام بالخاص ، والمطلق بالقيد ، والضرورى بالحاجى ، وما أشبه ذلك ؟ لأن مجموعهما هو الححكم . وقد مر بيانه . وأما إن كان من الحقيق فغير لازم تأويله ؛ إذ قد تبين فى باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف ان. كان موحداً (١) ؛ لا نه (١) إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح ، أو بالحديث الصحيح كان موحداً (١) لعله سقط منه لفظ (لا) . أى فعند ملاحظة التشابه الاضافى لا يوجد فرق بين الا صول والفروع وقوله (ومن تلك الجهة) أى و بسبب التشابه الاضافى في الا صول جاء الربغ في العقائد ، كما تقدم له أمثاته

- (٢) أى إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيق ، وليس الاضافي مقصودا في هذا المبحث ، كما أنه ليس مقصودا بلفظ الا منه وإن كان داخلا فيها بالمعنى كما ذكره سابقا
- (٣) الناشى. من عدم ضمه لا طراف الا دلة بعضها إلى بعض كما سبق ، فليس في نفس الا دلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه
- (٤) راجع المسألة الثانية عشرة فى باب البيان والاجمال تجد فى أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف، وإما أنه لاوجود له، أى إذا وقفنا على (والراسخون. فى العلم). وعليه فلعل الأصلهنا إن كان (موجودا) أى على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيق
- (٥) الضمير للحاّل والشأنكما يعلم بالتأمل، لأنهذا التشقيق لا يجي في المجمل الحقيق الذي يقول فيه (إن كان موجودا) وكذا الضمير في (بيانه) للمجمل مطلقا

أو بالاجماع القاطع ، أولا . فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه ، وهو الإضافي . و إن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّر على مالايعلم ، وهو غير محمود . وأيضا فإ زالسلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا (1) لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة و إلى ذلك فالا يَه مشيرة الى ذلك بقوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قَلُو بِهِمْ زَيْنٌ ۗ فيَكَّبِعُونَ مَا تَشَابُهُ مِنهُ ﴾ الآية ! ثم قال (والرَّا سِخُونَ فَىالْعِلْمِ يَقُولُونَ ۖ آمَنَّا بِهِ كُلُّ مِن عِندِ رَبُّنا) وقد ذهب جملة من متأخري الأمة ألى تسليط التأويل عليها أيضاً ، رجوعا إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها . من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع ، تأنيسا للطالبين ، و بناء على استبعاد الخطاب بما لايفهم ، مع إمكان الوقوف على قوله (والراسخون في العلم)وهوأحد (٢) القولين للمفسرين، منهم مجاهد . وهي مسألة اجهادية ، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف. وقد استدل الغزالي على سحة هذا المذهب بأمور ذكرها في كتابه المسمى بإلجام العوام ، فطالعه من هنالك

﴿ المألة السادسة ﴾

إذ تسلط التأويل على المتشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة : أن يرجم الى معنى صحيح في الاعتبار ، متفق (٢) عليه في الجلة بين المختلفين ؛ و يكون اللفظ

⁽١) أى لم يتعرضوا ويتصدوا له ، في باب ضرب . من قولهم عرض له ، أشد العرض واعترص له قابله بنفسه كما فى شرح القاموس

⁽٢) وعليه فلا بوجد المتشابه بالمعني الحقيق

⁽٣) هذا هو الوصف الثاني . ولم يبن عليه شيئا في بيانه الا تني . وكا نه لازم للوصف الآول. وهو صحة المعنى فىالاعتبار. لا نه لا يكون كذلك إلاحيث يتفقُ عليه في الجلة . وإن خولف في التفصيل . فرجع الا مر إلى شرطين (الا ول) صحة

المؤول قابلا له. وذلك أن الاحتمال المؤول به إماأن يقبله اللفظ أولا . فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه ، فلا يقبل التأويل . وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم (۱) أولا . فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره ؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لايأباه ، فاطراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً ، وذلك غير صحيح مالم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته . وأما إن لم يجر على مقتضى غير صحيح مالم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته . وأما إن لم يجر على مقتضى الما فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال (۲) والدليل على ذلك أنه لو صح لسكان الرجوع اليه مع ترك اللفظ الظاهر (۳) رجوعا الى العمى ، ورمياً في جيالة ، فهو ترك للدليل لغير شيء ، وما كان كذلك فباطل .

هذا وجه.

ووجه ثان وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمارضة ماهو أقوى منه ،

المعنى فى الاعتبار بأن يكون متفقا مع الواقع المعترف به إجمالا بمن يعتد بهم . (والثانى) أن يكون وضع اللفظ قابلا له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو بجازا أو كناية ، جاريا فى ذلك على سن اللغة العربية

(١) يعنى أن اللفظ إذا كان قابلا بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر: هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل بجرى على مقتضى ما نعلمه فى هذه القضية من الخارج، أم لا بجرى بل بخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر؟ فان جرى على ذلك فلا يصح طرحه. لا أن الشرطين قد تحققا ، فاللفظ قابل ، والمعنى المقصود من التركيب لا يأماه ، أى لا يأبى اعتبار هذا التأويل فى مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل فى مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى طيح فى الواقع لا يخالف المعلوم لنامن قبل . وجذا يتبين أن اللفظ فى قوله (والمعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل ، وإلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ مؤ اللفظ المؤول لا يأبى المعنى المؤول به اللفظ ، فيتحد الا تى والمأبى ، بل اللفظ هو اللفظ الحبرى والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيى

(٢) أى ولو قبله اللفظ

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر فى معناء الوضعى، أى تركه إلى معنى لايجرى على اعتبار صحيح فى مقتضى العلم يكونرجوعا إلى عدم صرف · وقوله (ترك للدليل) أى وهو اللفظ الظاهر المتشابه

فالناظر (1) بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة ، اعتمادا على الراجح ، ولا يلزم نفسه الجمع . وهذا نظر يرجع الى مثله عند التعارض على الجملة . و إما أن لا يبطله و يعتمد القول به على وجه ، فذلك الوجه إن صبح واتفق (٢) عليه فذاك ، وان لم يصح فهو نقض الفرض ، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح لشى ، (٦) لا يصح . فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل ، وذلك يقتضى بطلانه عند ما رام أن يكون صحيحاً . هذا خلف .

ووجه ثالث (1) وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلا في الجلة ، فردة ه الى مالايصح رجوع الى أنه دايل لايصح على وجه ، وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى : (واتَّخَذَ اللهُ إِبراهيمَ خليلا) بالفقير ، فإن ذلك يصير المعنى القرآنى غير صحيح (٥) وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله : (وعصى آدمُ ربَّه فنُوَى) أنه من عُوى (٢)

- (۱) أى إن الناظر فى أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والا خر مرجوخ له طريقان فى التخلص من المعارضة : إما أن يهدر المرجوح بما يقتضى إهداره . وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحا متفقا عليه ولا يعارض دليله الراجح . أما أنه يحمل المرجوح على وجه اخر لا يعارض الراجح ولكنه لا يكون صحيحا فى ذاته أو لا يوافقه عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة
 - (٢) أى حتى يسلم الخصم صحة المعنى فى ذاته . فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه
 - (٣) لعل الأصل (بشي)
 - (٤) لايبعد عما قبله
 - (٥) لا أن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوى لضيوفه من عند أهله لايصح أن يعد فقيراً. فهذا غير صحيح في الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم. وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له. ومثال بيان تخلف فيه الجميع: لا أن اللفظ لايقبله. لامن الاشارة في (هذا) ولا من العطف في قوله (وهدى الح) ولا يجرى على مقتضى العلم
 - رَ) بالكُمْر إذا بشم من شرب اللبن . أى فالتأويل فاسد لا ن مانى القرآن بالفتح . وسيأ تى له هذا فى المسألة التاسعة من الطرف الثانى من الا دلة

الفصيل العدم صحة غوى بمعنى غوى . فهذا لايسح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لايسح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لايست فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان (١) ابن سمعان فى قوله تعالى : (هذا بيان ليناس) .

فصل

وهذا المعنى لايختص بباب التأويل ، بل هو جار فى باب التعارض والترجيح ؛ فإن الاحتمالين (٢) قد يتواردان على موضوع واحد ، فيفتقر الى النرجيح فيهما ، فذلك ثان عن صحة قبول الحجل لهما ، وصحتهما فى أنفسهما ، والدليل فى الموضعين واحد .

الفصل الثاني في الاحكام والنسخ

ويشنمل على مسائل

﴿ المألة الأولى ﴾

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولا ، والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بحكة ، ثم تبعها أشياء بالمدينة ، كملت ببا ثلك القواعد الني وضع أصلها بحكة ، وكان أولها الإيان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة ، كالصلاة و إنفاق المال وغير ذلك . وبهى عن كل ما هو كفر أو تابع للمكفر ، كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله وللشركا، الذين ادّعوهم افتراء على الله ، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير

(۱) يأتى للمؤلف فى المسألة التاسعة المشار اليها آنفاً بيان عن بيان هذا (۲) لعل الا صل (الدليلين) وسيأتى بسطة فى مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد أصل ، بما يخدم أصل عبادة غير الله ، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها ، كالمدل ، والإحسان ، والوفاء بالمهد ، وأخذ العفو ، والإعراض عن الجاهل ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف من الله وحده ، والصبر ، والشكر ، ونحوها ، ومهى عن مساوى الأخلاق من الفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، والقول بغير علم ، والتطفيف في المكيال والميزان ، والفساد في الأرض ، والزنى ، والقتل ، والوأد ، وغير ذلك بماكان سائراً في دين الجاهلية . و إنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة ، والأصول الكلية كانت في المروا والتشريم أكثر

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، واتسعت خِطَّةُ الاسلام كلت (١) هنالك الأصول الكلية على تدريج ، كإصلاح ذات البين ، والوفاء بالمقود ، وتحريم (٢) المسكرات ، وتحديد الحدود التى تحفظ الأمور الفرورية وما يكلها و يحسنها ، ورفع الحرج بالتخفيفات (٣) والرخص ، وما أشبه ذلك ، كلة تمكيل للأصول الكلية

⁽١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الاُدلة ليفهم معنى كمال تلك الاُصول، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولا لم تكن حاصلة رأساً فى مكة ثم أنشئت فى المدينة. و يدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا (التى وضع أصلها بمكة)

⁽٢) تقدم في المسألة التامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالا في حفظ النفس. فالذي كان بالمدينة في ذلك إكماله بالتصريح بتحريمه، ووضع الحدود في شربه. والنص على تحريم القليل منه من باب التكيل أيضاً

⁽٣) لاينافي هذا قوله الا "تى (إنما هو لما كان فيه تأنيس النح) الذي يقتضى أنه روعى أولا التخفيف ثم روعى التشديد بالمدينة . لا أن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكاليف التى كانت مطلقة ؛ و تفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وحرج في بعض الا حيان ، فروعيت الرخص . فهى حتى مع الرخص أشد منها حينها كانت بمكة بدون رخص . ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ في كتاب الاحكام للا "مدى لتزداد بصيرة في هذا الموضوع و تعرف الخلاف في جواز تموع النسخ الذي جعله المؤلف معظم النسخ

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلمية في تمهيد الأحكام . وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس أولاً للقريب المهد بالإسلام واستثلاف لم ؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خما ، وكون إنفاق المال مطلقا بحسب الجيرة (١) في الجلة ثم صار محدوداً مقدرا ، وأن القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة ، وكحل نكاح المتعة (٢) ثم تحريمه ، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثا ، والظهار كان طلاقا ثم صارغير (٢) طلاق ، إلى غير ذلك عما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفا ثم أحكم على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفا ثم أحكم

﴿ السَّالَةِ الثَّانِيةِ ﴾

لما تقرر أن المنزل تمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية ، والقواعد الأصولية في الدين ، على غالب الأمر ، اقتضى ذلك أن النسخ فيها (١٠) قليل لا كثير ، لأن (٥٠) النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً و إن أمكن عقلا

- (١) أى فى نوعه ومقداره ، و إلا فالانفاق مطلوب من أول التشريع ، لاخيرة فيه بمعنى الاباحة . وهذا معنى قوله (فى الجلة)
- (٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيح فى غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم. فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ ، وكلاهماكان بالمدينة . فالمثال على ماترى
 - (٣) يعنى وهو أشد: لا نه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق
- (٤) أى فى الا حكام المنزلة بمكة ، لافى الا حكام الكلية ، حتى لايتنافى مع قوله بعد (لا يكون فيها وقوعا الخ) وقوله (لم يثبت نسخ لكلى) . ولوقال فيه لكان نصا فى المراد
- (٥) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه فى الاستدلال على أن النسخ فيا نزل بمكة قليل. - أو نادر كما يقول بعد ـ ١٠، وجه خاص، وهو أن أكثر مانزل بها كليات، وهى لانيسخ فها . أما أن أكثر مانزل بها كليات فقد تقرر فى المسألة الأولى . وأما أن الكليات لانسخ فيها فدليله الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية النح وإذة

و يدل على ذلك (۱) الاستقراء التام ، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء ، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها و يحصنها ؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلى ألبتة . ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى ؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها ، والجزئيات المكية قليلة

و إلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التى وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقى محكما قليلة ، ويقوى (٢) هذا فى قول من جعل المنسوخ من المحكم ؛ لقوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك من المتناب منه آيات مُحكمات هُن أُم الكتاب وأخر مُتشابهات) فدخول النسخ فى الفروع المكية قليل ، وهى قليلة ، فالنسخ فيها قليل ، فهو إذا بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر (٢)

ووجه آخر ، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعا، النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق (، لا ن ثبوتها على المكلف أو لا محقق ، فرفعها بعد العلم

صحت المقدمتان ثبت انه لانسخ فى أكثر الا حكام المكية ، بل فى القليل منها . وهو المطلوب ، ٢، ما أضافه بقوله (وإلى هذا فان الاستقراء النح) وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الا حكام الجزئية نفسها تبين له أن مانسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها . وهذا كما يصح دليلا على قلة النسخ فى الا حكام المكية ، يدل على قلته فى الا حكام المكية ، يدل على قلته فى الا حكام المدنية أيضاً ، وإن كان سياقه للاستدلال على المكى ، ٣، فى قوله (ووجه آخر وهو أن الا حكام النح) وهو كسابقه عام للمكى والمدنى . ولذلك أحال عليهما فى الفصل عند الاستدلال على أن الا مركذاك فى سائر الا حكام المدنية أيضاً من المناسفة عام للمكى والمدنى . ولذلك

⁽١) أى على أن النسخ لا يكون فى الكليات ؛ لاعلى أصل الدعوى . فهو استدلال على مقدمة الدليل

⁽٢) لا نه حينتذ يكون مقابلا للمحكم الذى نصت الآية على أنه أم الكتاب , أصله , الغالب فه

أى لا نه قليل فها هو في ذاته قليل

⁽٤) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد. فلعله مأخذه

بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق . ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ (١) القرآن ولا الخبر المتواتر ، لا نه رفع له قطوع به بالمظنون ، فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المسكية يدعى نسخه لا ينبغى قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما

فصل

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أومدنية

ويدل على ذلك الوجهان الأخيران ، ووجه ثالث ، وهو أن غالب (٢) ماادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعاً فيه ، ومحتملا ، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه ، من كون الثانى بيانا لمجمل ، أو تخصيصا لعموم ، أو تقييداً لمطلق ، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع ، مع البقاء على الأصل من الإحكام فى الأول والثانى . وقد أسقط ابن العربي من الناسخ والمنسوخ كثيرا بهذه الطريقة . وقال الطبرى : أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت ، ثم اختلفوا فى نسخها : قال ابن النحاس : فلما ثبتت بالاجماع و بالأحاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يجز أن تزال إلا بالاجماع أو حديث يزيلها و يدين نسخها ، ولم يأت من ذلك شيء ، انتهى القصود منه

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين : كالحر والربا ، فان تحريمهما بعد ما كانا على حكم

- (١) نعم هو قول الا كثرين . وحجتهم واضحة . وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالا حاد ولم يقبلول نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين . بخلاف النسخ فانه إبطال
- (٢) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى علمها مثل الجلالين في التفسير ليست على ما ينبغي . وإن كان جريا على الاصطلاح الاتنى في المسألة بعد فهو تساهل في التعبير عمود في بيان كلام الله تعالى

الأصل لا يعد نسخا لحكم الاباحة (١) الأصلية . ولذلك قالوا في حد النسخ : إنه رفع الحكم الشرعي (٢) بدليل شرعي متأخر ، ومثله رفع براءة الذمة بدليل . وقد كانوا (٣) في الصلاة يكلم بعضهم بعضا ، إلى أن نزل : (وقو مُوا بِنّهِ قانتين) . وروى أنهم كانوا (١) يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل : (الذين هُم في صلاتهم خاشعون) قالوا : وهذا إنما نسخ أمراً (٥) كانوا عليه ، وأكثر القرآن (١) على خلك . معني هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة ، فهو مما لا يعد نسخاً . وهكذا كل ما أبط، الشرع من أحكام الجاهلية . فاذا اجتمعت هذه الأمور ، ونظرت الى الأدلة من الكناب والسنة , لم يتخلص في يدانه من منسوخها

⁽۱) يدل على أن الخركان مباحا بحكم الا صل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه و بين ماسبق له أن تحريمه داخل فى الا صل المكى إجمالا وهو حرمة الجناية على النفس والا عضاء

⁽٢) أى والمباح بحكم الا صل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكما شرعيا (٣) روى فى التيسير عن زيد بن أرقم قال: كنا نتكلم فى الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه و هو إلى جنبه حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمر نابالسكوت ونهينا عن الكلام. أخرجه الحمسة

^(؛) أخرج ابن مردويه أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا صلى يلتفت فى الصلاة فنزلت هذه الآية . وأخرجه الحاكم وصححه ، والبيهتى فى سننه أنه كان إذا صلىرفع بصره إلى السماء ننزلت الا ية

⁽٥) أى فليس ندخا لحكم شرعى ، مل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تمنن فى تسمية هذا النوع تحريم ماهو مباح بالاباحة الا صلية . أو رفع براءة الذمة بدليل . أو نسخ أمر كانوا عليه . وهى عبارات ثلاث استعملها فى معنى واحد زيادة فى إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعى

⁽٣) أى أكثر تشريع القرآن رفع ونُقض لما كانوا عليه، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج فى تشريع مابه إصلاح عاداتهم وعباداتهم . فلا يعد نسخاً ، لا نه إنشاء لا حكام لم يسبقها تشريع فى موضوعها

الاما هونادر . على أنههنا معنى يجب التنبه له ، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ . وهي :

﴿ السألة الثالثة ﴾

وذلك أن الذى يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عنده في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين : فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أومنفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كا يطلقون على رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر نسخا ؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد ، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف ، و إنما المراد ماجى، به آخراً ، فالأول غير معمول به ، والثانى هو المعمول به

وهذا المنى جار فى تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده فلا إعمال له فى إطلاقه ، بل المعمل هو المقيد ، فكان (١) المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً ، فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحسكم لجميع ما يتناوله اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبه الناسخ والمنسوخ ، الا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، و إنما أهل منه ما دل عليه (٢) الخاص ، و بقى السائر على الحكم الأول . والمبين مع المبهم (٦) كلقيد مع المطلق . فلما كان كذلك استسهل إطلاق

(1) إنما قال (كانن) لان الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة بها سيأتى في العام بعد فيقال نظيره هنا . أى أن الذى أهمل إنما هو الاحتمالات الاخرى لغير المقيد

(۲) أى أهمل منه مادل الخاص على إهماله. وهو ما عدا مدلول الخاص
 (۳) كما يأتى مثاله بعد فى قوله تعالى (قل الا نفال لله و الرسول) مع قوله
 (واعلموا أنما غنمتم) الا ية

لفظ النسخ في جملة هذه الماني ؛ ارجوعها الى شيء واحد

ولا بد من أمثلة تبين المراد: فقد روى عن ابن عباس أنه قال فى قوله تعالى: (مَن كَانَ يُرِيدُ العَاجِلةَ عجَّلنا له فيها ما نشاء لمِن نُريد) إنه ناسخ لقوله تعالى: (مَن كَانَ يُريدُ حَرْثَ الآخِرةِ نَزِدُ له فى حَرْبهِ ، ومَن كَانَ يُريدُ حَرْثَ الدُّنيا نُوْتِهِ مِنها) . وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق ؛ إذ كان قوله: (نُوْتِهِ منها) مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة ، وهو قوله فى الأخرى: (لمِنَ نُريد) و إلا فهو إخبار ، والا خبار لا يدخلها (١) النسخ .

وقال فى قوله : (والشُّمَرَ اله يَتَسَمُهُمُ الغاوُون - الى قوله : وأنَّهُمْ يَقُولُون مَّلًا يَفْعُلُون) هو منسوخ بقوله : (إلاَّ الذينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصالحات وذَكُرُوا اللهَ كثيرة فى اللهَ كثيراً) الآية ! قال مكى : وقد ذكر عن ابن عباس فى أشياء كثيرة فى القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال : « منسوخ » قال وهو مجاز لاحقبقة ؛ لأن المستنى مرتبط بالمستنى منه ، بينه حرف الاستثناء أنه (٢) فى بعض الأعيان الذين عمرهم الله فا الأول ؛ والناسخ منفصل (٢) عن المنسوخ رافع لحكه ، وهو بغير

(١) أى لا يدخل النسخ مدلول الخبر و تمرته إن كان مما لا يتغير: كالا خبار بوجود الآله وبصفانه ، فدخول النسخ في هذا المدلول محال باجماع . أما إذا كان ما يتغير كا بمان زيد وكفر ممرو فقيه خلاف . والمختار جوازه . وأما نسخ تلاوة . اخد أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشي شم ورد نسخ التكليف بذلك فكل من هذين جائز . لا نه من التكليف ، فيدخله النسخ . فالغل معنى الآية هل هو مما يغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لا نها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلايتاتى ما لا يغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لا نها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلايتاتى فها النغير . والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاما فيأن النافي بين تخصيصه وقصره على البعض كما في الا ية . إلا أنه يكون على اصطلاح المنافي بين تخصيصه وقصره على البعض كما في الا ية . إلا أنه يكون على اصطلاح المناف من المناف من المناف من المناف من المناف من المناف من المناف تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ ، المنه أن يكون بغير حروف الاستثناء والمنكلة متأخراً عن المنسوخ ، المنه أن يكون بغير حروف الاستثناء

حرف . هذا ما قال . ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله ، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص .

وقال فى زراه تعالى : (لا تَدخُلوا بُيُوتًا غَيرَ بُيُو نِكُم حتَّى تَسَافِسوا وتُسَلَّمُواعَلَى أَهْلِها) إنه منسوخ بقوله : (ليسعَليكم جُناح آن تَدْخُلوا بُيوتًا غير مَسْكُونة) الآية ! وليس من الناسخ والمنسوخ فى شى ، غير أن قوله : (ليس عليكم جُناح ") يثبت (١) أن البيوت في الآية الإخرى إنما يراد بها المسكونة

وقال فى قُولُه : (انْفُرُ وَالْجِفَانَا وَثِقَالاً) إنه منسوخ (٢٦ بقوله : (وما كانَ المؤمنونَ لينفروا كانَة) والآيتان فى معنيين ، ولكنه نبّه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجيع .

وقال فى قوله تعالى : (قُلِ الْأَنفالُ لِلهِ والرَّسولِ) منسوخ بقوله : (واعْلَمُوا أَمَا غَنِيمَ مِن شَىءَ فأنَّ لِلهِ خُمُسَهُ) و إِمَا ذلك بيان لمبهم فى قوله (لله والرَّسول) وقال فى قوله : (وما على الَّذِين يتقونَ مِن حسابهم مِن شىء) إنه منسوخ بقوله : (وقد نَزَّلَ عليكم فى الكتابِ أَنْ إِذَا سَمِهُمْ آياتِ اللهِ يُكُفُو بها) الآية! وآية الانعام (٢) خبر من الأخبار ، والأخبار لا تَنسَخ ولا تُنسَخ .

⁽۱) بل فى نفس الآية الاخرى مايثبت أنها خاصة بالمسكونة . لا أن قرله رحتم تستأنسوا وتسلموا على أهلها) يقتضى ذلك

⁽۲) وبه قال عطآه. وهو مبى على أن الآية الثانية فى الجهاد، وقد بين الفخر مع هذا أنه لايلزم النسخ. وقيل إنها فى أحكام التفقه فى الدين لادخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف. إلا أنه لاداعى إذن لقوله (ولكنه نبه النخ) لآن هذا هو معنى النسخ (٣) نزل بمكة (وإذا رأيت الذي يخوضون الآية)، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف اذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاه تركوا المكان الذي يجلسون فيه، وهذا حرج. فنزلت الرحمة والرخصة بقوله (وما على الذين يتقون) أى الشرك والمعاصى (من حسابهم من شى ولكن ذكرى) فأبيح لهم البقاه فى أماكنهم مع تذكير الحائضين وارشادهم. ثم إن المنافقين فى المدينة كانوا يجالسون أحبار الهود ويسمعون منهم الهزء والطعن فى

وقال فقوله: (و إذا حَضرَ القِسمةَ أولاً اللهُ " فَي واليتامَى والمساكِينُ فارْزُقُوهِ مِنه) الآية! إنه منسوخ بآية المواريث، وقال مثله الضحاك والسدى و عكرمة. وقال الحسن ، منسو خبائز كاة . وقال ابن المسيَّب: نسخه الميراث والوصية . والجع بين الآيتين ممكن ، لاحمال حمل الآية على الندب (١) ، والمراد بأولى القربى من لا يرث ، بدليل قوله : (وإذا حضرَ) كا ترى (٢) الزق بالحضور . فان المراد غير الوارثين . وبين الحسن أن المراد الندب أيضاً ، بدليل آية الوصية والميراث ، فهو من بيان المجمل والمبهم

وقال هو وابن مسعود فی قوله : (و إِن تُبدُوا ما فی أَنفُكِم أَو تُخفُوهُ يُحُمَّسُكُم بهِ اللهُ ، فيعَفِرُ لِن يَشَاء) إنه منسوخ بقوله : (لا يُكلَّفُ اللهُ نَفساً إلاَّ وُسعُهَا) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة (٢٠ إِذ تقدم قوله :

الاسلام والقرآن فنزلت الآية (وقد نزل عليكم فى الكتاب) خطابا للمنافقين بأنه نزل عليكم فى القرآن أن إذا سمعتم آيات الله النخالى أن قال إنكم ، أيها المنافقون . إذا مثل هؤلاء الا حبار الكفار . وعليه فالمراد بما أنزل عليهم فى الكتاب هو آية (و إذا رأيت الذبن يخوضون النخ) الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازى فى الا آيتين . وعلى ماقاله يكون حصل نسخ مرتين : نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف و إباحة الجلوس مع الذكرى ، وكل من الناسخ و المنسوخ في سورة الانعام ، ونسخ للتخفيف ثانيا بآية (وقد نزل عليكم فى الكتاب النخ) فى سورة النساء . وقد قالوا إن هذا لا يعهد مثله فى الشريعة كما قاله ابن القيم فى غير موضع من كتابه زاد المعاد . هذا ثم لا يخنى أن قوله (و ما على الذين يتقون) يفيد حكما شرعا هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخا و منسوخا لانه ليس بخبر معنى ، خلافا لماقاله المؤلف أو لا و آخراً . وسيأتى مثله فى الأمر غير الصريح

⁽۱) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولَّكنها بما تهاون فيه الناس. اجع البخاري

⁽٣) تحريف ولعل الاصل (لما شرط الرزق بالحضوركان المراد الخ)

 ⁽٣) ومعنى إلا ية على كلام ابن عباس إن تبدوا مافى أنفسكم وما تعلمونه في

(ولا تَكْنَمُوا الشَّهادة) ثم قال : (و إن تُبـدُوا ما في أَنفسِكم أو تُخْفُوهُ يُحاسِبُكم بهِ اللهُ ﴾ الآية ! فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم ، أو بيان . للحمل

موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق نعلم الشيء ولكنا لانشهد به عندالحكام، أو تخفُوه بألا تطلعوا صاحب الحق على ماتعلونه ، يحاسبكم به الله على بل حال ، لا نه كتمان للشهادة ومضيع للحق . فيكون قوله (وإن تبدوا النح) من باب بيان المجمل لقوله (ولا تكتموا) ، فقد كان يحتمل الأمرين . كما يحتمل أحدهما فقط . وعليه لا تكون آية (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) مرتبطة بهذه الاية . فقوله (بدليل الخ)سقط منه كلام تقديره (وليس بمنسوخ بدليل الخ) . أما على روايةأنه لما نزلت آية (وإن تبدوا) شق الا مر على الصحابة وجثواً على ركبهم أمامه ضلى الله عليه وسلم وقالوا :كلفنا من الا مر ما نطيق . من صوم وصلاة اللخ ، ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعبًا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة ، فأنزل الله آية (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) يعنى فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم على النعل الذي تطيقونه فيكون. معنى كونها ناسخة لا " ية (وإن تبدوا) أنها مبينة لاجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشملهقوله (وإن تبدوا ما في أنفسكم) . والحاصل أنه على رأى ابن عباس لا تعلق لا يَة (لا يكلف الله) بآية (وإن تبدوا) وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها . بل هي مبينة لاجمال آية (ولا تكتموا الشهادة) . وأما إذا جرينا على رواية جثو الصّحابة على الركب فتكون آية (لايكلف) مخصصة أو مبينة لاجمال آية (وإن تبدوا) الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فنزلت الاآية مخرجة لما عدا العزم الدى فى الوسع اجتنابه . ويكون قوله (فحصل أن ذلك من باب التخصيص النخ) صحيحاً لكنُّ بما شرحناه . ويكون في السكارم سقط آخر قبل قوله (فحصل) تقديره : وعلى فرض رواية الجُثُو وعدم مسايرة ابن عباستكون آية (لايكلف) مخصصة أومبينة لا آية(وإنتبدوا) لانا-خة . ولا يخنى عليك أنالكلام لايستقىم إلا بتقدير شيء ساقطمنه . لأن ابن مسعو دالذي يفول . كما فىالبخارى و مسلم . (و الله الذى لا إله إلاهو ما نزلت سورة من كتاب الله إلاو أنا أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله ألاو أنا أعلمفه أنزّ لت ولو أعلم أحداً علم مني بكتاب الله تعالى تبلغه الابل لركبت اليه) الذي يفول

وقال فى قوله: (ولا يُبدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ ما ظَهَرَ منها) إنه منسوخ بقوله: (والقوَاعدُ من النساءِ) الآية ا وليس بنسخ ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم

وعن أبى الدرداء وعُبادة بن الصامت في قوله تعالى: (وَطَعَامُ الذِينَ أَ وَتُوا الْكِتَابَ حِلِّ لَكُم) أنه ناسخ لقوله: (ولا تأكلُوا بِمَا لم 'يذكر اسم الله عليه عليه) فان كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال و إن لم يذكر اسم الله عليه فهو تخصيص للعموم ، و إن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً من باب التخصيص لكن آية الانعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول ، وفي الثاني بالمكس (١)

وقال عطاء في قوله تعالى : (ومَن يُولِّهِم ۚ يَومَثِّذِ ذُبُرَ ۗ ﴾ إنه منسوح بقوله :

ذلك لايقول إنها منسوخة بدليل أنابن عباس فسر الا آية ، ولكنه إذا قال بالنسخ فانما يقول بعلمه هو . هذا وقد روى البغوى فى تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس يقول انها منسوخة بآية (لايكلف) راويا حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هذه الاية . ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبينة بها على ماشر حناه ، ولم يذكر البغوى عنه الوجه الذى ذكره المؤلف من رجوعها الى قوله (ولا تكتموا) بل ذكر وجها آحر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به ، وأن الحساب لايستار م العقاب وانها تتلاقى مع حديث (فأما المؤمن فيقول يغبركم به ، وأن الحساب لايستار م العقاب وانها تتلاقى مع حديث (فأما المؤمن فيقول أغفر كدا ؛ ثم يقول سترتها عليك فى الدنيا واليوم أغفر ها لك . وأما الفاجر فيحاسبه على سركه وكفره) وهذا معنى (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) . ولاشك أن هذا غير مانقله المؤلف عنه هنا

(۱) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للمتأخر . لأن سورة المائدة متأخرة عن الا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للمتأخر . يخصص العام بالخاص مطلقاً تقدم أو تأخر . وقال بعضهم لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص أو تأخر . وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العام في التاريخ ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً

(إنْ يَكَن مِنكُم عِشرُون صَابِرُون يَغْلِبوا مِا نَتَيْن) الى آخر الآيتين، وإنما هو تخصيص و بيان لقوله: (وَمَنْ يُولَهِمْ) فكا نه على معنى: ومن يولهم وكانوا مثلَى عدد المؤمنين، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير. وقال فى قوله: (وأُحِلَّ لَكُمْ ما وَراء ذَلِكُم) إنه منسوخ بالنهى عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وهذا من باب تخصيص العموم.

وقال وهب بن منبّه في قوله: (ويَستَغفِرون لمن في الأرض) نسخها الآية التي في غافر: (وَيَستَغفُرُونَ لِلنّهِ مِن آمَنوا). وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى ، إذ هو خبر محض (١) ، والأخبار لانسخ فيها ، وقال ابن النحاس · هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ ؛ لا نه خبر من الله ، ولكن يجوز أن يكون وهب ابن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة (٢) تلك الآية ، لافرق بيهما ، يعني أنهما ابن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة (٢) تلك الآية ، لافرق بيهما ، يعني أنهما يعني واحد وإحداها نبين الأخرى . قال : وكذا يجب أن يُتأول للعلماء ، ولا يتأولوا عليهم الحيا العظيم ، إذا كان لما قالوه وجه . قال : والدليل على ما قلناه ماحد ثناه أحمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله (ويستُغفِرُ ون إَنْ في الأرض) قال : لا ومنين منهم

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله : (والذين يكنزُونَ الذَّهبَ والفِضَّة) الآية ! منسوخ بقوله : (خُذْ من أمو الهم صدقة) و إنما هو بيان (٢٠ لما يسمى كنزا ، وأن المال إذا أديت وكاته لا يسمى كنزا ،

⁽۱) أى ولا يؤول الى تكليف حتى يدخله النسخ ، إذ لوكان بمعنى الا مر لصح دخول النسخ فيه

⁽٢) وهُل قرأها ابن النحاس (نسختها) اسما مبتدأ خبره الآية التي الخ أم قرأها فعلا؟ الا ول أقرب الى غرضه ، وأيسر في تأويله كلامه

⁽٣) بدليل الا ماديث الكثيرة الواردة فى أن الكنز هوالذى لا تؤدى زكاته، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما . وخرج بعضها البخارى ومالك ، والبعض أبو داود . راجع التيسير

وبق مالم يزك داخلاً تحت التسمية . فليس من النسخ في شيء

وقال قتادة في قوله : (اتَّقُوا اللهَ حقَّ تُمَاتِه) إنه منسوخ بقوله : (فاتَّقُوا ا الله ما استطَّعتُم) وقاله الربيع ابن أنس والسدى وابن زيد ، وهذا من الطراز المذكور ؛ لأن الآيتين مدنيتان ، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدِّين لاحرج فيه ، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع ، فصار معنى قوله : ﴿ اتَّقُوا اللَّهُ حَقَّ تُقَاتُهِ ﴾ فيما استطعتم ، وهو معنى قُوله : (فَاتَّقُوا اللهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ) فإ بما أرادوا بالنسَخ أنّ إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن

وقال قتادة أيضافي قوله: (والمُطَلَّقاتُ يَترَ بَصْنَ بَا نَفُسِهِنَ ٱللاَنةَ قُرُ وعَ) إنه نسخ (١) من ذلك الى لم يدخل بها، بقوله : (فما لكُمْ عليهن من عِدَّةٍ تعتَدُّونها) والتي يأست من الحيض والتي لم تحض بعد والحامل ' بقوله : (واللاَّ في يُتِّسْنَ منَ الحيض منْ نَسَآ يُكُمُ إِنَ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّ تَهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرِ _ إِلَى قُولُه:أَن يَضَعُنَ حَمْلَهُنَّ ﴾

وقال عبد الملكُ بن حبيب في قوله : ﴿ اعْمَلُوا مَاشَتُم ﴾ وقوله : ﴿ فَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمِن شَآَّ فَلْيَكُفُرْ) وقوله : ﴿ لِمَنْ شَاءَ مَنَكُمْ أَنْ يَسْتَمِيم ﴾ إن ذلك منسوخَ بقوله : (وما تشاوُّن َ إِلاَّ أَن يشاءَ اللهُ ربُّ العالمين) وهذه الآي إنما جاءت في معرض المهديد والوعيد، وهو معنى لايصح نسخه ، فالمراد (٢) أن إسناد المشيئة للمباد ليس على ظاهره ، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه

وقال فى قوله : (الأَعْرَ ابُ أَشَدُّ كَفْرً ا ونِفاقاً) وقوله : (ومِنَ الأَعْرَ ابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا ﴾ إنه منسوح بقوله : ﴿ وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَؤْمِنُ باللهِ واليوم الآخرِ) الآية ! وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها ، والمقصود أن عموم (٢٣) الأعراب مخصوص بمن كفر ، دون من آمن

⁽۱) يريد وحكمه يجرى على ما سبق من أنه بيان وتخصيص

⁽٢) يَسْتَأْنُسَ بَهِذَا لَتُصَحِيحِ النقصِ الذي أشرَّنَا اليَّهِ فِي الْمُسْأَلَةِ الثَّانِيةِ مِن المَشَابِه (٣) أي في الآية الاولى مخصوص بالآية الاخيرة أما الآية الوسطى مع الأُخيرة فلا تعارض بينهما ، لا أن كلَّا منهما صَريح في بعض الا عرَّاب ، فلا يتوهم فهما نسخ ولا تخصيص

وقال أبو سبيد وغيره إن قوله : (ولاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبِداً وَأُولَئْكَ هُمُ الفَاسِقُونَ) منسوح بقوله : (إلاَ الذين تَابُوا من بعد ِ ذلكِ) الآية ا وقد تقدم لابن عباس مثله

وقيل في قوله : (إنَّ الله يَغفِرُ الذُّنوبَ جَمِعاً) منسوخ بقوله : (إنَّ الله لا يَغفِرُ أَن يُشرَكَ به) الآية ا وهذا من باب تخصيص العموم لامن باب النسخ وفي قوله : (إنكم وما تعبدون من دون الله حصبُ جهنم) إنه منسوخ (١) بقوله : (إنَّ الذينَ سبقتُ لهم مناً الحسنى أولئك عنها مبعدون) وكذلك قوله تعالى : (وإن منكم إلا واردُها) منسوخ بها أيضا ، وهو إطلاق النسخ في الأخبار ، وهو غير جائز . قال مكى : وأيضا فإن هذا لو نسخ لوجب زوال مكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار ؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول (٢) الثانى محله ، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكليته ، إنما زال بعضه ، فهو تخصيص (٣) وبيان . وفي قوله : (وَمَن لم يستطِعُ مِنكم طَوْلاً أن ينكح المحصناتِ المؤمناتِ) الآية ! إنه منسوخ بقوله : (ذَلكَ لِنْ خشي ينكح الحصناتِ المؤمناتِ) الآية ! إنه منسوخ بقوله : (ذَلكَ لِنْ خشي المنت مِنكم) وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات .

درج عليه شراح الحديث

في الاَّيْتِينِ . وعليه فالاَّية الثانية لا يُتعلق بها نسخ ولا تخضيص . وهذا هوالذي

⁽١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة

⁽٢) أى وكان الا ول ما حصل. وهو وإن لم يفد أنهم ومعبوده بمن سبقت لم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم، وهو غير صحيح. هذا مراده (٣) أى لمن يدخل النار من المعبودين. ويبق الكلام فى ورودها، فهل هو مخصص أيضاً بآية (إن الذين سبقت) مع أن آية الورود فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله (ثم ننجى الذين اتقوا) ؟ وهو الذي يفيده حديث مسلم: « لايدخل النار إن شاء الله تعالى مرز أصحاب الشجرة أحد، فقالت حفصة: يلى يا رسول الله . فأنتهرها، فقالت: وإن منكم إلا واردها . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال الله (ثم ننجى الذين اتقوا) الا ية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير قال الله (ثم ننجى الذين اتقوا) الا ية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيانما (١) في تلقى الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود الشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين . فليفهم هذا . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع (٢) فيها نسخ ، وإنما وقع النسخ في أمورجزئية ، بدليل الاستقراء ؛ فان كل ما يعود بالحفظ على الأمور الحسة ثابت . وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ ؛ وإن فرض النسخ في بعضها الى غير بدل فأصل الحفظ باق ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كلملة ، و إن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات . وقد قال (٣) الله تعالى: (شرع كلكم مِن الدين ما وصي به نوحاً والذي أو حينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) ، وقال تعالى: (فاصبر كا صبر أولو العزم من الرسل) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام: (أولئك الذين هدى الله فيهداهم اقتده) وقال تعالى: (وكيف عليهم السلام: (أولئك الذين هدى الله فيهداهم الآية ، وكثير من الآيات أخبر يحكم ونك وعيند هم الآوراة فيها حكم الله) الآية ، وكثير من الآيات أخبر

- (١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة . ومعنى الكلام حينئذ واضح ، لا حاجة فيه الى حذف ولا تغيير فى لفظه
- (٢) هذا الكلام سبق . ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد (بلزعم الاصوليون) واستدلاله بالا آيات على كلام الا صوليين
- (٣) فنى الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه . وفى الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق . وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة ، والصيام ، وإنفاق المال للفقراء ، والقصاص

فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة ، وهي في شريعتنا ، ولا فرق بينهما . وقال تعالى: (مِلَّةَ أَبِيكُم إبراهيم) وقال في قصة موسى عليه السلام : (إنَّى أنا اللهُ لاَ إله إلاَ أنا فاعبُدُ فِي وأقيم الصلاة لذكري) وقال : (كُتبِ عليكُم الصيامُ كا كُتب على الذين من قبليكم) وقال : (إنا بَلوْناهم كما بَلوْنا أصحاب الجند) لا يات في منع الإنفاق ، وقال : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) الى الترماني ذلك من معانى الضروريات .

وكذلك الحاجيات ، فانا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق . هذا و إن كانوا قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات. ومثل ذلك التحسينيات ، فقد قال تعالى (۱) (أَ يُنكم لَتَ أَتُونَ الرجالَ وتقطّعونَ السّبيلَ وتأتونَ في ناديكم المنكر) وقوله : (فيهُداهُمُ اقْتَدِهُ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات ، من الصبر على الأذى ، والدفع بالتي هي أحسن ، وغير ذلك .

وأما قوله: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةٌ وَمِنْهَاجًا) فإنه يصدق (٢٠ على الفروع الجزئية ، وبه تجتمع معانى الآيات والأخبار . فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ ، فهى في الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى . والله تعالى أعلم .

⁽١) انظركيف يعد ما فى هذه الا آية من ضد التحسينات ومكارم الا خلاق. لا من ضد الضروريات، لا سما قطع السبيل

⁽٢) أى فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات ، لاسيا الضروريات المحفوظة فى كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ

الفصل الثالث في الأوامر والنواهي

وفس مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

الأمر والنهي يستانم طلباً و إرادة (١) من الآمر ؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به و إرادة ايقاعه ، والنهي يتضمن طلباً لترك المنهى عنه وارادة لعدم ايقاعهومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهى عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة (٢) ، بها يقم الفعل أو الترك أولا يقع

و بيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين : «أحدهما» الإرادة ا كَالْمَةِ القدرية المتعلقة بكل مراد ، فما أراد الله كونه كان ، وما أراد أن لايكون فلا سبيل الى كونه _ أو تقول (٢) : وما لم يرد أن يكون فلا سبيل الى كونه (١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما بجوز عليه ، لأن هذه لاتلازم الاً مر عند أهل السنة كما سيقول ، بلذلك عند المعتزلة ، حتى اضطروا إلى النزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع ، ويقع وهو لا يريدهوقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أبي لهب مطلوب بالاتفاق، وهومتنع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلاً ، وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم . وقد اعترف أبو على وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الارادة . قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الاً مر، وإرادة الامتشال. والا خيرة هي محل النزاع بينا وبين أبي على وابنه . وقد ذكر هذه الثلاث الغزالي والامام واحتج أبو على بأنالصيغة كما تردللطلب تأتى للتهديد ، ولا فارق إلا الارادة وأجيب بأن التهديد مجاز . والمؤلف ذكر رابعا

- (٢) أي من المأمور والمنهي ، لا نه بارادته يقع الفعل أو لا يقع ، وإن كانت إرادته لاتكون نافذة إلا بمشيئة الله . وما تشاءون إلا أن يشا. الله .
- (٣) التشقيق في العبارة مبنى على أن الأعدام التي لا توجد هل تعلقت الارادة بألا توجد أو أنه لم تتعلق الارادة بوجودها فقط ، وليسبلازم تعلقها بعدم الوجود.

« والمانى » الإرادة الأمرية المتعلقة (١) بطلب إيقاع المأمور به وعدم ايقاع المنهى عنه . ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ماأمر به ويرضاه ، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه ، من حيث هو مأمور به وكذلك النهى يحب ترك المنهى عنه ويرضاه فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به ، فتعلقت إرادته بالمعنى الثانى بالأمر ؛ إذ الأمر يستازمها ، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك ، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً ، و إلا لم يكن إلزاما ولا تصور له معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن الذكور ؛ مع ذلك أن يريد الإلزام مع العرو عن إرادة إيقاع المازم به على المعنى المذكور ؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة ، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم ، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدرى ، ولم يمن أهل المعصية ، فليرد وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول . وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول لا يستازمها الأمر ، فقد يأمر بما لايريد ، وينهى عما والإرادة بهذا المعنى الثانى فلا يأمر الا بما يريد ، ولا ينهى الاعما لا يريد

والارادة على المعنيين قد جاءت فى الشريعة ؛ فقال تعالى فى الأولى : (فَنَ يُرِدِ اللهُ أَن يَهِدِيَه يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلإسلام ، ومَن يُرِد أَن يُضِلَّهُ يَجُعَلْ صَدْرَهُ ضَدَّرَهُ ضَدَّرَهُ ضَدَّ عَلَي السلام : (وَلا يَنْفَعَكُم نَصْغِي صَدْرَهُ ضَدَّ عَلَي السلام : (وَلا يَنْفَعَكُم نَصْغِي عَلَي الله عَلَي الله عَلَي عَلَي الله عَلَيْ الله عَلَيْكُم الله عَلَيْ الله عَلَي الله عَلَيْ الله عَلَيْ الله عَلَيْ الله عَلْمُ الله عَلَيْ الله عَلَيْ الله عَلَيْ الله عَلَيْ الله عَلَي الله عَلَيْ الله عَلْمُ الله عَلَيْ الله

(۱) ظاهره أن الارادة تنص على الطلب نفسه ، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه ، ولكان هذا هو الذى أجاب به الفخر عن استشكال آية (ولا يريد بكم العسر) كما سيأتى ، معأن جوابه مبنى على المعنى الأول فى الارادة . لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب ويدل عليه قوله (فتعلقت إرادته بالمعنى الثانى النح) ولا ينافيه قواء بعد (وحاصل الارادة الاثريع) لا ته يجب حمله على ما قرره هنا

إِن أَرَدَتُ أَن أَنصَحَ لَكُم إِن كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَن يُغُو يَكُم) وقال تمالى: (ولو شاء اللهُ ما اقتتلَ الذينَ مِن بَعْدِهِم - الى قوله: ولكن الله يفعلُ ما يُريد) وهو كثيرجداً. وقال فى الثانية: (يُريدُ اللهُ بكمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ (١) بكمُ النُسْرَ) (ما يُريدُ اللهُ ليَجْمَلُ عليكم مِنْ حَرَج ولكن يُريدُ ليطهر كم) الآية! (يُريدُ اللهُ ليبُسِّنَ لكم ويَهُدِ يكم سُنَنَ الذِينَ من قَبْلكم ويتُوبَ عليكم - الله قوله: يُريدُ اللهُ أَن يخفف عنكم وخلِق الانسانُ ضعيفاً) (إنما يُريدُ اللهُ ليذَهِبَ عنكمُ الرَّجْسَ أهلَ البَينتِ) وهو كثير جداً أيضاً.

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الارادتين وقع العلط في المسألة ؛ فر بما نني بعض الناس الارادة عن الأمر والنهى مطلقا (٢) ، ور بما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقا وأثبتها (٣) في الأمر مطلقا . ومن عرف الفرق بين الموضمين لم يلتبس عليه شيء من ذلك . وحاصل الارادة الأمرية أنها ارادة التشريع (١) ، ولا بد من إثباتها باطلاق . والارادة القدرية هي إرادة التكوين فاذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد (٥) وإضافته الى الشارع فالى معني الارادة التشريعية

- (۱) فى الفخر : استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله ، لا نه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذى لم يرده الله . وأجاب بأنه لم يرد الا مر به وإن كان يريد نفس العسر . ولم أجد فى الا لوسى ولا فى البغوى أيضا تفسير الارادة بالرضا والمحبة فى هذه الا يات كما قاله المؤلف و متى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لاشكالات المعتزلة فى مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال: الارادة المشيئة . وأما شارحه فلم يزد شيئاً . وقال فى السان أراد الشيء شاءه ، ثم قال أراد الشيء أحبه و عنى به . فتم للمؤلف ما أراد زحمه الله
- (٢) أخذاً بظاهر رأى أهل السنة فى عدم التلازم بين الا مر والارادة . غافلا عن تعدد معنى الارادة
 - (٣) أخذاً بظاهر رأى المعتزلة في تضمن الا مر الارادة أو استلزامه لها
- (٤) أى التى تقع فى مقــام التشريع كما فى الا آيات الا ُخيرة . و مثله يقال فى قوله (إرادة التكوين)
 - (٥) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير

أشير ؛ وهى أيضاً إرادة التكليف. وهو شهير فى علم الأصوليين أن يقولوا «ارادة التكوين » و يعنون بالمهنى الثانى (١) الذى يجرى ذكره بلفظ القصد فى هـذا الكتاب. ولا مُشاحّة فى الاصطلاح. والله المستعان

﴿ السألة الثانية ﴾

الأمر بالمطلقات (٢٠) يستازم قصد الشارع الى ايقاعها كم أن النهى يستازم قصده لترك إيقاعها

وذلك أن معنى الأمر والنهى اقتضاء الفعل واقتضاء الترك (٣) ، ومعنى الاقتضاء الطلب ، والطلب يستلزم (١) مطاوباً والقصد (٥) لإيقاع ذلك المطاوب ولا معنى للطلب إلا هذا .

ووجه ثان، أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لا يقاع المطلوب لا مكن (٢٠ أن يرد أمر مع القصد لا يقاع أن يرد أمر مع القصد لا يقاع المأمور به، وأن يرد نهى مع القصد لا يقاع المنهى عنه، و بذلك لا بكون الأمر أمراً ولا النهى نهياً. هذا خلف ؛ ولصح (٧)

⁽١) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع . وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف

⁽٢) انظر التقييد بالمطلقات ، هل سببه أن الا مر دائمًا لا يكون إلا بمطلق ؟ فيكون لبيان الواقع

⁽٣) أى أو الكف، على الخلاف في معنى النهي

⁽٤) أى لانه معنى نسى لا يتحقق إلا بطالب ومطلوب

⁽ه) هو عين الدعوي

⁽٦) لأن فرض ذلك حينتذ لا يكون محالا ، فيتحقق جينتذ معنى الأمكان

⁽٧) لازم لقوله (لامكن الخ) فقد رتب على هذا الفرض فى هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة : ألا يكون الامر أمراً ، وهوسلبالشى. عن نفسه . وانقلاب كل من الامر والنهى الى الا خر ، وهو قلب الحقائق . والثالث أن يكون المأموز به أو المهى عنه ما تحا أو مسكوتا عن حكمه وهو قلب للحقيقة أيضا

انقلاب الأمر نهياً وبالعكس ، ولأمكن أن يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى إيقاع قعل أو عدمه ، فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحا (١) أو مسكونا عن حكمه : وهذا كله محال .

والثالث أن الأمر والنهى من غير قصد الى إيقاع المأمور به وترك المنهى عنه هو كلام الساهى والنائم والحجنون ، وذلك ليس بأمر ولانهى باتفاق . والأمر في هذا أوضح من أن يستدل عليه

فان قيل هذا مشكل من أوجه:

أحدها أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لابطاق مقصوداً إلى إيقاعه ، فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك و إن لم يقع ، فإن جوازه يستلزم صحة القصد الى ايقاعه ، والقصد إلى إيقاع مالا يمكن (٢) إيقاعه عبث ، فيلزم أن يكون القصد الى الأمر بما لايطاق عبثاً ، وتجويز العبث على الله محال ، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد الى الإيقاع . بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لا يستلزم القصد الى الإيقاع ، فإنه لا يلزم منه محظور عقلى ، فوجب القول به

- (۱) أى إن اعتبر الأمر المذكور دليلا شرعيا لاقصد فيه لايقاع الفعل ولا عدمه . وهذا هو حقيقة المباح وقوله (أو مسكوتا عنه) أى إدا لم يعتبر دليلا شرعيا رأسا . وهذا الثانى توسيع فى الفرض ، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه ، وهذا هو المباح لاغير . ومحل اللازم المحال قوله (فيكون المأمور به أو المنهى عنه الخ)
- (٢) أى عادة ، حتى يتكرر الحد الآوسط ؛ فان هذا هو ما لا يطاق الذى جوز التكليف به وإن لم يقع ، أما ما لا يمكن عقلا فلا . وسيأتى فى قوله (لا نحقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك
- (٣) لو قال: فيلزم أن يكون الا مر الذى يلزمه القصد الى إيقاع ما لا يطاق عبثا ، لكان أوضح. أو يحذف كلمة القصد ويكتنى عنها بقوله بعد (وذلك استلزام القصد الى الايقاع). أى وسبب المحال استلزام الخ . ولكنه في الجواب الا تى يجعل القصد منصبا على الا مرنفسه ، لا على المأمور به . ويأتى للكلام بقية هناك فتنبه

والثانى أن مثل (1) هذا يازم فى السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده ، زاعماً أنه لايطيعه ، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك ، فانه يأمر العبد وهو غير قاصد لا يقاع المأمور به ، لأن القصدهنا بستازم قصده لإهلاك نفسه ، وذلك (٢) لا يصدر من المقلاء ، فلم يصح أن يكون قاصدا وهو آمر وإذا لم يصح لم يازم أن يكون كل آمر قاصداً للمأمور به ، وكذلك النهى حرفا محرف وهو المطاوب .

والنالث أن هذا لازم فى أمر التعجيز ؛ نحو (فلْيَمَدُدُ بِسَبِ الى السماء) وفى أمر التعجيز ؛ نحو (فلْيَمَدُدُ بِسَبِ الى السماء) وفى أمر التهديد نحو : (اعملُوا ما شِئْتُمُ) وما أشبه ذلك ؛ إذ معلَوم أنَّ المعجز والمهدّد غير قاصد لا يقاع المأمور به في تلك الصيغة

فالجواب عن الأول أن القصد الى إيقاع مالابطاق لابد منه ، ولا يلزم من القصد الى ذلك حصوله ، إذ القصد الى الأمر (¹⁾ بالشى، لا يستلزم إرادة الشى، الأعلى قول من يقول إن الأمر ارادة الفعل ، وهو رأى المعتزلة (⁽⁶⁾ وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة ، وإلا وقعت (⁽⁷⁾ المأمورات كلها . وأيضا

⁽¹⁾ إنما قال (مثله) لا نه مما يطاق ، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن . إلا أنه يشارك الا ول في أن كلا لا يصدر عن العاقل

⁽٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدى لاهلاك نفسه في تصويره هذا ، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الا مر على الطلب وأنه لا ينفك عنه . وإن اختلفوا في استلزامه الارادة . فما هو جوابهم فهو جوابنا (٣) أي في الاشكالين جميعا

⁽٤) أى الذى يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله . ولا يخنى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد فى موضوع المسألة : لا نه فى موضوع المسألة واقع على المطلوب ، لا على نفس الا مر فلا يشتبه عليك . ولو حذفه لكان أظهر . وقد سبق نظيره

⁽٥) يقولون إن الارادة نستلزم الا'مر والرضا والججة

⁽٦) أى أو لم يقع ما يريده مها . فلم يقع مراد الله ووفع مراد عبده . ولا تخفى شناعته وإن النزمه المعتزلة

لو فرض فى تكليف مالايطاق عدم القصد الى إيقاعه لم يكن تكليف ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله ، و إلزام الفعل هو القصد الى أن يفعل أو لازم القصد الى أن يفعل ، فاذا علم (١) ذلك قلا تكليف به ، فهوطلب للتحصيل (٢) لا طلب الحصول ، و بينهما فرق واضح

وهكذا القول في جميع الأسئلة ؛ فان السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصلً (٢٠) ما أمر به ، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس في الحقيقة (1) بأمر ، وانقيل انه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم (٥) اذ الأمر وان كان مجازيا فيستلزم قصداً ، به يكون أمراً ،

- (۱) لعل الا صل (عدم) بالدال أى فحيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به ، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل ، فحيث يعدم القصد فلا تكليف . وهو خلاف الفرض
- (۲) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادى الامتثال أو عدم توجهه . وكان حقه أن يذكر هذا ، لا نه فى الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث . وأماكون حصوله غير مقصود فهو مما يقوى العبث لا أنه يزيله ويدفعه
- (٣) لا يخنى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لايطلب تحصيله أيضا لأن العاقل لا يطلب تحصيل مافيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ماقالوه وهو أن هذا صيغة أمر لاحقيقته كما في أمر التعجيز والا باحة مم وجدت الاعتراض مقررا في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الا مر بالطلب يكون جوابا للمعتزلة عن تفسيره بالارادة ، وان كانت الارادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة . انظر تقريره في الاحكام للامدى
- (٤) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالاُمر الصيغة مرادا منها ما يتبادر عند الاُطلاق، وهو الطلب
- (٥) أى يجرى على ما تقدم منأن المقصود التحصيللا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازا لايفيد بمجرده في دفع الاشكال ، لا نه يستلزم أيضا القصد

فيتصور (١) وجه المجاز، و إلا فلا يكون أمراً دون قصد الى ايقاع المأمور به بوجه المسألة الثالثة ﴾

الامر بالمطلق (٢) لايستلزم الامر بالمقيد . والدليل على ذلك أمور :

الذى يكون به أمر الخ وهذا انما يظهر فيا لو جعلنا صيغة الخبر طلبا مجازاً فيجى. فيه أنه لابد من قصد إيقاع المطلوب: وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الامر إذا أخرجت عما وضع له الامر الحقيق وهو الطلب رأسا إلى معنى آخر كالاباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب . فعليك بالتأمل

- (۱) لايتوقف وجه المجاز على هذا . راجع مانى الاسنوى فى هذا المقام ، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الامر الموضوع له وبين المعانى الاخرى التى استعمل فيها لفظه
- (٢) أي غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه . قال في الأُحكام (قال بعض أصحابنا : الاُ مر إنما تعلق بالماهية الـكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها ـ فالاً مر بالبيع مثلا ليس أمرا بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل. إذ همامتفقان في مسمى البيُّع ومختلفان بصفتهماً ، والا مر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما ، فلا يكون الا مر المتعلق بالا عم متعلقا بالا خص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين . ثم قال : وهو غير صحيح ؛ لأن مابه الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لاتصور لوجوده في الأعيان ، و إلَّا كان موجودا في جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصارما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لايصلح لذلك. وهومحال. فليسمعني اشتراك الجزئيات في المعني الكلي هو أنالحَّد المطابقُالطبعة. الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصوروجوده فليس فيغير الأذهان ثم قال: وطلبالشي يستدعي كونه متصورا فينفس الطالب، وإيقاع المعني الكلي في الاُعيار غير متصور في نفسه ، فلا يكون متصورا في نفس الطالب ، فلا يأمر به؛ ولا نه يلزمه التكليف بما لا يطاق، مع أن من أمر بالفعل مطلقا لايقال إنه مكلف بما لايطاق. فاذا الا مر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة فيالا عيان لا بالمعي الكلى) اه أما المؤلف فله رأى آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الأشكال الأول

(أحدها) أنه لو استلزم الامر بالمقيد لانتنى أن يكون أمراً بالمطلق ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف ، فانه إذا قال الشارع : « أعتق رقبة » فمناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين ، فاو كان يستلزم الامر بالمقيد لكان معناه : أعتق الرقبة المهينة الفلانية ، فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة

(والثانى) أن الامر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لايستلزم ثبوت الأخص، فالأمر بالأعم لايستلزم الأمر بالأخص. وهذاعلى اصطلاح بعض (١٦) الأصولين المتبروا الكليات الذهنية في الامور الشرعية

(والثالث) أنه لو كان أمراً بالمقيد فاما أن يكون معيناً أو غير (٢) معين ، فان كان معيناً أن يكون معيناً أو غير (٢) معين ، فان كان معيناً كان معيناً كان معيناً كان معين أن يكون دلك المعين بالنسبة الى كل مأمور ، وهذا محال . (١) ، و إن كان غير معين فتكليف مالا يطاق لازم أيضاً ، لا نه أمر بمجهول ، والمجهول لا يتصحل به امتثال ، فالتكليف به محال . و إذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون

⁽۱) سيأتى له فى الجواب أن المعتبر عند العرب فى المطلق غير ذلك، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد . يعنى فهذا الدليل مبنى على هذا الاصطلاح الذى لم يبن كلامه عليه ، وهو يضعف هذا الدليل

⁽٢) لايلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً ؛ لا ن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه ، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لايفيد هذا التشخص ، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معينا وغير معين ؟

⁽٣) وهو جزئى من جزئيات لا تتناهى ، ولم يعينه الشارع بنص ، فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس فى وسع المكلف الوصول إلى مايعينه وبحده ليمتثل بفعله (٤) أى محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين الآن الجزئى الذى يفعله زيد غير الذى يقوم به عمرو ، وهكذا ، ويكون التكليف به تكليفا بمحال وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لا نه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض

قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد (١) ، فلا يكون مقصوداً له ، لا أنا قد فرضنا أن قصده ايقاع المطلق ، فاو كان له قصد فى إيقاع المقيد ، لم يكن قصده ايقاع المطلق . هذا خلف لا يمكن

فان قيل هدا معارض بأمرين :

(أحدها) (٢) أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الامر بالمقيد لكان التكليف به محالا أيضاً ، لان المطلق لا يوجد في الخارج ، وإنما هو موجود في الذهن ، والمكلف به يقتضى أن يوجد في الحارج ، إذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله في الحارج ، وإذ ذاك يصير مقيداً ، فلا يكون بايقاعه بمتثلا ، والذهني لا يمكن إيقاعه في الحارج ، فلا (٣) يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق ، وهو ممتنع ، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد ، وحينئذ يمكن الامثال ، فوجب المصير إليه ، بل القول به

(والئانى) أن المقيد لو لم يقصد فى الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الافراد الواقعة من المكلف ، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو ، فكان يكون الثواب على تساو أيضا ، وليس كذلك ، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق ، فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك ، واذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال : « أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها (٥) » وأمر بالمغالاة في أمان القربات كالضحايا ، وبإكال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها

- (١) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد
- (٢) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الاحمدى على عدم صحة رأس المسألة هنا كا نقلناه لك . وقد ترك اللازم الاول في كلامه ، واكتنى بلزوم التكليف بما لا يطاق
 - (٣) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة (لا)
 - (٤) أخرجه في التيسير عن مالك

أفضل وأكثر ثواباً من غيره ، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في السرجات، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة الشارع و إن حصل الأمر بالمطلقات فالجواب عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهبي ، بل معناه التكليف بفرد (۱) من الأفراد الموجودة في الخارج ، أوالتي يستح وجودها في الخارج مطابقاً لمني اللفظ ، لو أطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم النكرة عند العرب ، فإذا قال : « أعتق رقبة » فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ (۲) الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة الا على فرد من الخوراد من الجنس ، هذا هو الذي تعرفه العرب ، والحاصل أن الأمر به غير مختص بواحد من الجنس ، هذا هو الذي تعرفه العرب ، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كا (۲) في الخارج ، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية

وعن الثانى أن ذلك التفاوت الذى التفت اليه الشارع إما أن يكون القصد اليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق ، أو من دليل خارجى . والأول ممنوع ؛ الم تقدم من الأدلة ، ولذلك لم يقع التفاوت فى الوجوب أوالندب الذى اقتضاه الأمر

⁽۱) وبهذا يكرن قد قال فى المسألة قولا وسطا . فالا مر عنده ليس متوجها إلى الماهية الذهنية . لما ورد عليه من إشكالات ولا إلى المقيد لما وردعليه من إشكالات بل إلى فرد من الا فراد الخارجية التى يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره فى أحدها . ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة فى فرد ما بما تصدق عليه تلك الماهية . فلا ترد الا شكالات التى تقدمت فى هذه المسألة وفى المسألة الرابعة من كتاب الا دلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الا مدى أن هذه المسألة كاهى من مسائل الا صول المدونة وقد خالف المؤلف فى البحث عن هذه المسألة طريقته فى هذا المؤلف . لهذ أن له اختيارا خاصا مخلص من الاشكالات فيها

⁽٢) أى معناد. والا فلفظ الرقبة لا صدق له. واذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل السكلي على جزئيه قطعا ، رجعنا الى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة فى فرد ما من أفرادها. وهذا هو المعنى الذى جرى عليه سابقانى المسألة الرابعة (٣) لعل الاصل (عا فى الخارج)

بالمطلق ، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطاق . وهذا صحيح والثانى مسلم ، فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجى ، كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها ، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك . وكذا سائر المسائل . فن هنالك كان مقصود الشارع ، ولذلك كان ندباً لا وجو با وإن كان الأصل واحباً ؛ لأنه زائد على مفهومه ، فاذا القصد الى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستازم القصد الى الأفراد ، وليس فاذا القصد الى الأمر بالمطلق ، بل من دليل خارج . فثبت أن القصد الى المطلق من حيث هو مطلق لا يستازم القصد الى المقيد من حيث هو مقيد

غلاف الواجب الخير ، فإن أنواعه مقصودة الشارع بالإذن : فإذا أعتق المكلف رقبة ، أو ضحى بأضحية ، أو صلى صلاة ، ومثلها موافق المطلق ، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحتالطلق ، إلا أن يكون ثم فضل زائد ، فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجى ، وهو مطلق أيضاً ، وإذا كفر بمتق فله أجرالمتق ، أو أطعم فأجر الإطعام ، أو كا فأجر الكسوة بحسب ما فعل ، لا لأن (1) له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر ؛ فإن تميين الشارع الخير فيه يقتضى قصده الى ذلك دون غيره ، وعد م تميينه في المطلقات يقتضى عدم قصده الى ذلك .

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وترجمها أن الأمر المخير يستلزم قصد الشارع الى أفراده المطلقة المخير فيها ﴿ المُسْالَةُ الْحَاسِمَةُ ﴾

المطلوب الشرعي ضر بان:

« أحدها » ما كان شاهدُ الطمع خادماً له ومعيناً على مقتضاه ، (۲) بحيث (۱) لعله (لاأن له) - ويكون محصل الفرقأن ثواب الزائد من دليل خارجي المطلق ، ومن نفس دليل الواجب في المخير

(۲) لفظ ر مقتضی) مقحم و الأصل (معینا علیه) کما یدل غلیه قوله (باعثا علی مقتضی الطلب) الذی هو المطلوب

يكون الطبع الإنساني باعثا على مقتفى الطلب ؟ كالأكل ، والشرب ، والوقاع ، والبعد (1) عن استعال القاذورات من أكلها والتضمخ بها أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعى ؛ كستر العورة ، والحفظ (٢) على النساء والحرم ، وما أشبه ذلك . و إنما قيد بعدم المنازع تحرزا من الزني ونحوه (٣) ، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب « والثانى » مالم يكن كذلك ؛ كالعبادات من الطهارات والصاوات والصيام والحج ، وسائر المعاملات (١) المراعى فيها العدل الشرعى، والجنايات (٥) والأنكحة ، المخصوصة بالولاية والشهادة ، وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فقد يكتني الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية ،

- (١) جعله فيما يأتى مما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معا. وهو ظاهر في الا كل والتضمخ كما هنا. أما بجرد إصابة الثوب بمثل البول فانه يظهر رجوعه لمحاسن العادات
- (٢) جعله من مقتضى عادة العقلاء فى محاسن الشيم . وقد يتوقف فيه وبجعل من دواعى الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد : بل ربما يقال إنه طبع فى الحيوان كله . وما يرى فى بعض أفراد الانسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض، ونقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها
- (٣) من أكل أموال الناس بالباطلكالسرقة والربا الخ؛ فأن محاسنالشيم وإن كانت تقتضى عدم السرقة والتعدى على الغير فى نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك منازعا من الطبع يطلب الدخول فى هذه الأشياء طلبا لما يراه مصلحة له، فشدد فيها النهى
- (٤) فان قواعد المعاملات التي سنها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها اقتضاها الطبع و لا يحاسن العادات من العقلاء ، بل هي تشريع مو ازين في المعاملاء ، علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الحلق ، وتمنع الجور والغبن ، وتحسم مادة الحصومات والمنازعات بينهم ، لا نهم يجدون في هذه القواعد حكما يحتكمون اليه في جميع مرافقهم ومعاوضاتهم
 - (o) هذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي

والعادات الجارية ، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره ، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة ، وإن كان في نفس الأمر متأكداً . ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة ، زيادة على ما أخبر به من الجزاء (١) الأخروى . ومنهنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنهاسن ، أو مندوب اليها ، أو مباحات على الجلة ، مع أنه لو خولف الأمر والنهى فيها عالفة ظاهرة لم بقع الحكم على وفق ذلك المقتفى ؛ كا جاء في قاتل نفسه أنه « يُعذّب في جهم بما قتل به نفسه » ، وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسياً فلا إعادة عليه الا استحساناً ، ومن صلى بها عامداً أعاد أبداً من حيث خالف الأمر الحتم ، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ « السنة » اعتماداً على الوازع الطبيعى والمحاسن العادية ، فإذا خالف ذلك عمداً رجع الى الأصل (٢) من الطلب الجزم ، فأمر بالإعادة أبداً . وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكلف في مغلنة مخالفة هذه الأشيا. في معرض الإباحة أو الندب ، حتى إذا كان المكلف في مغلنة مخالفة الطلبع أمر (٢) ، وأبيح له المحرم ، الى أشباه ذلك

وأما الفرب الثانى فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد فى المؤكدات، والتخفيف فى الخففات ؛ إذ ليس للانسان فيه خادم طبعى باعث على مقتفى العللب، بل ربما كان مقتفى الجبلة يمانعه و ينازعه ؛ كلعبادات ، لأنها مجرد تكليف وكا يكون ذلك (٤) فى الطلب الأمرى ، كذلك يكون فى النهى ؛ فإن

⁽١) أى على المخالفة

⁽٢) أى مقصود الشارع فى الواقع ونفس الأمر، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتمادا على الباعث النفسى عند المكلف

⁽٣) بخطاب النهى عن الضد (ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة) كما هو أحد التقاسير فى الا م وقوله (أبيح له المحرم) كما كل الميتة

⁽٤) أى التقسيم إلى الضربين. وقوله (كتحريم الخبائث الخ) ذكر فيه أمثلة

المهيات على الضربين فالأول كتحريم الحبائث وكشف العورات ، وتناول السموم ، واقتحام المهالك وأشباهها . وياحق بها اقتحام المحرمات لفير شهوة عاجلة ، ولا باعث طبعى ؛ كالملك الكذاب والشيخ الزانى ، والعائل المستكبر . فإن مثل هذا قريب عا تخالفه الطباع ومحاسن العادات ، فلا تدعو اليه شهوة ، ولا يميل اليه عقل سليم . فهذا الضرب لم يؤكد بحد (١) معلوم فى الغالب ، ولا وضعت له بحقو بة معينة ، بل جاء النهى فيه كما جاء الأمر فى المطلوبات التى لا (٢) يكون الطبع خادماً لها ، إلا أن مرتكب هذا لماكان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة ، الى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع ، أشبه بذلك المجاهر بالمامى ، المائد فيها ، بل هو هو ، فصار الأمر فى حقه أعظم ؛ بسبب أنه لا يستدعى لنفسه حظاً عاجلاً ، ولا يبقى لها فصار الأمر فى حقه أعظم ؛ بسبب أنه لا يستدعى لنفسه حظاً عاجلاً ، ولا يبقى لها الضرب الأول ، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ فل في الأول ، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ فيل في الأول م

(۱) أى بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل. وقوله ولا وضعت له عقوبة معينة) أى باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلا بمن كان غيرشيخ. وقد يقال إن هذا جار أيضا فى الكذب والاستكبار اشهوة، فأن لم يوضع لهما حد معلوم عددا ولاكفية ولا وضعت لهما عقوبة دنيوية خاصة، فالمثال ظاهر الاثر فى الزنا لافيهما. ومما هو داخل فى اقتحام المحرمات لغير شهوة ماتواتر عن أمة الترك فى هذه الآيام أنهم يتهافتون على أكل لحم الحنزير لالشهوة، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كال أنهم شديدو الامتثال له فى اطراح الاوامر الاسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة فى كل شي. أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت وهم يقلدون فى هذا شر تقليد، لا تهم لا يعرفون أن لحم الحنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذلك آلات وعددا بكتريولوجية كا شوهد فى بلغاريا الا كمانية . وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله فى الدين الاسلام ولاحقه شوهد فى بلغاريا الا كمانية . وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله فى الدكلم ولاحقه

في مجال المقلاء بل البهائم مرتبة ". ولا جل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة : « الشيخ الزاني وأخويه » ما جاء . وكذلك فيمن قتل نفسه

بخلاف العاصي بسبب شهوةٍ عَنَّتْ ، وطبع غَلب ، ناسيًا لمقتضى الأمر ، ومغلقاً عنه باب العلم بماكل المعصية ، ومقدار ما جني بمخالفة الأمر . ولذلك قال تعالى : (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بَجَهَالَةٍ) الآية ! أما الذي ليس له داع اليها، ولا باعث عليها، فهو في حكم المعامد المجاهر، فصار هاتكاً لحرمة النهي والأمر ، مستهزئًا بالخطاب ، فكان الأمر فيه أشد . ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جعل فيه في العالب (١) حدود وعقو بات مرتبة ، إبلاغًا في الزجر عما تقتضيه الطباع · مخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه ، فا مه لم يجعل له حد محدود

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء مُجَلُّ، فوقع التنبيه عليه لأجلها ، ليكون الناظر في الشريمة ملتفتاً اليه ، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الاباحة والتعزيه فيما يفهم من مجاريها ، فيقع الشك في كومها من الضروريات ؛ كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع . وكذلك وجوه الاحتراس من المضراتوالمهلكات وما أشبه ذلك ، فيرىأن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهومنها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً. وربما وجد الأمر بالعكس(٢)

(١) ومن غير الغالب الغصب، فهوبما يقتضيه الطبع ولم يجعلله حد مخصوص ولاعقوبة بدنية عاصة لمكان التحرزمنه وسهولة تخليص المغصوب بالترانمع للحاكم والغاصب غالبًا يدعى الحق في المغصوب ، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع وإنما ورد فيه الحبر ببيان منالجزاء الأخروى : كحديث (منغصب قيد شبرطوقه من سبع أرضين) وأمثاله ، مع الزجر والا دب في الدنيا بما يراه الحاكم

(٢) فستر العوره في الصلاّة واجب ولو في خلوة ، وهو من محاسن العادات ومكارم الا خلاق . أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضرورى ؛ لا نها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه فى قسم الضروريات

من هذا ؛ فلا جل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من الجهد على بال ، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم ، والقاعدة التي لا تنخرم ، فكل أحد وما رأى . والله المستعان . وقد تقدم التنبيه على شىء منه في كتاب (١) المقاصد ، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقا من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهى فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو من الأخلاق ، والإعراض عن الجاهل ، والصبر ، والشكر ، ومواساة ذى القر فى والمساكين والفقراء ، والاقتصاد فى الإنفاق والامساك، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف ، والرجاء ، والانقطاع اليالله ، والتوفية في الكيل والميزان ، واتباع الصراط المستقيم ، والذكر لله ، وعمل الصالحات ، والاستقامة ، والاستجابة بله ، والخشية ، والصفح ، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء الى سبيل الله ، والدعاء للمؤمنين ، والاخلاص ، والتفويض ، والإعراض عن اللغو ، وحفظ الأمانة ، وقيام الليل ، والدعاء والتضرع ، والتوكل ، والزهد في الدنيا ، وابتغاء الآخرة ، والإنابة ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والتقوى ، والتواضع ، والافتقار الى الله ، والتزكية (٢) ، والحكم بالحق ، وأتباع الأحسن، والتوبة، والإشفاق ، والقيام بالشهادة ، والاستعاذة عند نزغ الشيطان ، والتبتل ، وهجر الجاهلين ، وتعظيم الله ، والتذكر ، والتحدث بالنعم ، وتلاوة القرآن ، والتعاون على الحق ، والرهبة ، والرغبة ؛ وكذلك الصدق ، والمراقبة ، وقول المعروف ، والمسارعة الى الخيرات ، وكظم الغيظ ، وصلة الرحم ، والرجرع الى الله ورسوله عند التنازع ، والنسليم لأمر الله ، والتثبت في الأمور ، والصمت ، والاعتصام بالله ،

⁽١) فالمسألة الثالثة منالنوع الرابع

⁽٢) للنفس بمعنى التطهير لها (قد أفلح من تزكى) وهى غير التزكية الا تية في المنهات التي بمعنى الثناء عليها (فلا تزكوا أنفسكم)

و إصلاح ذات البين والإخبات (١) والمحبة لله ، والشدة على الكفار ، والرحمة للمؤمنين ، والصدقة

هذا كله في الأمورات (٢)

وأما المهيات فالغلم، والفحش، وأكل مال اليتيم، واتباع السبل المضاة ، والاسراف ، والاقتار ، والإيم ، (٢) والففاة ، والاستكبار ، والرضى بالدنيا من الآخرة ، والأمن من مكر الله ، والتفرق في الأهواء (٤) شيعا ، والبغى واليأس من روح الله ، وكفر النعمة ، والفرح بالدنيا ، والفخر بها ، والحب لها ، ونقص المكيال والميزان ، والإفساد في الأرض ، واتباع الآباء من غير نظر ، والعلفيان ، والركون للظالمين ، والإعراض عن الذكر ، ونقض العبد ، والمنكر ، وعقوق الوالدين ، والتبذير (٥) ، واتباع الظنون ، والمشى في الأرض مرحاً ، وطاعة من الوالدين ، والتبذير (١٠) ، واتباع الظنون ، والمشى في الأرض مرحاً ، وطاعة من

- (١) الخشوع
- (٢) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها فى البعض الا خر . وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسما وردت بها الا والمر . وهذه كلها واردة فى الكتاب والسنة . وكذا يقال فى المنهات
 - (٣) الذنب مطلقا
- (٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية ، مما يؤدى إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة ، لا نه خاص بالدين (ولا تتبعوا السبل فتفرق مكم عن سيله) ولا يلزم فى تحققه التعرق شيعا
- (ه) انظر هل له معنى يغاير به الآسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص . حتى لا يكون تكرارا بحضا ؟ نعم إنهما وردا فى القرآن (كلوا واشر بواو لاتسر فوا) (ولا تبذر تبذيرا) ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معالهذا الغرض أن يذكرهما متواليين ، ومثله يقال فى (المنكر) و (الاثم) و (الاجرام) إذ الثلاثة بعنى واحد وان اختلفت بالاعتبار . وكذا ينظر فى (انظن) الاتتى مع (اتباع الظنون) هنا وقد يقال إن اتباع الظن فى مقام البرهان والتعويل عليه حسما أشير اليه فى قوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) غير نفس الظن السى، وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكما . (اجتنبوا كثيرا من الظن) وظاهر أيضا أن اتباع عليه صاحبه ولا بنى عليه حكما . (اجتنبوا كثيرا من الظن) وظاهر أيضا أن اتباع

من اتبع هواه ، والأشراك في العبادة ، واتباع الشهوات ، والصد عن سبيل الله ، والإجرام ، ولهو القلب ، والعدوان ، وشهادة الزور ، والكذب ، والغلو في الدين ، والقنوط ، والخيلاء ، والاغترار بالدنيا ، واتباع الهوى ، والتكلف ، والاستهزاء بآيات الله ، والاستعجال (١) ، وتزكية النفس ، والنيمة ، والشح ، والهلع (٢) ، والدُّجَر ، (٣) والمن ، والبخل ، والهمز واللمز ، والسهو عن الصلاة ، والرياء ، ومنع المرافق ، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ، ولَبْس الحق بالباطل ، وكتم العلى ، وقسوة القلب ، واتباع خطوات الشيطان ، والإلقاء باليد الى الهلكة ، و إتباع الصدقة بالمن والأذي ، واتباع المتشابه ، وأنحاذ الكافرين أولياء ، وحب الحد بما لم يفعل ، والحسد ، والترفع عن حكم الله ، والرضى بحكم الطاغوت ، والوهن للاعداء والحيانة ، ورمى البرىء بالذنب ، وهو البهتان ، ومثاقة الله والرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين، والميل عن الصراط المستقيم، والجهر بالسوء من القول ، والتعاون على الإثم والعدوان ، والحكم بغير ما أنزل الله ، والارتشاء على إبطال الأحكام ، والأمر بالمنكر · والنهى عن المعروف ، ونسيان الله ، والنَّفاق ، وعبادة الله على حَرُّ ف ، والغلن ، والتحسس ، والغيبة ، والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها محد محدود إلا أن مجيئها في القرآن على ضرين

الهوى يكون في الرأى والمذهب، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحـكم اللذائذ الحسة المنهى عنها

- (١) كما ورد في الحديث (يستجاب لا حدكم مالم يعجل. يقول: قد دنوت ربى فلم يستجب لى ، وفي رواية يستعجل) وفي الحديث (الا ْناة من الله والعجلة من الشيطان)
- (٢) الهلع أفحش الجزع · وقد ورد (شرما في المر، شع هالع ، وجبن خالع)
- (٣) الدجر محركا الحيرة وهي منهى عنها . لا نها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله

(أحدها) أن تأتى على العموم والإطلاق في كل شيء (١) ، وعلى كل حال ، لكن بحسب كل مقام ، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع ، لا على وزان واحد ، ولا حكم واحد ؛ ثم وكل ذلك الى نظر المكلف ، فيزن بميزان نظره ، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف ، آخذا ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن المادية ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، و إنفاق عفو المال ، وأشباه ذلك ، ألا ترى الى قوله في الحديث : « إن الله كتب الإحسان على كل شيء

(١) أى من المناطات والأمور الني تتعلق بها وقوله (وعلى كلحال) أى لم يفرق فى النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر ، فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا ، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا. بل تجي. في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاما بدون تفريق بين مراتها الكثيرة وتفاصيلها المختلفةفي قوة الطلب أو النهىحتى يصل إلى الوجوب أو التحريم ، وقد يصل إلى الـكفر ، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوبأوالمكروه وهذا الضرب هوالغالب في غالب هذه الخصال من نوع الأو امر الذي ذكر فيه ثلاثا وسبعين خصلة ، وكذا من نوع النواهي الذي ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة . ولا يقال إن بعض المنهبات كَالاثبراك في العبادة والقنوط منرحمة اللهوالاستهزاء بآيات الله ، ونسيان الله وخيرها ممالا تتفاوت أفراده ، لا ن هذه درجة واحدة هي الكفر . لأنا نقول : بل هي متفاوتة أيضا . ألا ترى في الاشراك حديث(أنا أغني الشركاء عن الشرك . من عمل عملا أشرك فيه معيى غيرى تركته وشركه) فهذا قد يكون ريا. وهو نوع من الشرك · وكذا يقال إن غفلة القاب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد أستهراء بآيات الله . فهما بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر . وقد تقدم له في تفسير (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) أنها نزلت في مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجمة ثم الطلاق الخ. وهكذا لو تأملت الباقي لوجدت الامر على ماقرره

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح

فاذا قَتَلْتُم فأحسنوا القِتِلة » الحديث النح (١)! فقول (٢) الله تعالى : (إن الله يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازما في كل شيء ، ولا غير جازم في كل شيء ؛ بل ينقسم بحسب المناطات . ألا ترى ان إحسان العبادات بهام أركامها من باب الواجب ، وإحسامها بهام آدامها من باب المندوب ، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث ؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لاواجب وقد يكون في الذبح من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجماً إلى تتميم وقد يكون في الذبح من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجماً إلى تتميم في أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : في أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : (إن الله يأمرُ بالعدل والإحسانِ) إنه أمر إيجاب أوأمر ندب ، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع الى نظر المجهد تارة ، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلدا تارة أخرى ، محسب ظهور المعنى وخفائه

(والفرب الناني) أن تأتى في أقصى مراتبها (٢) ؛ ولذلك تجد الوعيد مقرونا

(۱) تمامه (وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته. وليرح ذبيحته) وتقدم تخريجه (ج ٢ — ص ٢٠٣)

(٢) أى فيؤخَّذ من هدا الأصل هذا المعنى في الآية

(٣) أى تارة تأتى الأو امروالنو اهى مطلقة دون أن تقتر ن بعظيم الوعدو لاشديد الوعيد و تارة يأتى الائمر بالخصلة فى أفضل مرتبته من تأكيد أمره . و تفخيم شأنه . حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمرا صريحاً أم فى معنى الصريح . كما فى قوله تعالى (فاتبعونى يحبكم الله) الا يتين وقوله (ومن يوق شح نفسه فاؤلئك هم المفلحون) مع قوله (إن تقرضوا الله قرضاحسنا) الا ية وقوله (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات) الا يتين و كما فى حديث (ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم اليؤدى حق الله فيها إلاجابت يوم القيامة أكثر ما كانت) الحديث و في الله الرفق بمخلوقات الله (دخلت أمرأة الذر فى هرة ربطتها فلم تطعمها) الحديث (الرحم شجنة من الرحمن ، من وصلها وصله الله . ومن قطعها قطعه الله) وهكذا ما لا يحصى من الأو امر والنواهى لقوله تعالى (لا تيأسوا من روح الله) الا ية

بها في الغالب ، وبجد المأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين ، والمهي. عنها أوصافا لمن ذم الله من الكافرين . ويمين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقراها ، فكان القرآن آتياً بالغايات تنصيصا عليها ، من حيث كان الحال والوقث يقتضى ذلك ، ومنبها بها على ما هو دائر (١) بين الطرفين ، حتى يكون العقل ينظر فها بينهما بحسب ما دلَّه دليل الشرع ، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين ، كي لا يسكن الى حالة هي مظنة الخوف ، لقربها من الطرف المذموم ، أو مظنة الرجاء ، لقربها من الطرف المحمود ، تربية حكيم خبير

وقد روى في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له . « ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة ، وآية الشدة مع

(ومن يشاققالرسول من بعد ماتبين له الهدى) الاَّية ؛ والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر . فهي المخالفة مطلقاً ، ولكن في الآية جارت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه (لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياً, من دون المؤمنين) الآمة. والحديث (الاتكذبوا على فانه من كذب على متعمدا ياجالنار) وكا ُحاديث الريا. وما فها من التشديد والتهويل في أمره

(١) لايقال: إنما يُظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة . واقترنالاً مر بها بالوعد العظيم ، والنهى عن ضدها بالوعيد الشديد ، فيكون لها طرف محمود ، وطرف مذموم . وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين . وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي . لا َّنا نقول : بل الاَّمر كذلك ؛ لاَّ نه بفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الاَّمر فالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليله هو نفس الا مرالذي يقتضي النهي عن ضده . وكذا يقال في عكسه على أن هذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا ، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجا. بامتثال الا وامرالتي فها الوعد جملة ، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضالله جملة ، وإن كان ذلك في عدة خصال لافي خصلة واحدة ينظر بين طرفها وهذا المعني الثاني هو المناسب لما رواه في قصة أبي بكر ولمساق الكلام الا "تي إلَّى قوله (فيزن المؤمنأوصافه المحمودةفيخاف ويرجو ، ويزنأو صافه المذمومة فيخاف أيضاو يرجو) آية الرخاء ، ليكون المؤمن راغباً راهباً ، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ماليس له ، ولا يرهب رهبة يلقى فيها بيده الى التهلكة ، أولم تر ياعر أن الله د كر أهل الناز بسى . أعمالهم ، لا نه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فإذا ذكرتهم قلت : إنى أخشى أن أكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لا نه تجاوز لهم عما كان لهم من سى ، ، فاذا ذكرتهم قلت : إني مقصر ، أين عملى من أعمالهم؟ » هذا مانقل . وهو معنى (١) ما تقدم . فإن صح فذاك . و إلا فالمعنى صحيح يشهدله الاستقراء . وقد روى : « أو لم تر ياعمر أن الله ذكر أهل النار بسى ، أعمالهم ، لا نه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فيقول قائل : أنا خبرمهم ، فيطمع . وذكر أمل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز هم عما كان لهم من سى ، ، فيقول قائل : أمل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز هم عما كان لهم من سى ، ، فيقول قائل : من أين أدرك درجهم ؟ فيجتهد (٢) . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل من أدرك درجهم ؟ فيجتهد (٢) . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل من أدرك درجهم ؟ فيجتهد (٢) . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل على الساق الذكور . فاذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جائلا . ين هدتين الآخية عين المناخد كل على حب اجتهاده ودقة نظره ، ويقع التوازن مجس نظر العقل ، ليأخد كل على حب اجتهاده ودقة نظره ، ويقع التوازن مجس نظر احد الطرفين والبعد من الآخر .

وأيضا فمن حيث كان القرآن آتيا بالطرفين الغائبين حسما اقتضاه المساق ، فايتما ألى بهما فى عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير ؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقدى (١) المحمود أو بمدموه فى ذلك الإطلاق ، كذلك قد يدل (١) هو على هذه الرواية مال الى الخوف عند ذكر أهل النار ، لما ذكر أهل الجنه لم تسكن نفسه الى الرجاء . بل ذكر تقصيره يجتهد ، فلم يرج ، بل هو خائف فى الحالتين . وليسرد ائر ابين الأمرين الذى هو المعنى المتقدم . أما فى الرواية بعد فالمعنى فيها يوافق ما تقدم . والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبى بكر نفسه ، وهى غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه . والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضى الله عنه

⁽٢) أي ويخاف ألا يكون منهم

⁽٣) أى كما في الضرب الثاني

اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه ، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو · مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى : (إن الله يأمرُ بالمدل والإحسان) فوزن نفسه في ميزان المدل ، عالما أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردها اليه ثم شكره عليها ، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه ، والخروج عن الكفر واطراح توابعه ؛ فإن وجد نفسه متصفا بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله ، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته ؛ لأن العبد لايقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجلة ، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا ، فان العدل كما يطلب في الجلة يطلب في الجلة يطلب التفصيل ، كالعدل بين الخلق إن كان حاكما ، والعدل في أهله وولده ونفسه ، حتى العدل في البدء بالميامن في لباس النعل ونحوه ، كما أن هذا جار في ضده وهو الظالم فإن أعلاه الشرك بالله (إن الشرك لظلم عظيم) ثم في التفاصيل أمور كثيرة ، أدناها مثلا البد، بالمياسر . وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها ، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور ، حتى يلتى الله وهو على ذلك .

فلأجل هذا قيل إن الأوامر والنواهى المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد ، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل فى المأمورات ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المحروهات فى المنهيات . لكنب ، و'يكات الى أنظار المحكفين ، ليجتهدوا فى نحو هذه الأمور .

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ، و يتحرجون عن أن يقولوا : حلال أو حرام ، هكذا صراحاً ، بل كأنوا يقولون فى الشيء اذا سئلوا عنه : لا أحب هذا ، وأكره هذا ، ولم أكن لا فعل هذا ، وما أشبهه ؛ لا أمور مطلقة فى مدلولاتها ، غير محدودة فى الشرع تحديداً يوقف عنده لا يتعدّى وقد قال تعالى : (ولا تقولوا يلا تصف ألسِنت كُم الكذب هذا حلال وهذا حرام لِتَهْتَرُ وا على الله الكذب) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على حرام لِتَهْتَرُ وا على الله الكذب) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على

الاستقراء القطوع به فيها - قوله تعالى : (الذين آمنوا ولم يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْم ي الآية ! فإنها لما نزلت قال الصحابة : وأيُّنا لم يظلم ؟ فنزلت : ﴿ إِنِ الشُّرْكَ ۖ لظُلُّمْ ۗ عظيم) . وفي رواية لمانزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : أيُّنا لم يلبس إيمانَه بظلم ؟ فقال (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم : ﴿ لِيسَ بِذَلِكَ . أَلَا تَسْمَعُ (٢) اللَّي قُولُ لَمَّانَ : ﴿ إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلُّمْ ۗ عظيم") ﴾ . وفي الصحيح (٦) : « آيةُ المنافقِ ثلاث : إذا حدَّث كذَّبَ ، وإذا وَعَدُ أَخَلَفَ ، واذا اثْنَمُن خَان » فقال ابن عباس وابن عمر — وذكرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما أهمهما من هذا الحديث -- فضحك عليه الصلاة والسلام فقال: ﴿ مَالَكُمُ وَلَهُن؟ إِنَّمَا خَصَصَتُ بَهِنَّ المُنافَقِينَ . ثُمَّا قُولَى : إذاحدت كذب. فذلك فيها أنزل الله على" (إذا جَاءكَ المنَافِقُون قالوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ الله) الآية ! أَفَانْتُم كَذَلِك ؟ قلنا : لا . قال لا عليكم ، أنتم من ذلك بُر آ. • وأما قولى : إذا وعداْخلف فذلك فيما أنزل على" ﴿ وَمِيهُمْ مَن عَاهِدَ اللَّهَ لَأِن آتَانَا مِن فَصْلَهِ لنَصَّدَّقَنَّ) الآيات الثلاث ! أَفَانَم كذلك ؟ قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنم من ذلك بُرآء . وأما قولى : اذا انتُمن خان فذلك فما أنزل الله على" (إنَّا عَرَضْنا الأَما نَهُ على السَّمَواتِ والأرضِ والجبالِ) الآية ! فكل انسان مؤتمن معلى دينه : فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية ، ويصوم ويصلى في السر والعلانية ؛

⁽۱) رواه الشيخان والترمذي

⁽۲) فتكون الآية من قبيل (وما يؤمن أكبرهم بالله الا وهم مشركون) فلا يقال كيف يتأتى لبس الايمان بالشرك ولا يوجد الايمان معه ، وفى قصة الصحابة فى الا يه والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهى غير الصريحة لم تحدد تحديدا يوقف عنده ، فهى فى الا ية والحديث فى أعلى مراتب النهى وقد فهم الصحابة أنها شاملة للراتب الا خرى

⁽٣) رواه الشيخان والترمذي والنسائي

والمنافق لا يفعل ذلك . أفأنتم كذلك ! قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بُر آء »

ومن تأمل الشريمة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبِهِ فى اعتماد هذا الأصل. وبالله التوفيق

﴿ المالة السابعة ﴾

الأوامر والنواهي ضربان (١): صريح ، وغير صريح . فأما الصريح فله: نظران: (أحدهما) من حيث مجرده لايعتبر (٢) فيه علة مصلحية . وهذا (٢) نظر من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل ، فلا فرق عند صاحبهذا النظر بين أمر وأمر ، ولا بين مهي ونهي ؛ كقوله : (أقيموا الصلاة) مع قوله : « إ كُلفُوا من العمل مالكم به طاقة " (أوقوله : فاسْعُوا الى ذكر الله) معقوله : (وذر والبيع) ؛ وقوله : «ولا تصوموا يوم النحر " مثلا مع قوله : « لا تُواصلوا » (١) وما أشبه ذلك مما يفهم (١) فيه التفرقة بين الأمرين

وهذا نحو مافى الصحيح: أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبي ابن كسب وهو يصلى فقال عليه الصلاة والسلام: «يا أُنَيُّ ، فالتفت اليه ولم يُجِبِهُ ، وصلى

⁽١) أي باعتبار الصيغة

⁽٢) أى حتى يقال أنه يفهم الغرض من الا مر والنهى بميزان تلك المصلحة

⁽٣) هذا طريق الظاهرية

⁽٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ (فاكلفوا من العمل ما تطيقون)

⁽ه) روى المناوى فى كنوز الحقائق حديثين أحدهما (لاتصوموا يوم الفطر ويوم النحر) عن أبى نعيم فى الحلية . وثانيهما (نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر) عن الشيخين

⁽٦) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

⁽٧) أى بمقتضى القرائن . وسيأتى فى بيان النظر ألثانى ما يتضح به تطبيق وجهة هذا النظر الا ول على هذه الا آيات والا حاديث التي مثل بها هنا

غنف ثم انصرف، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا أَنَّ ما منعك أن عبيني إذ دعو ثُك؟ » فقال : يارسول الله كنت أصلى . فقال : « أفلم تجدّ فيا أوحى الى (استَجيبوا بله و للرسول إذا دعا كم لِل يُحييكُم) ؟ » قال : يلى يارسول الله ، ولا أعود إن شاء الله . وهو في البخاري عن أبي سعيد بن الملي ، وأنه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة (١) الى النظر لجرد الأمر وإن كان ثمّ ممارض . وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجعة والنبي صلى لله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول : « اجلسوا » ! فجلس بباب المسجد ، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : « تمال ياعبد الله ! » . وسمع عبد الله ابن رواحة في به عليه الصلاة والسلام فقال : « ما شأنك » فقال : سممتك تقول اجلسوا . فقال الله عنه ألله الله والمسلم يوم فقال الله بني قراً يظة » فأدركهم وقت المصر في الطريق فقال بعضهم : لا نصلى ، ولم يُرد في الطريق فقال بعضهم : بل نصلى ، ولم يُرد منا ذلك . فد كر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف (٢) واحدة من الطائفتين منا ذلك . فد كر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف (٢) واحدة من الطائفتين منا ذلك . فد كر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف (٢) واحدة من الطائفتين منا ذلك . فد كر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف (٢) واحدة من الطائفتين منا ذلك . فد كر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف (٢) واحدة من الطائفتين

⁽۱) قد يقال إن الا به مخصصة لا ية (وقوموا لله قانتين) التي أوجبت على المصلى ألا يتكلم فالنبي صلى الله عليه وسلم يرشده إلىالتخصيص. وأنه تجب عليه . الاستجابة للرسول ــ ولو في الصلاة ــ بمقتضى هذه الا ية . على أى وجه نظر إلى الا مر . فلا دلالة فيه على غرض المؤلف

⁽٢) ولفظ البخارى لايصلين

⁽٣) عدم التعنيف لايدل على صواب النظرين ، لأن المجتهد المخطى. مأجور ، فضلا عن كونه لا يعنف فليس فى الحديث مابدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى بجرد الا مر . على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموامن النهى عنالصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول صلى الله عليه وسلم وإن لم يبادر لبيانها لهم ، فلا يكونون قد استندوا لمجرد الا م

وكثيرمن الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء ، لمجرد قوله تعالى : (وذر وا البيع) وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه والقول به به عاماً ، و إن كان غيره أرجح منه . وله مجال في النظر منفسح ، فمن وجوهه أن يقال ؛ لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح ، أولا · فان لم نعتبرها فذلك أحرى في الوقوف مع مجردها ، و إن اعتبرناها فلم يحصل (۱) لنا من معقولها أهر يتحصل (۲) عندنا دون اعتباد الأوامر والنواهي ؛ فان المصلحة و إن علمناها على الجلة فنحن جاهلون بهاعلى التفصيل ، فقد علمنا أن حد الزفي مثلا لمعني الزجر بكونه في المحصن الرجم ، دون ضرب العنق ، أو الجلد الى الموت ، أو الى عدد معلوم ، أو السجن ، أو الصوم ، أو مرب العنق ، أو الجلد على المائة أو نقصانه عنها الى غير ذلك من وجوم بذل مال كالكفارات . وفي غير المحصن جلد مائة وتفريب عام ، دون الرجم ، أو القتل ، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها الى غير ذلك من وجوم الزجر المكنة في المقل . هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيا حد فيه على الخصوص دون غيره . و إذا لم نعقل ذلك — ولا يمكن ذلك للمقول — دل على أن فيا حد من ذلك مصلحة لا نعلها . وهكذا يجرى الحكم في سائر ما يعقل معناه .

⁽۱) أى لم يتحقق عندنا فيما نعقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهات. ما يصح أن نعتمده ونجرى تفهم الا وامر على مقتضاه ، مغفلين النظر إلى صريح. الامر أو النهى . وذلك لمعنيين (أحدهما) أنا قد نعقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحصن ، ولكن لانعقل لماذا تعين هذا طريقا للزجر ، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلدحتي يموت مثلا ، وهكذا . فهذا المقدار من العلم الاجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبني عليه شيء قد يكون فيه إهدار الامر والنهي ، وسيأتي المعنى الثاني في قوله (وكثيرا ما يظهر الح

⁽۲) أى حتى يصح أن نفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التى يقصدها الشارع بالامر أو النهي

⁽٣) أىبأن نجعل تلك المصلحة ميزانا لتفهم الأمروالنهى ، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأوامر والنواهي الشرعية ، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلى . ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونهما

أما التعبدات (١) فهى أحرى بذلك . فلم يبق لنا اذاً وَزَرُ دون الوقوف مع مجرد الا وامر والنواهى . وكثيراً (٢) ما يظهر لنا ببادى الرأى للا مر أو النهى معنى مصلحى ، ويكون فى نفس الا مر بخلاف ذلك ، يبينه نص آخر يعارضه ، فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى ، وأيضاً (٦) فقد مر فى كتاب المقاصد أن كل أمر ونهى لا بدفيه من معنى تعبدى ، وإذا ثبت هذا لم يكن لإ هاله سبيل ، فكل معنى يؤدى الى عدم اعتبار مجرد الا مر والنهى لا سبيل الى الرجوع اليه ، فإذا المعنى (١) المفهوم للا مر والنهى إن كر عليه بالإ همال فلا سبيل اليه ، وإلا فالحاصل الرجوع الى الأمر والنهى دونه ، فال الا مر فى القول باعتبار المصالح والا ما الما مر والنهى الله المسبيل الى اعتبار المالح

ولا يقال: إن عدم الالتفات الى المعانى إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة ، كما فى قول (٥) القائل: لا يجوز الوضو، بالماء الذى بال فيه الانسان ، فان كان قد

(۱) أى التى مبناها على مجرد التلقى، دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم (۲) مقابل لقوله (وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل) أى قد نعلمها إجالا، وهذا هو المعنى الأول، وقد نفهم ببادى النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير مافهمناه، بسبب وقوفنا على نص آخر، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعى غير ما كنا نفهمها. يعنى وإذا لم تتحقق تعيين الحكمة للامر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها

(٣) انظر هل يستقلهذا بأن يكون وجها ثالثا مغايراً لما سبق ، بحيث لايستغنى
 عنه بقوله (أما التعبدات الخ) وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجميع

(٤) أى الحكمة المعقولة للا مر والنهى إذا كانت تعارضهما وتؤدى إلى إهمالها ولم المعقولة للا مر والنهى إذا كانت تعارضهما وتؤدى إلى إهمالها ولم الله مقتضاهما فلا سبيل للا خذ بهذه الحكمة والبناء عليها ، وسيأتى تمثيله بالشاة في الزكاة ، وإن كانت لا تعارضهما فمن باب أولى أن العمل إنماهو بمقتضاهما فلمآل أنهما المرجع ومبنى الا حكام دون المعنى المصلحى ، حتى على اعتبار المصالح (٥) قال الفقها ي: لا فرق بين أن يقع البول في الماه مباشرة أو في إناه تم يصب فيه ، خلافا للظاهرية وقوفا منهم عند حرفية الدليل في حديث (لا يبولن أحدكم في

بال في إناء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به

لأنا تقول: هذا أيضاً معارض بما يضاده في الطرف الآخر في تتبع المعانى مع إلغاء الصيع ؛ كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام « في أر بعين شاة شاة » إن المعنى قيمة شاة ، لأن المقصود سد الخلة ، وذلك حاصل بقيمة الشاة ، فجعل الموجود معدوما ، والمعدوم موجوداً ، وأدى ذلك الى أن لا تكون الشاة واجبة ، وهو عين المخالفة ، وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعانى . وإذا كانت المعانى غير معتبرة بإطلاق ، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ ، فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب ؛ لأنها مع المعانى كالأصل مع الفرع ، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل : ويكنى من التنبيد على رجحان هذا النحو ما ذكر

﴿ والثانى من النظرين ﴾ هومن حيث يفهم من الأوامر والنواهى قصد شرعى الستقراء (١) ، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان

الما الدائم الذى لا يجرىثم يتوضأ مه أو يغتسل منه ، أو فيه . على الروايات الثلاث ،حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه . فحرموا الا ول دون الثانى . قال النووى : وهو أقبح ما نقل عنهم من الجودعلى الظاهر . فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة

(۱) أى استقرا، ما ورد فى الكتاب والسنة من الأوامر أوالنواهى فى خصوص هذه المأمورات أو المنهات، فأن تنوع الصيغ فى مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المحتفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة و تعيينها ، فيقول هنا إن ذلك ممكن باستقراء موارد هذه الا وامر و بالقرائن . وحينذاك تعرف المصلحة عينا ، ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الا مر والنهى كما سيمثل له . أما مثاله هناك فى حد الزنافيمكن أن يقال نحن لاندعى أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع فى المصلحة قصدا محدودا معينا بمعرفة حكمته وسره . بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدودا معينا وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وان لزمه تأويل لفظ

المصالح في المأمورات ، والمفاسد في المهيات ؛ فإنَّ المفهوم من قوله : (أُ قِيمُوا الصَّلاةَ) المحافظة عليهاوالإ دامة (١٦) لها ، ومن قوله « إ كُلفُو ا مِن العمل مالكم به طاقة (" (٢) الرفقُ بالمكلف خوف العنتأو الانقطاع ، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة ؛ أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قرله : (فَاسْعَوْا الَّىٰ ذِكْرِ الله) مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها ، لا الأمر بالسمى اليها فقط ، وقوله : (وَذَرُوا البّيع) جار مجرى التوكيد لذلك ، بالنهى عن ملابسة الشاغل عن السعى ، لا أن القصود النهى عن البيع مطلقاً (٢) في ذلك الوقت ، على حد النهى عن بيع الغرر ، أو بيع الربا ، أو نحوها . وكذلك اذا قال : « لا تُصومُوا يومَ النحر » المفهوم منه مثلا قصد الشارع الى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصا ، ومن قوله : « لا تُواصلوا » أو قوله : « لا تَصُومُوا الدَّهْرَ » الرفق بالمكاف أن لا يدخل فما لا يحصيه ولا يدوم عليه ؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم الاً مر واستعاله في معنى مجازي . وإنَّ لم تتحقق بالاستقراء والقرآن مقصوده كذلك كان بما يحب فيه الوتوف عند الامر والنهى حسب وضعه الاصلى. وكماأن فيه دفع الشق الا ومو عدم تعين المصاحة وتحديدها فان فيه دفع الشق الثاني السالف وهو قوله (وكثيرا ما يظهر ببادى. الرأى الخ) فكا نه يقول له : ومالنا ببادى. الرأى وأوله ؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن . فاذا كان كذلك فانه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبني عليه فهم الامر على حقيقته ، على فرض توقف فهم تصد الشارع من الامر على العلم بالمعنى المصاحى تفصيلا (١) وهذا فهم بتُتبع الا وامر الواردة في المحافظة على الصلاة. ومن القرائن المحتفة بهذه الأثوامر وهي فعله صلى الله عليه وسلم ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة، مع القرائن المقالية كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات) وهكذا

(۲) تقدم (ج۳ – ص ۱۹۹)

(٣) أىبل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لا نه يكون معطلا لهوشاغلا عنها . فليس النهى عنه مقصوداً لذاته بل هو تبعى مكمل لطاب إقامة الجمعة . فلذلك قال (جار محرى التوكيد) لا ن الا مر بالسمى هنضمن للنهى عما يشغل عنه ، فكان التصريح مهذا المنهى كالتأكيد

كان يصوم حتى يقال لايفطر، ويفطر حتى يقال لا يصوم، وواصل عليه الصلاة والسلام، وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهى، تحققا بأن مغزى النهى الرفق والرحمة، لا أن مقصود النهى علم إيقاع الصوم ولا تقليله. وكذلك سائر الأوامر والنواعى التى مغزاها راجع الى هذا المعنى؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهى الإباحة (۱)، وإن كانت الصيغة لا تقتضى بوضعها الأصلى ذلك؛ كقوله تعالى: (وإذا حَلَلتُم فَاصطادُوا) (فأذا قُضِيت الصَّلاةُ فَانْتشرُوا في الأرض) إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملابعة الاصطياد عند الإحلال، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال، وهو انقضاء الصلاة، وزوال (۲) حكم الاحرام

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً ، وقد مر منه أمثلة

وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا ، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها ، فاو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكُناً قد خالفنا (٤) الشارع من حيث قصدنا موافقته ، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة ، فإذا ألفينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمركنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه ، فيوشك (٥) أن مخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك أن الوصال

- (١) وقد ذكروا للا مرستة عشر معنى مجازيا ، وقالوا يجب أن تكون الاباحة
 وغيرها معلومة من غير الصيغة ، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب
 - (٢)و(٣) من إضافة الصفة للموصوف فيهمًا ، والمقصود هو الموصوف
- (٤) أى قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضىالصيغة بجردة عن القرائن التي تحدد معناها ،كما سيقول (فيوشك الح)
- (ه) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الا مر أوالنهى لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الا مر أو النهى ؛ لا نه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة ، وقد لا تكون كافية فى تحديد المقصد . فاذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد ننحرف عن الغرض الذي يرى اليه الشرع . كما فى مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذ كوران

وسرد الصيام قد جاء النهى عنه ، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأسحابه حين نهاهم فلم ينتهوا ، وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهى : « أحدها » أنه نهاهم فلم ينتهوا ، فلو كان المقصود من النهى ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة ، وقا بلوه بالعصيان صراحا ، وفي القول بهذا ما فيه « والآخر » أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ، ولو كان النهى على ظاهره لكان تناقضا (١) ، وحاشى لله من خلك ، و إنما كان ذلك النهى للرفق بهم خاصة ، و إبقاء عليهم ؛ فلما كم يساميحوا أنفسهم بالراحة ، وطلبوا فضيلة احمال التعب في مرضاة الله ، أراد عليه الصلاة والسلام أن يربهم بالفعل ما نهاهم لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احمال الملا وا، في مرضاة ربهم

وأيضا فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها اطلاقا ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط ، لأعلى مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهى ، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهى عن مساوى الأخلاق وسائر المناهى المطلقة ، وقد تقدم أن المكلف جُمل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حالة ومُنته ، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحل على الظاهر مجرداً من الالتفات الى المعاني . وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر (٢) ، وذكر منه أشياء ، كبيع الثرة قبل أن تُزهى (٢) ، على ظاهره لكان معصية . ولا يقال إنه نسخ ، لأن الحكم الأول بتى على حاله (٢) كما في حديث (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الفرر، وعن على حاله (٢) كما في حديث (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الفرر، وعن يبع الحصاة) أخرجه البخارى ومسلم وأصحاب السنن، وذكر من أمثلته أيضا الملامسة ، والمنابذة ، والمزابنة . وكافي حديث (الاتشتروا السمك في الماء فانه غرر) عرواه أحمد . وهناك أمثلة كثيرة الغرر في الأحاديث

وبيع حبل الحبلة (١) ، والحصاة (٢) وغيرها ، و إذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه ، كبيع الجوز ، واللوز ، والقسطل في قشرها وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض ، والمقاثى كلها ، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب ؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأسس ، والأنقاض ، وما أشبه ذلك ممالا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز . ومثل هذا لا يصح (٦) فيه القول بالمنع أصلا ؛ لأن الدر المنهى عنه محمول على ماهو معدود عند العقلاء غررا متردداً ، بن السلامة والمطب فهو مما خص بالمنى (٥) المصلحى ، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده .

- (١) أى بيع نتاج النتاج ، أو أن يجعلوه أجلا يتبايعون إليه
- (٢) من إضافة المصدر إلى نوعه ، لامن إضافته إلى مفعوله ، وذلك كما يقال : يع الخيار ، بيع النسيئة . وقد فسر بخمس تفاسير ، وكلها فيها الخطر والغرر الذى بجعلها كالقيار
- (٣) قال شراح الحديث يستنى من يبع الغرر أمران. الأولمايدخل في المبيع تبعا بحيث لو أفرد لم يصح يبعه ، والثانى مايتسامح فيه إمالحقارته أوللشقة في تمييزه وتعيينه ومما يدخل تحت ماذكر يبع أساس البناء واللبن فى الضرع ، والحل فى بطن الدابة ، والقطن المحشو فى الجبة ، إذا كانت تبعا
- (٤) أليس الجوز واللوز وأمثالها مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلا.؟ فالا فضل الرجوع إلى مانقلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للشقة فى معرفته، وكان يلزم إذا منع شرعا دخوله فى المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة، فاقتضى التوسعة والرخصة
- (ه) ألم يرد من الشارع فى ذلك شى. من القول أوالفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغية فى الارض ، والمقائى كالبطيخ ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره ؟ يبعد جداً أن ينقضى عهده صلى الله عليه وسلم ولا يكون فى هذه الا شيا. معاملة حتى نضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحى أى من المصالح المرسلة على أنه قد يقال : كيف أنها تعد مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها ؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان ــ نعود للسؤال فنقول : ألم يكن البطيخ فى عهده صلى الله عليه وسلم يباع ويشترى فى السوق

وأيضاً فالأوامر والنواجى من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء؛ والتفرقة بين ماهو منها أمر وجوب أو ندب ، وما هو نهى تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ؛ وإن علم منها بعض فالأ كثر منها غير معلوم . وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعانى ، والنظر الى للصالح ، وفى أى مرتبة (١) تقع ؟ و بالاستقراء (٢) المعنوي ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة ، و إلا لزم فى الأمر أن لايكون فى الشريعة إلا على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ؛ والنهى كذلك أيضا ، بل تقول : كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى (١) المساق فى دلالة الصيغ، و إلا صار ضحكة وهز ، ق ألا ترى الى قولم : فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد، أو جبان المكلب ، وفلانة بعيده مهوى القر ط (١) ، وما لا ينحصر من الأمثاة لو اعتبر اللفظ بمحرده لم يكن له معنى معقول . فا ظنك بكلام الله وكلام رسوله لو اعتبر اللفظ بمحرده لم يكن له معنى معقول . فا ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ وعلى هذا المساق يجرى التفريق (١) بين البول فى الماء الدائم وصبة من الإناء فيه

وقد حكى أمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني

جهارا ؟ فنى زاد المعاد أنه صح فى الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول : يدفع حرهذا برد هذا

 ⁽١) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات ؟

⁽٢) أى فى موارد الا وامر وما يحنف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق

⁽٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكام ، وصارفة له إلى حيث يريدوإن لميكن هو المعنى الاصلى ؛ كما مثله بعد

⁽٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد . وقد عدوه من الكناية القريبة ،كما في قول عمر بن أبي ربيعة

بعيدة مهوى القرط، إما لَنُوفل أبوها وإما عبدُ شمسُ وهاشمُ (ه) أى فلو اعتبر اللفظ بمجرده فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول، بل المعقول مما سيق له الحديث أنه لافرق بين الأمرين: لأن كلا منهما قد يكون سيباً فى تنجيس الماءوإفساده

في التول بالظاهر ، فقال له ابن سريج : أنت تلتزم الظواهر ، وقد قال تعالى (فن يسلُ مِثقال ذرّة خيراً يَرَهُ) فا تقول فيمن يسل مثقال ذرتين ، فقال بجيباً الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف ؟ فتبلّد وانقطع وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين ، وهذا وإن كان تفاليا في رد العمل بالظاهر ، فالعمل بالظواهر أيضا على تتبع وتفال بعيد عن مقصود الشارع ؛ كما أن إهما اسراف أيضا ، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد . وسيذكر بعد أن شاء الله تعالى

فصل

فاذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهى فهو جار على السنن القويم ، مو فق التصد الشارع في ورده وصدره، ولذلك أخذ السلف الحدالج أنفسهم بالاجتهاد في العبادة ، والتحرى في الأخذ بالعزائم ، وقهروها تحت مشقات التعبد ، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي (لِينفُر كيف تعملون) (وليبناكو كم أيدكم أحسن عملا) ، لكن الماكاف ضعيفاً في نفسه ، ضعيفاً في عزمه ، ضعيفاً في صبره ، عذره ربه الذي عليه كذلك وخلقه عليه ، فجعل (١) له من جهة ضعفه رفقا يستند اليه في الدخول في الأعمال . وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها ، وكان معه عند صبره على بعض الموازع المشوشة . والخواطر المشغبة ، وكان من جهة الرفق به أن جمل له مجالاً في المداومة ، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبد حب الخير ، وانفتح له يسر المشقة ، صارالنقيل عليه خفيفا ، فتوخي مطلق الأمر بالعبادة بقوله : (و تَبتَلُ اليه تَبتيلا) (وماخلَقْتُ الحِن و الإنسَ إلا لِيعَبُدُون) فكان بقوله : (و تَبتَلُ اليه تَبتيلا) (وماخلَقْتُ الحِن والإنسَ إلا لِيعَبُدُون) فكان الدول و قال (ا كلفوا من العمل مالكم به طاقة) ونحوه من موجات الرفق

المشقة وضدها إنافيان لاجقيقيان ، كما تقدم في مسائل الرخص ، فالأمر متوجه ، وكل أحد فقيه نفسه ، فاذا كان الأمر والنهى المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد ، فكان الأمر والنهى في العزائم مقصوداً أن يمتثل على الجلة ، وفي الرفق راجعا الى جهة العبد : إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة ، و إذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله ؛ (وتبتّل اليه تبتيلاً) وأشباهه

فصل

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضروب.

(أحدها) ما جاء مجىء الأخبار عن تقرير الحكم ، كقوله تعالى: (كتب علي عليكم الصيام) (والوالدات يُر ضِعنَ أو لادَهن) (وان يَجَعُلَ اللهُ للسكافرين على المؤمنين سبيلا (١٠) (فكفار ته إطعام عشرة مساكين) وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر . فهذا ظاهر الحكم ، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهى .

(والنانى) ما جاء مجى، مدحه أو مدح فاعله فى الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله فى النواهى، وترتيب التواب على الفعل فى الأوامروترتيب العقاب فى النواهى، أو الإخبار بمحة الله فى الأوامر، والبغض والكراهية أو عدم الحب فى النواهى، وأمثاة هدذا الفرب ظاهرة كقوله: (والذين آمنوا بالله وَرُسُلهِ أُولئكَ هُمُ الصَّدَّبَقُون) وقوله: (وَمَن يُطِعَ الله وَرُسُوله وَرسوله الصَّدَّبَقُون) وقوله: (وَمَن يُطِع الله وَرسوله نَدْخِله خَداتٍ) (وَمَن يسْصِ الله وَرَسوله وَيَتَعَدَّ حُدوده نَدْخِله نَارًا) وقوله: (وَالله يَمْ عَنْ الله المُعْمَلُ عُلَادًا ، فإن هذه الأشياء دالة الكفر) (وإن تشكر وا يَرْضَهُ لَكُم) وما أشبه ذلك ، فإن هذه الأشياء دالة

⁽١) فالمراد النهى عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأى طريق كان وليس هذا خبرأ محضا وإلا لـكان بخلاف مخبره، وهو محال

على طلب الفعل في المحمود ، وطلب الترك في المذموم ، من غير اشكال

(والثالث) مايتوقفعليهالمطلوب : كالمفروض في مسألة «مالا^(١) يتم الواجب إلا به » وفي مسألة « الأمر بالشيء هل هو مهى (٢) عن ضده » و «كون الماح مأموراً به » بناء عنى قول الكمى ، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية اللاُّعمال ، لامقصودة لاُّ نفسها ؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها . وذلك مذكور في الأصول . ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لاعلى القصد الأول ، بل هي أضعف (٣)في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية ؛ كَفُولُه : (وذَّرُوا البِّيمَ) ، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمى في الاعتبار أصلا . وقد مر في كناب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضر بان : مقاصد أصلية ، ومتاصد تامة . فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك ، وفي (١) كنسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه ، فهذا لايتم عادة غسل الوجه بدونه ، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوبا تابعاً لابجاب غسل الوجه . أم لابجب شرعاً وإن كان لابد منه عادة ؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بُتركه غير إثمه مترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالأخير فقط ؛ والمختاركما عند ابن الحاجب أنما لايتم الواجبإلا به ليس بواجب شرعا إلاإذا كان شرطا شرعيا وأما الشرط العقل أو العادي فانختار أنه لابجب تبعا . وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل الشروط كلها واجة . وقيل كلها غير واجبة . وهــدا الخلاف في غير الاسباب . أما الأسباب فقد نقل الاجماع على وجوبها . بل قالوا إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسة للقتل : لا زالمسببات غيرمقدورة والمقدور هو السبب لم تقدم .

(٢) والمختار أنه ليس نهيا عن ضده . بل ولا يتضمنه . والسكلام فيه يرجع فى كثير من مباحثه إلى السكلام فى مسألة ما لايتم الواجب إلا بهوفى كل منهما لايوجد تعلق لخطاب شرعى ، مع أنه لاتكليف بغير تعلق الخطاب

(٣) ولذلك اختلف فى أنها أوامر ونواهى ثمرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا يتأتى فيها الاختلاف فى هذا وإن اختلف فى ترتب أحكام خاصة عليها كنسخ البيع وقت النداء

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جيماً ١٥٧ م

الفرق بينهما فقه كثير⁽¹⁾ ؛ ولا بد من ذكرمسألة ^(۲) تقر رها في فصل ببين ذلك، حتى تتخذ دستوراً لا مثالها في فقه الشريعة بحول الله

فعل

« النَّسِب » عند الفقهاء هو التعدى على الرقاب. « والتعدى » مختص بالتعدى على المنافع دون الرقاب

فاذا قصد الفاصب تملك رقبة المفسوب فهو مهى عن ذلك ، آثم (٢) فيا فعل من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد الا الرقبة ، فكان النهى أولا عن الاستيلاء على الرقبة ، وأما التمدى على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة ، فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ماقصد ، وهو لم يقصد إلا المنافع ، لكن كل واحد منهما يلزمه (١) الآخر بالحسم التبعى ، و بالقصد الثانى لا بالقصد الأول

⁽۱) أى يترتب على تمييز المقاصد الا صلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لا حكام تفاريع كثيرة مما ينبني على كل منهما

⁽٢) أى من مسائل المقاصد الأصاية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام خصوصه . مقام الاثمر والنهى الاصلى والتبعى . وما يترتب على كل منهما من حيث عتباره وعدمه ، ليستفاد منها حكم أمثالها في الاثوامر والنواهى الاصلية والتبعية في غير مسألة الغصب والتعدى التي عقد لها الفصل

⁽٣) ويؤدب وجوبا بما يراه الحاكم

⁽٤) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة . وعدم تمكين المالك منها . كذلك التعدى على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينهاو بين مالكها فهما عمليا متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد ، ومتى قصد أحدهما كان الثانى تابعا له ، وهناك يجيء الكلام فى اختلاف الا حكام . وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدى حتى يرتب الحاكم حكمه . والتلازم فى هذا غير التلازم الذى أشار اليه فها لايتم الواجب إلا به ، وفى مسألة الا مربالشيء وما معهما . فلذلك قال بعد أن قررماً يتعلق بالغصب (وهذا البحث جار الح) فسألة المغصب والتعدى صنف آخر مما يندرج فى المقاصد الا صلية والتابعة غير صنف مالا يتم الواجب إلا به ، وما معه . كما هو ظاهر

فاذا كان غاصبا فهو ضامن الرقاب لا المنافع ، و إنما يصمن قيمة الرقبة يوم النصب ، لا بأرفع (۱) القيم ، لأن الانتفاع تابع ، فاذا كان تابعا صار النهى عن الانتفاع تابعا للنهى عن الاستيلاء على الرقبة ، فاذلك لا يضمن قيمة المنافع ، الا على قول بعض (۲) العلماء ، بناء على أن المنافع مشاركة (۱) في القصد الأول ، والأظهرأن لاضمان عليه العموم قوله عليه الصلاة والسلام: « الحراج (۱) بالضمان » (۱) وسبب ذلك ماذكر من أن النهى عن الانتفاع غير مقصود لنفسه ، بل هو تابع النهى عن الفصب ، و إنماهو شبيه بالبيع وقت النداء ؛ فإذا كان البيع مع التصريح بالنهى صحيحا عند جماعة من العلماء الكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح (۲) مع النهى الضمى وهذا البحث حارفي مسألة « ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب أم لا » فإن قلنا « واجب » فليس وجو به مقصوداً فإن قلنا « واجب » فليس وجو به مقصوداً

(١) أى من حين الغصب إلى وقت الحكم

(٢) قال ابن القاسم واعتمد ان ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له . وقال بعضهم ان غلة المفصوب لمالكه إذا كان أرضا أو عقارا استعملا فى السكى أو الزرع أو الكرا. مثلا . وكذا غلة الحيوان التى لاتحتاج إلى تحريك كالصوف واللهن ، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والاجارة والحرث وما أشبه ذلك فللغاصب فى مقابلة الا نفاق عليه ، لا ن الخراج بالضمان . وأما ماعطل ولم يستعل كمن غصب أرضا بورها فلا كرا عليه . وإذا قصد غصب المنفقة فعليه الكرا م

(٣) أى فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معا قصداً أصلياً

(٣) أى وقد دخل المفصوب في ضمان الغاصب من وقت الاستبلا. علم

(ه) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذى: حسن صحيح غريب قال فى كتاب أسى المطالب للشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت: رواه أصحاب السنن وضعفه البخارى وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اهرم (٦) أى البع إذا فرض أنه لم ينه عنه صراحة . بل اكتفى باندراجه ضمن الأمر فى قوله (فاسعوا إلى ذكر الله) فيكون شبيهه وهوالنهى التبعى عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك . أى لايرتب عليه حكم النهى ، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا نضم لأن النهى عها حينئد ليس أصليا بل تبعى وقد عرفنا أن التبعى حتى الصريح كا ورد فى (وذروا البيع) لم يرتب عليه حكمه ، فهذا أولى

ف نفسه . وكذلك مسألة « الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن ألشىء هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن ألشىء هل هو أهر بأحد أضداده » فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه ، فلا يكون للأمر والنهى حكم منحتم الاعتد فرضه مقصوداً بالقصد الأول ، وليس كذلك

أما إذا كان متعديا فضانه ضمان (۱) التعدى لاضمان الفصب ؟ فان الرقبة تابعة ، فاذا كان كذلك صار النهى عن إمساك الرقبة تابعاً لأنهى عن الاستيلاء على المنافع ، فلذلك يضمن بأرفع (۲) القيم مطلقا ، ويضمن ماقل وما كثر . وأما ضمان الرقبة فى التعدى فعند التلف (۱) خاصة ، من حيث كان تلفها عائدا على المنافع بالتلف ، بخلاف الغصب فى هذه الأشياء

ولوكان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك في الفاصب والسارق : « إذا حبس المفصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده مجاله لم يكن

(۱) فرقوا بين ضان الفصب وضان التعدى بامور: منها أن التلف بساوى يضمنه فى الفصب لا التعدى ومنها أن تغير السوق فى الغصب لا يعتبر، وفى التعدى يعتبر مفوتا فيضمن أعلى القيم. والسرقة كالفصب، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء، واليسير من المتعدى يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدى عليه. ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدى الغاصب خير ربه بين أخذه معيا ولا شى له فى نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب. ومن صور التعدى زيادة المكترى والمستعير على المسافة المشترطة أو الحل المشترط بغير إذن ربه ورضاه، فواضح أن المقصود فيهما المنافع، والذات تابعة

(٢) لاأن من منافعها قيمتها . فأرفع القيم لها داخل فى منافعها ، فيضمنه ، طلقا سوا ٍ أكان الأرفع سابقا ثم رخصت أم لاحقا بعدما كانت رخيصة ، وسوا ، أكان للمتعدى دخل فى علو القيمة أم لم يكن . كما يضمن غلنها قليلة كانت أو كثيرة (٣) أى التلف بتعديه هو ، لأن التلف بتعديه لافرق فيه بين الغصب والمدن.

برجه أنه يُضَمنه أ⁽¹⁾ و إن كان مستعيراً (^{٧)} أومتكاريا ضمن قيمته » وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه ، و إلا فاذا بنينا على غيره خالمأخذ آخر ، والأصل المبنى عليه (^{۳)} ثابت

فالقائل (؛) باستواء البابين ينبني قوله على مآخذ:

« منها » القاعدة التي يذكرها أهل المذهب ، وهي : «هل الدوام كالابتداء » فان قلنا ليس الدوام كالابتداء فللك جار على المشهور في الغصب، فالضمان يوم الغصب، والمنافع تابعة ؛ و إن قلنا إنه كالابتدا، فالغاصب في كل حين كالمبتدى، للغصب، فهو ضامن في كل وقت ضماماً جديداً ، فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع (ه) القيم كا قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك ، قال ابن شعبان : لأن عليه أن يردّه في كل وقت ، ومتى لم يردّه كان كمنتصبه حينئذ

« ومنها » للقاعدة المتقررة وهى « أن الأعيان لا يتلكها في الحقيقة الا باريها تعالى ، وإنا للعبد منها المنافع » . وإذا كان كذلك فهل القصد الى ملك الرقاب منصرف الى ملك المنافع أملا ؟ فان قلنا هو منصرف اليها إذ أعيان الرقاب لامنفعة

- (١) أى لا أعلى القيم ولا المنافع
- (٢) أي وزاد على ما اشترط ، كما أسلفنا ، فيكون تعدى بالزيادة
- (٣) اى هنا وهو أن الا مر والنهى التبعيين غير منحتمين ، وانما المنحم المقصود الأصلى ثاست ، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على مآخذ أخرى لاتخرم هذا الا صل أى فع بقا اعتبار هذا الا صل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور انا عئى تلك المآخذ التى سيذكر منها أربعة لا أن كو نه غير منحتم بمجرده لا ينافى أن ينضم اليه ما يجعله قويا متا كدا ينبني عليه ماينبني على المقصد الا صلى ، وبهذا يتضح معنى قوله بعد (فاذا نظر فى هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف) وذلك لا نه لو لا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعى منحتها لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعا ، ولم يكن للخلاف وجه
 - (٤) كالشافعة
 - (٥) أى فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتا

فيها من حيث هي أعيان ، بل من حيث اشتالها على المنافع المقصودة ، فهذا مقتفى قول من لم يفرق بين الفصب والتعدى لاضان المنافع ، وان قلتا لميس بين الفصب والتعدى لاضان المنافع ، وان قلتا لميس بين الفصب والتعدى لاضان المنافع ، وان قلتا لميس بين الفصب والتعدى المنافقة

(وْمنها) أن الفاصب اذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بهبب ضهانه لها أم لا ؟ فان قلنا انه يتقرر عليها شبهة ملك ، كالذى فى أيدى الكفارمن أبوال المسلمين ، كان داخلا تحت قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج طلفه الفهان ، خكانت كل غلة ، و ثمن يعاو أو يسفل ، أو حادث يحدث ، للفاصب وعليه بمقتضى الفهان ، كالاستحقاق والبيوع الفاسدة ، وإن قلنا إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك، بل المفصوب على ملك صاحبه ، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملك فهى له ، فلا بد للفاصب من غرمها ؛ لأنه قد غصبها أيضاً . وأما (١) ما يحدث من انقص فاله ، فلا بد للفاصب بعدائه ، لأن نقص الشيء المفصوب إتلاف لبعض ذاته ، فيضمنه كما يضمن المتمدى على المنافع ، لأن قيام الذات من جملة المنافع . هذا أيضاً عليه عليه الخلاف .

(ومنها) أن يقال : هل المفصوب إذا رد بحاله الى يدصاحبه يعد كالمتعد ى فيه ، لأن الصورة فيهما معاً واحدة ، ولا أثر لقصد الغصب اذا كان الناصب قد رد ماغصب ، استر واحا من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظو الى المقاهد ، و النائه الوسائط ، أم لا يعد كذلك ؟ فالذي يشير اليه قول مالك هنا أن للقصد أثرا وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له . ولذلك لما قال مالك في الغاصب أو السارق

⁽۱) تكيل لقوله (وان قلنا أنه لا يتقرر الخ) يريد به دفع ما يقال إذاكان كذلك فالمعقول اذا حدث نقص بسماوى ألا يضمن في الغصب أيضا فا جاب بأنه ضمن لتعديه بالغصب ، لا ن النقص يرجع للذات ، وهو صامن لها ، فيضمن ابساطها وقوله (كما يضمن التعدى على المنافع) علمت أن ذلك انما يكون في النقص الحاصل بتعديه لا بسماوى ، وأن الغاصب يضمن مطلقا

إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يُضمّنه ، وإنه كان مستميراً أو متكاريا ضمن قيمته ، قال ابن القاسم : لولا ماقاله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكارى .

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها ، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها ، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول. في هذه الوجوم في منعتم ، مخلاف ما كان منه بالقصد الثاني . فاذا نظر في هذه الوجوم بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف . ور بمالات خرجت عن ذلك أشياء ترجم الى الاستحسان ، ولا تنقض أصل القاعدة ، والله أعلم . واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المفصوبة إذا عرضت على هذا الأصل تبين (٢) منه وجه صحة مذهب الجهور القائلين بعدم بطلانها ، ووجه مذهب ابن حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها . وقد أذكرت هذه المسألة أخرى ترجم (٢) الى هذا المعنى ، وهي :

- (١) يريد أخذ الحيطة لثبيت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له ؛ لأن ذلك إنما جا. من مراعاة دليل شرعي آخر ، وهو الاستحسان
- (۲) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها، والنهى عنه تابع للنهى
 عن الاستيلاء على الذات. فيعود الـكلام السابق برمته، بما فى ذلك من الوجود.
 الا ربعة التى ينبنى عليها الحلاف فى الصحة والبطلان
- (٣) أى من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذى تشــترك فيه المسألتان، وما عداه يختلفان فيه فوضوعها مختلف، وكون الاعتبار للمتبوع محتلف من حيث إنه فى هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعا، لا ن اعتباره ينافى اعتبار المتبوع. بخلافه فى المسألة السابقة فانه فقط غير منحتم بمجرده، وقد يعتبراذا انضم اليه ما يقويه، واعتباره لا ينافى اعتبار المتبوع وسيأتى له أن التابع لا يت على به أمر ولا نهى، مع أنه فى المسألة السابقة تعلق به الا مر والنهى لكن لا على وجه الانحتام

(السألة الثامنة)

الأمر والنهي اذا تواردا على متلازمين فكان أحدها مأمورا (١) به والآخر مبياً عنه عند فرض الانفراد ، وكان أحدها في حكم التبع للآخر وجودا أو عدما فإن المعتبر (٢) من الاقتضاءين ما انصرف الى جهة المتبوع ، وأما ما انصرف الى جهة التابع فلنى وساقط الاعتبار شرءا . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماتقدم (٢٠) تقريره فى المسألة قبلها ، هذا ، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية ، ولذلك نقول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهى تبعيا (١٠) ، وإنما بنى البطلان على كونه مقصودا .

(والثاني) أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا مما عليهما (٥)،

(۱) يعنى مأذونا فيه ، ليعم المباح كما سيأتى فى الا مثلة

(٢) أي عند الاجتماع

(٣) أى فى الفرق بين القصد الأصلى والتابع، واعتبار الاول دون الثانى ويبان ذلك فى الغصب والتعدى وان كان التابع هناك كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا، لا نه لا فرق بينهما متى ثست حكم النبعية انما الفرق آت من جهة القصد الاصلى والتبعى لاغير والدليل كما ترى استثناس لا يصلح وحده أن يكون دليلا فى مسألة أصولية، مع العلم باختلاف موضوعى المسألتين أما باقى الادلة فجيد (٤) يعنى أن النهى مع كرنه صريحا لم يلتفت البناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطلان عليه في هذه الجهة بل بناء على كونه مقصودا قصدا أصليا كالسعى سواء بسواء في أن كلا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييدا لقوله (فلا فرق بينهما اذا ثبت حكم التبعية) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهى الصريح وان كان تبعيا ، فهده دعوى .محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتى من الدلياين بعده ، لا نهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الادلة الآتية بل موضوع المسألة هنا

(٥) بحيث يعتبركل من الاقتضائيين في محله فقط فيكون أحدهما مأمورا به والا خر منها عنه لإأن كلامن الاقتضاء ين متوجه المكل من المحلين كما هو ظاهر العبارة

أو لا يردا ألبتة ، أو يرد أحدها دون الآخر ، والأول غير صحيح ، إذ قد فرضناها متلازمين ، فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما ، لاجتماع الأمر والنهى ، فن حيث أخذ في العمل صادمه النهى عنه ، ومن حيث تركه صادمه الأمر ، فيؤدى الى اجتماع الأمر والنهى على المكلف فعل أو ترك (أ) ، وهو تكليف بما لا يطاق وعو غير واقع (٢) ، فما أدى اليه غير صحيح . والثاني كذلك أيضاً ؛ لأن الفرض أن الطلبين توجها فلا يمكن ارتفاعهما معاً . فلم يبق إلا أن يتوجه أحدها دون الناني . وقد فرضنا أحدها متبوعا وهو المقصود أولاً ، والا خر تابعاً وهو المقصود تانياً ، فتمين توجه ما تعلق بالمتبوع ، دون ما تعلق بالتابع ، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول

(والثالث) الاستقراء من الشريعة ؛ كالعقد على الأصول مع منافعها (") وغلاّتها ، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها ، فإن كل واحد منهما بما يقسد في هسه ، فللإنسان أن يتملك الرقاب و يتبعها منافعها ، وله أيضاً أن يتملك أنفس المنافع خاصة ، وتتمعها الرقاب منجهة استيفاء المنافع ، ويصح القصد الى كل واحد منهما . فتل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها . وذلك أن المند في شرا ، الدار أو الفد ان أو الجنة أو العبد أو الدابة أو النوب وأشباه ذلك خائز بلا خلاف ، وهو عقد على الرقاب لاعلى المنافع التابعة لها ؛ لأن المنافع قد تكون موجودة (١٠) والغالب أن تكون وقت المقدمعدومة ، و إذا كانت معدومة تكون موجودة (١٠) والغالب أن تكون وقت المقدمعدومة ، و إذا كانت معدومة

⁽۱) أى أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الا خرفيجتمع عليه الا مر والنهى معا

⁽۲) أى وموضوع المسألة ليس فرضيا وعقليا فقط، بل هو واقع، كالا مثلة (٣) أى التى قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلا وذلك بما كان يقتضى فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعه للقصود الا صلى جاز العقد علما مع المتبوع فلم تعتبر جهة النهى وهى ما فيها من الغرر والجهالة (٤) وسيأتى أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضا

المتنع العقد عليها ، الجهل بها من كل جهة ومن كل طريق ؛ إذ لايدرى مقدارها ولاصفتها ولا مد آنها ولا غير ذلك ، بل لا يدرى هل توجد من أصل أم لا ، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها (۱) ، للنهى عن بيع الغرر والمجهول ، بل العقد على الأ بضاع (۲) لمنافعها جائز ، ولو انفرد العقد على منفعة البضع (۳) لامتنع مطلقا إن كان وطئا ، ولامتنع فيا سوى البضع أيضا الا بضابط يخرج المقود عليه من الجهل الى العلم ، كالحدمة والصنعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد ، والعكس كذلك (۱) أيضا ، كمنافع الأحرار ، يجوز العقد عليها في الإجارات على البلغة (۵) باتفاق ، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق (۱) ، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه بستتبع العقد على الرقبة ، إذ الله "عجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد ، وذلك أثر كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثاني ،

- (١) أى ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهى ساقط الاعتبار شرعا
- (٢) جمع بضع بالضم وهو الفرج. فالكلام على تقدير مضاف أىذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقا إنما هو لمنافعه. وليس لمالـكه التصرف فىذاته كسائر مملوكاته
- (٣) على تقدير مضاف كسابقه: أما فى قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أمكان بمعنى الوطء، أى فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقا . لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لامتنعت إما مطلقا كالوطء ، واما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذى سيقول فيه فى الجواب عن الاشكال الثانى (وظهر لك حكمة الشارع فى إجازة ملك الرقاب النع)
- (٤) أى فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع النى منها البضع ؛ ولو انفرد هذا لمنع . والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته ، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد على الاثول تابع ، والرقبة في الثانى تابعة ، فلم يؤخذ فيهما مدليل النهى
 - (٥) أي إذا وجد الضابط المذكور
 - (٦) لانه تملك والحر لايملك

وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه ، وهو على الجملة يعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها — من حيث هى توابع — أمر ولا نهى ، و إنما يتعلق بها الأمر والنهى اذا قصدت ابتداء ، وهى إذ ذاك متبوعة لا تابعة

فان قيل هذا مشكل بأمور:

أحدها أن العلماء قالوا إن الرقاب -- وبالجلة الذوات (١) - لا يملكها إلا الله تعالى ، و إنما المقسود (٢) في الخلك شرعاً منافع الرقاب ، لأن المنافع هي التي تمود على العباد بالمصالح ، لا أنفس الذوات . فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلا لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات ، و إنما يحصل (٣) المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلاً ، والدار تسكن ، والمنوب يلبس ، والدرهم يشترى به ما يعود عليه بالمنفعة ، فهذا ظاهر حسما نصوا عليه ، و إذا كان كذلك فالعقد أولا إنما وقع على المنافع خاصة ، والرقاب لا تدخل تحت الملك ، فلا تابع ولا متبوع ، وإذا لم يتصور فيا تقدم وأشباهه تابع ومتبوع ، طل، فكل ما فرض (١)

(١) أعم لائن الرقاب جمع رقبة ، وهي لغة المملوك من الرقيق

(۲) هذه المقابلة كانت تقتضى أن يقال إن الدوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعاً تمليكها للخلق ، يمنى و المنافع و إن كانت أيضا لا يملكها إلا الله (و تبارك الذى له ملك السموات و الا رض و ما بينهما) إلا أن الشارع يقصد تمليكها للعبيد حسبا يناسبهم في ذلك . أما التقابل في عبارته فليس بجيد

(٣) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلا ؛ فأنما يحصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والأرواء وهكذا ، فلا يقال إن هذا ينتفع به ذاته ولكنه اختار النمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته وترك النوع الذى ذكرناه لا نه يشتبه أمره فى بادئ النظر ، وغرض المهم ترويج الاشكال ، فلا يأتى فيه إلا بما هو أقرب توصيلا إلى هذا الغرض فهر رحمه الله فى طريقة الجدل صناع

(٤) أى إن جميع الصور التي ذكرتها لنحتيق هذا الاصل فيها إنماً فرضتها فى ملك المنوات فتكون النوات تابعة . ملك المنافع تابعة بأو فى ملك المنافع ، فحتق أو لا متلازمين فى وحيث إن ملك المنافع ، فحتق أو لا متلازمين فى

إذا أمر بالشي. ومهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الاول لاللتابع ١٦٧

من المائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه ، فلابد من إثباته أولا واقعا في الشريعة ، ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثانى إن سلمنا أن الذوات هى المعقود (١) عليها فالمنافع هى المقصود أو لا منها ، لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضر من حيث هى ذوات ، فصار المقصود أو لا هى المنافع ، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجلة إلا عند تحصيل النوات سعى العقلاء فى تحصيلها ، فالتابع إذاً فى القصد هى النوات والمتبوع هو المنافع ، فاقتضى هذا محكم ما تحصل (٢) أولا أن تكون الذوات مع المنافع فى حكم (٦) المعدوم ؛ وذلك باطل ، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق ، بل لا تكون الاجارة ولا الكراء فى شى، يتبعه ذات ذلك الشىء ، فا كتراء الدار يُملِّك منفعها ولا يتبعه ملك الرقبة ؛ وكذلك كل مستأجر من أرض في حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا أصل منخرم إن كان مبنيا (١) على أمثال هذه الأمثاة

الوجود أحدهما تابع والا خر متبوع فى صور لايفرض فيها ملك النوات ، ثم استدل على الحكم الذى تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ماصنعت فانه بناء فروض على فروض ، ومثل هذا ليس من العلم فى شى. على ماسبق فى المقدمات

⁽١) أى متصددة بالتملك شرعا ، ليكون تسليها لما منعه أولا أماكون المعقود عليه والذى تجرى عليه الصيغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك ، بلكان المنع لقصد تملكها ، لكن ليس قصدا أوليا فأنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها

⁽٢) أى القاعدة والأصل الذي ذكرته

⁽٣) أى دائمًا وفى كل صورة فرضت . وهو خلاف ما أصلت

⁽ع) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل. وهو تبعية النوات فى كل مادة للمنافع. فاصل هذا الاشكال الثانى نقض إجمالى. ومآل مابعده إلى الممارضة باثبات ان كلا من النوات والمنافع منفصل عن الآخر، فلاتبعية بينهما ؛ والممارضة مبنية على ما اعتبره الشرع فى مسألتى النخل والعبد. ومآل الرابع معارضة مبنية على

والثالث أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك ، فإنه قال : « مَنْ باعَ غَلْلاً قد أُبِّرت فَشَمَرُ ها للبائع إلا أن يشترطَها المُبتاع (١) « وقال : مَنْ باع عبداً وله مال فالله لسيّده إلا أن يشترطَه المُبتاع (٢) » فهذان حديثان لم يجعلا المنفعة للمبتاع بنفس العقد ، مع أنها عندكم (٦) تابعة للأصول كما ثر منافع الأعيان ، بل جعل فيهما التابع للبائع، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكما ، وهو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع ، وهو معارض لما تقدم . فلا يكون صحيحاً

والرابع أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأر باب العوائد ؛ وإن فرض الاصل مقصوداً فكلاها مقصود ولذلك يزاد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع ، وينقص منه بحسب نقصانها . وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملناة وهي مثمونة (١) ، معتد بها في أصل العقد ، مقصودة ؟ فهذا (٥) يقتضى القصد اليها وعدم القصد إليها معاً . وهو محال

ولا يقال: إن القصد إليها عادى، وعدم القصد إليها شرعى، فانفصلافلا تناقض لأنا نقول: كون الشارع غير قاصد لها فى الحكم مبنى على عدم القصد الجارى بين العقلاء فى المعاملة التى أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع فى جانب الاصل

- (۱) رواه مسلم ومالك بلفظ (إلا أن يشترط المبتاع) ورواه ابن ماجه وفى لفظه بعض اختلاف عما هنا
 - (٢) هو تمام الحديث السابق في رواية أخرى لمسلم
 - (٣) أي بمقتضى الأصل المستدل عليه
- (٤) فى القاموس وشرحه أثمنه سلعته وأثمن له أعطاه ثمنها . وأثمن المتاع فهو مثمن صار ذا ثمن . وأثمن البيع سمى له ثمنا . وليس فى المادة مثمون
- (٥) أى ما أورد فى مادة هذه المعارضة منضها إلى أصل القاعدة بالغا. المنافح فى جانب الا صل. هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضا ، ريادة عن مخالفته لما يقضى به حكم الشارع

إليها عرفا وعادة ؛ لأن من أصول الشرع إجراء (١) الأحكام على العوائد ، ومن أصوله مراعاة (٢) المصالح ومقاصد المحلفين فيها ، أعنى في غير العبادات المحضة ، وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع ، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفا للعقلاء ثبت (٢) أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول، فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء ، لكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء ، هذا خلف محال

« فالجواب عن الأول » أن ما أصلوه (٤) صحيح ولا يقدح في مقصودنا ؟ لأن الأفعال أيضا ليس (٥) للعبد فيها ملك حقيق إلا مثل ماله في الصفات والذوات في المناف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات ، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ماهو لنا مكتسب ، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شيء مكتسب لنا ، وما أضيف لنا من الأفعال كسبا فا يما هي أسباب لمسببات هي أنفس (١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (١) العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا)

- (٢) وهي تقتضي مراعاة العوائد. وقوله (مصالح الا صول) أي المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الا صول
- (٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنيا على قصد العقلا. وعرفهم ، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا ،غير مقصودة له بمقتضى القاعدة ؛ فبق الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو . وهذا المقدار كاف فى تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله (وقد قلتم الخ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء ، غير مقصودة فيها
- (٤) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله ، لا نه خالقها وعدها بأسباب بقائها . فهو المالك الحقيق
- (ه) أى على مذهب الا شاعرة ، لا نه ليس خالقا لفعل من الا فعال المنسوبة اليه (٦) فتناول الماء سبب للرى الذى هو المنفعة ، والحرث سبب للنبات ، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد ، أى فالا فعال المنسوبة الينا نسبة

والنهى ، وأما أنفس المسببات من حيث هى مسببات فمخلوقة لله تعالى ، حسبا تقرر فى كتاب الأحكام ، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلة تحت قدرتنا ، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على مايليق بنا

و يدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير ؟ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة ، و إتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالا كل والشرب واللباس وما أشبه ذلك ، وأبيح لنا إتلاف مالا ينتفع به إذا كان مؤذيا ، أو لم يكن مؤذيا وكان إتلافه تكلقلا (١) ليس بفرورى ولاحاجى من المنافع ، كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرها دليل على صحة تملكها شرعا ، ولا يبقى بيننا و بين من أطاق تلك العبارة — أن الذوات لا يملكها إلا الله — سوى الخلاف في اصطلاح ، وأما حقيقة المعنى فتفق عليها ، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة ، وثُمور (٢) معنى القاعدة

« والجواب عن الثانى » أنه ان سلم على الجلة فهو فى التفصيل غير مسلم ؛ أما أن المقصود المنافع فكذلك تقول ، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التى نشأت عنها ، وذلك أن منافع الأعيان لا تنعصر ، وإن انحصرت الأعيان فان العبد مثلا قد هُتى، في أصل خلقته الى كل ما يصلح له الا دمى ، من الخدم

ضعفة بالكسب ليست هى المنافع ، بل هى أسباب لها قريبة أو بعيدة فآل الا مر إلى أنه لافرق بين المنافع والذوات فى أنها ليست مقدورة لنا ، فليس ملكنا لها ملكا حقيقياولا نسيا . وقدسلتم نسبة المنافع لنا ، فسلموا نسبة ماكان مثلهاوهو النوات إلينا . بلا فارق ، على المعنى الذى يليق بنا فى الا مرين معا

⁽۱) قيد به لا أنه لوكان إتلافه تكملة لضرورى من المنافع لكان مطلوبا لامباحا فلا يتوقف على كونه مملوكا للمتلف ، فلا يدل على مدعاه ،كا تلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلة فى جسرماء انطلقو بخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلا (۲) أى واقعا فى الشريعة ، فصح أن تستدل عليه

والحرف ، والصنائع والعاوم والتعبدات ، وكل واحد من هذه الحسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر ، وكل نوع تحته أشخاص من المنافع لا تتنامى . هذا ، و إن كان في العادة لايقدر على جميع هذه الأمور فدخوله في جنس واحد معرقا فيه أو في بعض أصنافه يكني (1) في حصر ما لايتناهى من المنافع ، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤاجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره (٢) ، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان الماوكة للانتفاع بها ، فالنظر الى الأعيان نظر الى كليات المنافع . وأما اذا نظرنا الى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد و إنما يحصر منها بعض اليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان ، فحصل القصد من جهها جزئياً لا كلياً ، ولم تنضبط المنافع من جهها (١) قصداً ، لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعا ، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض الى المنافع حد محدود ، وشي ، معلوم ، وذلك كله جزئى لا كلى ، فإذاً النظر الى المنافع خصوصاً (١) نظر الى جزئيات المنافع ، والكلى مقدم على الجزئى طبعاً وعقد لا وهو أيداً مقدم شرعاً كامر (١)

فقد تبين من هذا - على تسليم أن المقسود المنافع - أن الذوات هي المقدّمة المقسودة أوّلا ، المتبوعة ؛ وأن المنافع هي التابعة ، وظهر لك حكمة الشارع في إجازة

⁽١) أى أن مالا يتناهى فى المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العد

⁽۲) متعلق بمحذوف أى ويستمر هكدا في طول حياته . ولا يصح تعلقه بقوله (ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر

⁽٣) أى من جهة نفس المنافع ، وقوله (لافى الوقوع وجودا) كما أشار البه بقوله (وكل نوع تحته الخ) . وقوله (ولا فى العقد الخ) تابع للوجود . وقوله (-تى يضبط مها الخ) أى فتنضبط قصدا فيهما . ولكنه نظر جزئى

⁽٤) أى والنظر اليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلى

⁽ه) أى في صدر المسألة الاولى من كتاب الأدلة

ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معاومة ولا محصورة ، ومنع ملك المنافع خصوصاً (١) الا على الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الإمكان، لأن أنفس الرقاب ضابط كلى لجلة المنافع ، فهو معاوم من جهة الكلية الحاصلة ، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها ، فإنها غير منضبطة فى أنفسها ، ولا معاومة أمدا ولا حدا ولا قصداً ولا ثمنا ولا مشونا ، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها ، والقصد فى العادة اليها ، فإن أجازه (٢) الشارع جاز ، والا امتنع

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة ، إذ هي الوسائل إلى المقصود ، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فمنوع بما تقدم (٢) ، و إن أراد تبعية ما فسلم ، ولا يلزم من ذلك محظور ، فإن الأمور (١) الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقا ، وأيضاً فالإيمان (٥) أصل الدين ، ثم إنك تجده وسيلة وشرطا في صحة العبادات ، حسبا نصواعليه ، والشرط من تواج المشروط ، فيلزم إذا على مقتفى السؤال أن تكون الاعمال هي الأصول والإيمان تابع لها ، أو لا ترى أنه يزيد بزيادة الاعمال ، و ينقص بنقصانها، لكن ذلك باطل ، فلابد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية

- (۱) أى دون الرقاب
- (٢) بأنكان مستوفيا للشروط الانخرى غير العلم
- (٣) من هذا البيان وأن النظر إلىالاعيان نظر كلى وأنه المقدم طبعا وشرعا المخ
- (٤) أى والأصول مع منافعها كذلك ، لا نه اعتبر في المنافع الضباطها بالا عيان. كانضاط الجزئيات مكليها . وقوله (أولاترى) يقوى به التشبيه الذي جا. به ليوضح المقام
- (٥) مثال شرعى اللا صل وتوابعه يحقق فيه تبعية الا صل لهذه اللواحق باعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه

وكذلك نقول إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول ، من حيث (١) إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول ، فلا تخلو الأصول من إبقاء يدالمنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها ، كالعقد على الأصول سواء وهو معنى الملك ، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها ، ومُنقض بانقضائها ، فلم يسم في الشرع ولا في العرف ملكا ، وإن كان كذلك في المنى ، لأن العرف العادى والشرعى قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى ، الذى لا ينقطع الا بالموت ، أو بانتفاع صاحبها بها ، أو المعاوضة عليها ، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نف من الذمى لا نه لما ملك منفعة المسلم الرقبة من الذمى لا نه لما ملك منفعة المسلمار كا نه قد ملك رقبته ، وامتنع شراء الشيء على شرط فيه تججير ، كشراء الأمة على أن يتخذها أم ولد ، أو على أن لا يبيع (٢) ولا يهب ، وما أشبه ذلك ؛ لا نه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكا نه لم علكها ملكا تاما ، وليس بشركة ، لأن الشركة على الشياع ، وهذا ليس كذلك . وانظر في تعليل (٢) مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة والخد لله .

• والجواب عن الثالث » أن ماذكر فيه شاهد (1) على صعة المسألة ، وذلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع ، فهو المستحق لها أولا بسبب سبق استحقاقه لأصلها ، على حكم التبعية للأصل ، فلما صار الأصل المشترى ولم

 ⁽١) أى من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضى بعض أحكام التبعية الكلية ،
 (١) أى من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضى بعض أحكام التبعية الكلية ،
 (١) أى فى خصوص هذا

⁽٢) أو لا يبيع الاله مثلا، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم نسما شريت) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبيعها الاله

⁽٣) هو بمعنى التعليل المذكور فما هنا محضله

 ⁽٤) فهو انا لاعلينا. قلب الممارضة فجملها دليلا للمعارض

يكن ثم اشتراط، وكانت قد أيرزت وتميزت بنفسها عن أصلها، لم تنتقل المنفعة اليه بانتقال الأصل، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل اليه. فلوصارت المشترى إعمالا للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعا و إهالا للتبعية بالنسبة الى البائع، وهو السابق في استحقاق التبعية ، فثبتت أنها دون المشترى وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل (1) عنه أشبه الثمرة مع الأصل، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له ، فإن اشترطه المشترى فلا إشكال. و إنما جاز اشتراطه و إن تعلق به المانع (٢) من أجل بقاء التبعية أيضا، فان الثمرة قبل الطيب مضطرة الى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه ، فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل. وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه و إن لم يجز (٦) شراؤه وحده أوصاف الأصل. وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه و إن لم يجز (٦) شراؤه وحده لا نه ملك العبد وفي حوزه ، لا يملكه السيد إلا يحكم الانتزاع ، كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الاطلاق (1) غير أن مسألة ظهورالثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان التبعية : جهة البائع وجهة المشترى ، فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول . فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية . وهذا واضحجدا (والجواب عن الرابع) أن القصد الى المنافع لا إشكال في حصوله على الحلة ولحن إذا أضيفت الى الأصل يبقى النظر : هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال ؟ أم هي مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من أوصافه ؟

- (١) أى بانتزاع السيد له
- (٢) وهو الغرر والجهالة
- (٣) أى مالم يرد الى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا الح . أما مع العبد فلا حاجة الى شيء من هذا وهو روح المسألة
- (٤) في جميع الا صول ولواحقها، أي حتى في مسألتي الحديث، فدعوى أن الحديث يعطى انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية

فإن قلت انها مقصودة على حكم الاستقلال فنير صحيح ، لأن المنافع التى (١) لم تبرز الى الوجود بعد مقصودة ، و يجوز العقد عليها مع الأصل ، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل ، فالقصد راجع الى الأصل ، فالشجرة اذا اشتريت أو العبد قبل أن يتما خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا ، والأرض قبل أن تكرى أو تزدرع ، وكذلك سائر الاشياء ، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها ، لكن من جهة الأعيان والرقاب ، لامن جهة أنفس المنافع ، إذ هي غير (٢) موجودة بعد ، فليست بمقصودة اذاً قصد الاستقلال ، وهو المراد بأنها غير مقصودة . و إنما المقصود الكتابة ، أو المالم (٣) للانتفاع بعلمه ، أولغير ذلك من أوصافه الى لا تستقل في أنفسها ولا يمكن أن تستقل ، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالما دون الذات قد (١)

- (۱) قصرالكلام عليها مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك ليتأتى له في هذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال ، فيثبت به أنه لا تنافى بين القصد وعدم الاستقلال
- (٢) ومع ذلك فأنه يريد الثمن وينقص بسيها. ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التى اعتيد عدم إثمارها. فالمنافع مقصودة ، ويزيد وينقص الثمن للا صل بسبها، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل (٣) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة ، لا نها وصف للذات ، إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة ، فهما من القسم الثالث الآتى في الفصل بعده ، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع . فسنعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجلة . وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال ، وهو واضح في المثالين ، لكون المنفعة فيهما وصفذات . ولو مثل بماذكر ناه من الشجرة المتادة الأثمار لكان أو فق مما فرضه أو لا
- (٤) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بأسقاط الواو، أو استثناف لتطبيق المثال فىقوله(كشراء) والمعنى أنها مع كرنها أوصافا صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لا جلها وقوله (بالكلية) أى بطريق كلى كما قال سابقا إنه يكنى لحصر مالا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الحاصة

زيد في أثمان الرقاب لأجلها ، فحصل لجهتها (١) قسط من الثمن ، لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هي ضوابط المنافع بالكلية واذا ثبت (٢) اندفع التنافي والتناقض ، وصح الأصل المقرر . والحد لله . وحاصل الأمر (٦) أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع في الحقيقة ، واتما توجه الطلب الى المتبوع خاصة

فصل

و بقى هنا تقسيم ملائم لما تقدم ، وهو أن منافع الرقاب وهى التى قلنا انها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام

(أحدها) ماكان في أصله بالقوة لم يبرز الى الفعل لاحكما ولاوجودا ،كثمرة الشجر قبل الحروج ، وولد الحيوان قبل الحل ، وخدمة العبد ، ووط. قبل حصول التهيئة وما أشبه ذلك . فلا خلاف في هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة في الحكم ، اذلم تبرز الى الوحود فضلا عن أن تستقل ، فلا قصد اليها هنا آلبتة ،

- (۱) أى بسيها وإن لم تكرب مقصودة على الاستقلال. وهدا حسم لروح الاعتراض
 - (٢) أى كون المنافع مقصودة غير مستقلة
- (٣) أى حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين امرا ونهيا على الأصل وتابعه بل نوجه الطلب دائما انها هو الى المتبوع وهذا هو المراد مكون الطلب المتوجه الى التابع ملغى وساقط الاعتبار ، أى ما كان متوجها اليه عندانفراده لا بتوجه اليه عند كونه تابعا
- (٤) لايحتاج اليه في المثالين الأولين. فانه فيدهما بما يناسهما . فهو قيد في خدمه العدد وما بعده ، فان المنفعة فيهما لم تبرز وحوداً وهو واضح ، لا ن وجود الاسئلة الاردعة في أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكما لا شما المعط حكم الدار المحسوس كما سيأتى في القسم الثالث

وحكمها التبعية كا (١) لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار .

« والثانى » ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكما أو حكما عاديا أوشرعيا كالثمرة بعد اليبس ، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ، ومال العبد بعد الانتزاع وما أشبة ذلك . فلا خلاف أيناً أن حكم التبعية منقطع عنه ، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصدا ، لابد من اعتبار كل واحد منهماعلى القصد الأول مطلقا

« والنالث » مافيه الشائبتان ، فباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال ، فلا هو منتظم في سائت الأول ولا في النابي . وهو ضربان : « الأول » ما كان هذا المعي فيه محسوسا ؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة (۲) الأصل والعبد ذي المال الحاضر تحت ملكه ، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ، ومحو ذلت . « والآخر » ما كان في حكم المحسوس ، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك ، مما حصلت فيه الهيئة التصرفات الفعلية ، كاللبس والركوب والوط والحدمة والاستصناع والازدراء والكني وأشباه ذلك . فكل واحد من الفرين قد اجتمع مع صاحبه من وجه ، وانفرد عنه من وجه ، ولكن الحكم فهما واحد فالطرفان (٢) يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم ، ولكن الحكم فهما واحد فالطرفان (٢) يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم ، ولكن لما ثبتت التبعية

(۱) أى فلا فرق بين أن يقول بعت الشجرة بمنافعا التي تحدث مثلا . وبعت الشجرة . بدون ذكر المنافع . أما القسم الثانى فتعتبر المتافع . شيئا آخر منفصلا تمام الانفصال عن الاصل . ويجرى على كل حكمه الحاص به

(٢) أي وقبل البسوالاستغنا. عن أصلها

(٣) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثانى ، لأنهما طرفان من جهة المعنى في الاستقلال وعدمه لامن جهة الوضع في عبارة الكتاب كما فهم بعضهم وقوله (صاحبه) بحريف بدل (سابقيه) أى أن كل واحد من ضربي القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين في وصف وخالفه في وصف كما أوضحه سابق الموافقات ــ ج ٣ م ١٢

على الجلة ارتمع وارد الطلبين عنه (١) وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كا مر ييانه . ومن جهة أخرى: لما برز التابع وصار مما يقصد ، تعلق الغرض في المعاوضة عليه، أو في غير ذلك من وحوه المقاصد التابعة على الجلة . ولا ينازع في هذا أيضا، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المشرة في قيمتها لو لم تكن مشرة ، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال ، ولا العبد المكاتب (٢) كالعبد غير المكاتب . فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه

وأيضا فليس تجاذب الطرفين على حد واحد، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال و لا يقوى في حال أخرى . وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإ بار ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإ بار وقبل بدو الصلاح ، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس ، فإنها قبل الإ بار للمشترى ، فاذا أبرت فهي عند أكثر العلما، للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر ، فإذا بدا صلاحها فقد قر بت من الاستقلال و بعدت من التبمية ، فجز بيمها بانفرادها ، ولكن من اعتبر الاستقلال قال : هي مبيعة على حكم الجذك لو يبست على روس الشجر ، فلا جائحة فيها . ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى ويبست على روس الشجر ، فلا جائحة فيها . ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى

الكلام. (والحكم فيهما) أى الضربين المذكورين (واحد) لا فرق بين المحسوس وما كان فى حكمه . وقوله (يتجاذبان) حقه (يتجاذبانهما) أى الضربين أى أن الا ول والثانى يطلبان أن يأخذالضربان حكمهما .

(۱) أى ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمرا ونهيا ، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط ، شأن المتلازمين كماهو الاصل الذى نقرر و لكن بق لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السبق وغير ذلك بما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر و الاجتهاد ، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضريه ، فبين ذلك بقوله (ومن جهة أخرى لما برز) الى آخر الفصل

(٢) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للحسوس، وواحد لغير المحسوس. وهما الندر بان المشار اليهما في كلامه فالكلام متسق جميعه

عكم التبعية قال: حكمها على التبعية ، لما (١) بقى من مقاصد الا صل (٢) فيها ، ووضع (٦) فيها الجوائح ، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الا صل كانت كالمضومة إليه التابعة له ، فكا نها على ملك صاحب الأصل ، وحين (٤) تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة ، فكانت الجائحة اليسيرة مفتفرة فيها ، لأن اليسير في المحثير كالتبع . ومن هنا اختلفوا في السقى بعد بدو الصلاح : هل هو على البائع ؟ أم على المبتاع ؟ فاذا انتهى الطيب في المحرة ولم يبق لها ماتضطر إلى الأصل فيه ، و إنما بقى ما يحتاج إليه فيه على جهة التكلة ، من بقاء النضارة وحفظ المائية ، اختلف : هل بقى فيها حكم الجائحة ؟ أم لا ؟ بناء (٥) على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقا ، أم لا ، فاذا انقطعت المائية والنضارة اتفق وخرجت عن تبعية الأصل مطلقا ، أم لا ، فاذا انقطعت المائية والنضارة اتفق الجيع على حكم الاستقلال ، فانقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجرى الحكم في كل ما يدخل تحت هذه الترجة

فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد :

« منها » أن كل شيء بينه و بين الآخر تبعية جار (١٦) في الحكم مجرى التابع

- (١) يؤخذ من قوله بعد (ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه) أن اللام لتعليل قولة (وحكمها الخ)
 - (٢) أى لا المقاصدالتكميلية ؛ كِمَا النضارة وحفظ المائية
- (٣) أى وضعها عن المشترى وتكونخــارتهاعلىالبائع ، لا نها لم تستقل عن أصلها في يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الا ول لها
 - (٤) هذا هوفائدة جذب الطرف الثاني لها
- (ه) مرتب على النني قبله · وقوله (مطلقا) أى يسيرة كانت الجائحة أوكثيرة
- (َ٦) ومنه ماقالَه أبو حنيفة من جواز الشرب في الآناء المفضض، والجلوس على السرج والكرسي المفضضين، إذا كان يتتى موضع الفضة ؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع

والمتبوع المتفق (١) عليه ، مالم يعارضه أصل آخر (٢) ، كسألة الإجارة على الإمامة مع (٢) الأذان أو خدمة المسجد ، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة ، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير (١) ، ومسألة الصرف (٥) والبيم إذا

(۱) هو القسم الأول فى الفصل قبله . فن اكترى دارا أو أرضا فيها شجر مشر لم يبد صلاحه ، وكانت قيمة الثمر ثلث بحوع الآجرة فأقل ، وكانت الآجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لامشاهرة ، وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الارض أو الدار لا جل الشجر ، فأنه يجوز إدخال الشجر المشمر فى الا جارة ، لا نه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعا للا صل وهوالدار أو الارض، فإز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة ، فعو ملت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعا لا صلها

(٢) كسد النرائع ، وتقديم در. المفاسد ، وقاعدة التعاون ، وغيرها مما يأتى في مسألة الصباغة آخر المسألة

(٣) تكره الا جرة على الا مامة من المصلين. أما من الوقف فكا عانة . قال ابن عرفة فى جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت بعا للا ذان . أى ومنله بيل أولى به خدمة المسجد . لا ن مشقتها أشدمن مشفة الا مامة . فلما كانت ابعة لما هو جانز جازت . ومعلوم حواز الا جرة على الا ذان وخدمة المسجد . فقد كان بعطى عر أجرا على الا ذان . لكن قال ابن حبيب : إنما كان يعطى من بيت المال إعانة كا عطية الولاة والقضاة ، ولا يجوز لهؤلا . أن يأخذوا بمن يقضون لم يت المال إعانة كا عطية الولاة والقضاة ، ولا يجوز لهؤلا . أن يأخذوا بمن يقضون لم عادة . بعد اسقاط كلفة التمر ، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل . كا أن جمع على المساقاد من طرف العامل . كا أن جمع على المساقاد من طرف العامل . كا أن جمع على الشجر ، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترط له في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث فيه قال ، فيدخل في المساقاة تبعا ، ويكون الحكم للتبوع من الشجر أو الزرع ساريا على المنادع ، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع ، قأن الاحكام مختلفة بين على النادع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف مسافاه الزرع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف . يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما ، لجواز الا جل

كان أحدها يسيرا ، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس (١) أوفي القصد أو في المعنى ، ويكون بينها قلة وكثرة ، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية . ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في لوجود . ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً ، فكن كالملغى حكم

(ومنها) (٢) أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة التمن لأجله مقصودة على الجلة لا على التفصيل ؟ أم هى مقصودة على الجلة والتفصيل ؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جمليا لا تفصيليا ، إذ لو كان تفصيليا الصار الى حكم الاستقلال فكان النهى وارداً عليه ، فامتنع ، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد ، فان كان جمليا صح بحكم التبعية ، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان : جهة زيادة النمن لأجله ، وجهة عدم القصد الى التفصيل فيه ، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ؟ أم لا ؟ يختلف في ذلك . ولأجله اختلفوا في مائل داخلة تحت هذا الضابط ، كالعبد إذا رد بعيب وقد كان أتاف ماله ، فهل يرجع

والحيار فى البيع دون الصرف إلا أن يكونابدينار واحد . كائنيشترى شاة وخمسة دراهم بدينار ، أو يجتمع البيع والصرف فيه ، كائن يشترى عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر دينارا وكان الدينار بعشرين درهما ، فجعل الصرف تابعا للبيع (1) طالمال الثانى والثالث ، وقوله (أو القصد) كالمثال الأول ، وقوله (أو المعنى) أى كالبيع والصرف ، فدفع الحاجة اقتضى البيع ، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل فى هذه الصفقة

(٢) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الأخرى: فحكم التبعية استفيد منه أولا أن القصد بحلى لا تفصيلي ، وإلا لكان مستقلا فامتنع ، وهو لم يمتنع ، فليس مستقلا ، فليس تفصيليا . وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية . وهي وجود جهتين له تقضى كل منهما محكم كان سببا في اختلاف الفقها . في التفريع في هذا المقام على ماذكره

على البائع بالنمن كله ؟ أم لا ؟ (١) وكذلك ثمرة الشجرة ، وصوف النم ، وأشباه ذلك .

(ومنها) قاعدة « الخراج بالفيان » فالخراج تابع للأصل ، فاذا كان الملك حاصلا فيه شرعا فمنافعه تابعة ، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أولا ، فان طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستثناف (٢) وتأمل مسائل الرجوع (٢) بالفلات في الاستحقاق أو عدم الرجوع ، تجدها جارية على هذا الأحل

(ومنها) في تضمين الصناع ما كان تابعا الشيء المستصنع فيه ، هل المناع ما كان تابعا الشيء المستصنع فيه ، هل السيف ، ومنديل النوب ، وطبق الخبز ، ونسخة الكتاب

- (١) فأن راعينا زيادة الثمن لا جل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله ، وكان المال لاحظ له ف الثمن
- (٣) أى كان الملك استؤنف الا تنعند طرو الاستحقاق ، فليس للستحقشي من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق
- (٣) كما قال خليل (والغلة لذى الشبهة ، للحكم) أى من يوم وضع يده إلى يوم الحسكم . كوارث من غير غاصب ، وموهوب من غير غاصب ، ومشتر كذلك ، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم ، فلارجوع عليهم بالغلة التابعة لللك الحاصل شرعا بهذه الاسباب ، مخلاف ما إذا علموا فانه لا تبعية حيئذ لملك صحيح. فترد الغلة للستحق ، فكل من الرد وعدمه مبى على القاعدة المشار اليها ، وهى اعطاء التابع حكم المتبوع
- (٤) في المسألة أقوال ثلاثة ؛ قيل لا يضمن غير ما يصنعه نفسه ، سوا. أكان عمل المصنوع بحتاج له كالكتاب المستنسخ منه ، أم لا . كعينة وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط . وقيل يضمن التابع مطلقا احتاج له المصنوع في صنعته أم لا . وقيل يضمن التابع اذا كان يحتاج اليه المصنوع ، كالكتاب الذي يستنسخ منه ، والمؤلف جمع في الا مثلة ما يحتاج اليه وما لا يحتاج

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٨٣.

المستنسخ ، ووعاء القمح ، ونحو ذلك ، بناء على أنه تابع ، كايضمن نفس المستصنع أم لا ؟ فلا يضمن ، لا نه وديعة عند الصانع

. (ومنها) في الصرف ما كان من حلية (١) السيف والمصحف ونحوهما تابعا وغير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة (٢)

فصل

ومن الفوائد فى ذلك أن كلمالا المعلم منفعة فيه من المعقود عليه فى المعاوضات لا يصح العقد عليه ، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام :

« أحدها » أن يكون جميعها حراماً أن ينتفع به ، فلا إشكال في أنه جار

(۱) المحلى بأحد النقدين يجوز بيعه بأحد النقدين إن أبيحت التحلية ،كيف ومصحف وكان فى نزع الحلية فساد أو غرم ، وعجل المعقود عليه ، لا بد من هذه الشروط سواراً كانت الحلية تابعة أم لا بيع بصنفه أو غير صنفه . ويزاد فى البيع بصنفه رابع ، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل ، فيكون تابعا ، وهذا ما يعنيه المؤلف . إلا أنه يبق الكلام حينئذ فى تسميته صرفا ، مع أن الصرف فى عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفه . وأما بصنفه عددا فهو مبادلة وبه وزنا مراطلة . فسألتنا من المبادلة أو المراطلة ، لأنها فيها كان من صنفه أما ما كان غير صنفه فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت

(٢) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعا لحمله أمتعته . ومنها ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز يعه ، فانه يرد الكل وليسله التمسك بالبافى الحلال بما يخصه من الثمن ، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعا . ومثله ما قالوه فى العيوب وجواز التمسك بالجزء الذى ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن اذا كان وجه الصفقة . وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الا صل

(٣) أشترطوا في المعقود عليه أن يكون متفعا به أنتفاعا شرعياً ، واحترزوا به عن الحيوان محرم الآكل إذا أشرف على الموت محيث لم يبلغ حد السياق ، لأنه لا ينتفع به ، وعن آلة اللهو ، وهذا ظاهر في ذاته ، ولكن على أي شي. في المسألة السابقة يتفرع هذا ؟ نعم إن الذي يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الاستمية وما ذكر قبله تمهيد و توطئة للمقصود

عجرى مالا منفعة فيه ألبتة . « والثانى » أن يكون جميعها حلالا ، فلا إشكال فى عقة العقد به وعليه ، وهذان القسمان و إن تصورا فى الذهن بعيد أن يوجدا فى الخارج ، إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة ، وقد تقدمت الاشارة الى هذا فى كتاب (١) المقاصد ، فلابد من هذا الاعتبار ، وهو ظاهر بالاستقراء ، فيرجع القسمان إذا الى « القسم الثالث » . وهو أن يكون بعض المنافع حلالا و بعضها حراما ، فههنا معظم نظر المسألة ، وهو أولا ضربان :

(أحدها) أن يكون أحد الجانبين هو القصود بالأصالة عرفا والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة ، إلا أن يقصد (٢) على الخصوص وعلى خلاف العادة ، فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف ، والآخر لا حكم له ، لأنالو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح (٦) لنا تملك عين من الأعيان ، ولا عقد عليه لأجل منافعه ، لأن فيه منافع محرمة ، وهو من الأدلة (١) على سقوط العللب في جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة المابقة ، وأن جهة التبعية يالهي ما ما تعلق بها من الطلب ، فكذلك هها

- (١) فى المسألة الخامسة من النوع الأول ، حيث قرر أنه لا يوجد شى. من الأمور المبثوثة فى هذه الدنيا متمحضا للصلحة ولا للفسدة ، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوبا ، وبالعكس . وقوله (هذا الاعتبار) أى عدم التمحض وبناء المبحث عليه
 - (٢) الاستثناء منقطع وسيأتى حكم هذه الصورة فى قوله (اللهم الخ) .
- (٣) لما عرفت من تمحض عين ما للصلحة فاذا كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة . فلو اعتبر الجانب التابع أيضا لم تبق عين يمكن تملكها
- (٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج . بل قد يكون التبادل من مرتبة الضرورى ويترتب على منعه الاخلال بالضرورى . وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع . فلذا قال (وهو من الادلة الخ) أى فليضم الى الادلة الثلاة: التى قدمها في صدر المسألة

اللهم الا أن يكون العاقد قصد الى المحرم على الخصوص ، فان هذا يحتمل وجهين :

(الأول) اعتبار القصد الأصيل و إلغاء التابع (1) وان كان مقصودا ، فيرجع الى الفرب الأول (والآخر) اعتبار القصد الطارى ، إذ صار بطريانه (٢) سابقا أو كالسابق ، وما سواه كالتابع ، فيكون الحكم له ، ومثاله في أصالة المنافع الحالة (٦) شراء الأمة بقصد (١) إسلامها للبناء كسباً به ، وشراء الفلام الفجور به ، وشراء العنب ليعصر خراً ، والسلاح لقطع الطريق ، و بعض الأشياء التدليس بها ؛ وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأى من منع (٥)

- (١) سيأتى له حكاية الاتفاق على حرمة شرا. العنب ليعصر خمرا
- (٢) لو قال : إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقا الح ، لـكان ظاهرا
- (٣) أى مثال ماكان القصد فيه إلى الطارى. بالخصوص وكان المقصد الأصلى فيسه الحل شراء الائمة الحج ، فان شراء الجارية يقصد به عرفا قصدا أوليا الحدمة والتسرى مثلاً . وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة : فان شراء الحر مثلاً الاصل فيه الشرب المحرم
 - (٤) وسيأتى له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الا مثله
- (٥) اختلفوا فى جواز بيع كلب الصيد والحراسة . مع اتفاقهم على جواز قنيته . فبعضهم أجاره وحمل النهى عن ثمن الكلب الوارد فى الحديث على ما ليس للصيد والحراسة ، ويكون اعتبر القصد الطارى للما فيه من المصلحة متبوعا ، وما سواه مانعا . وبعضهم منعه حملا للحديث على العموم ، فيكون اعتبر المتبوع ماكان غالبا رهو حدم قصد الحراسة والصيد ، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلب عرفا باختلاف اللاد . إلا أنه الا آن فى مقام التمتيل لماكان فى الأصل مرما باعتبار القصدالا صلى حرفا على التحريم إلى الحل ، فيكان مقتضاه أن يقول ؛ على رأى من أجازه ، لا أنا إذا جرينا على رأى من منع بيع كلب الصيد كنا ألغبنا التابع وإن كان مقصودا على الخصوص ورحعنا به للضرب الاول ، ولم نكن اعتبر ما القصد الطارى الذى هو بصدد تمثيله ورحعنا به للضرب الاول ، ولم نكن اعتبر ما القصد الطارى الذى هو بصدد تمثيله

ذلك ، وشراء (١) السّرقين لتدمين المزارع ، وشراء الخر التخليل ، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس ، وما أشبه ذلك

والمنضبط هو الأول (٢) والشواهد عليه أكثر، لأن اعتبار ما يقصد الا أصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل، فان شراء الأمة للانتفاع بها في التسرى إن كانت من على الرقيق، أو الخدمة إن كانت من الوخش، وشراء الخر للشرب، والميتة والدم والخنزير للأكل، هو الفالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم. ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو: (حر من من عليكم أمهاتكم الى قوله: وأحل لكم ماوراء والتحليل في نحو: (حر من من عليكم أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم. وكذلك فل : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (إن الذين يأكلون أموال اليتامي ظلماً) وأشباهه، وأن كان ذلك محرما في غير الأكل الأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع، وما لا يقصد في نفسه عادة والعلمية لا حكم له. وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل النبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة: إنه تطلى به السفن و يستصبح به الناس، فأورد ما دل على منع في شحم الميتة: إنه تطلى به السفن و يستصبح به الناس، فأورد ما دل على منع وقال: « لمن الله اليهود حر من عليهم الشعوم في في وهافه المياعوها وأكلوا أثمانها (٢) البيع، ولم يعذرهم بحاجهم اليه في بعض المشعوم في في وهافه المياعوها وأكلوا أثمانها (٣) البيع، ولم يعذرهم بحاجهم اليه في بعض الشعوم في في وهافه المياعوها وأكلوا أثمانها (١) المن الله اليه والمن الله الهود حر من عليهم الشعوم في في وهافه المياعوها وأكلوا أثمانها (١)

⁽۱) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال . الجواز ، والمنع مطلقا فيهما ، والجواز لضرورة إصلاح الارض به وكان يناسب أن يؤخر قوله (على رأى الخ) عن هذه الا مثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز

⁽۲) أى الوجه الأول من الوجهين المذكورين ، وهو اعتبار القصد الأصلى وإلغاء القصد الطارى ولو قصد على الخصوص ، وقوله (المنضبط) أى المطرد حكمه . أى وأما اعتبار الطارى فانه وإن وجد فى بعض الفروغ ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد

⁽٣) تقدم (ج ١ – ص ٢٨٩)

وقال فى الحمر : « إن الذى حرم شربها حرم بيعها (١) ، وإن الله إذا حرم شيئًا حرّم عنه » لأجل أن المقصود من المحرم فى العادة هو الذى توجه اليه التحريم وما سواء تبع لا حكم له .

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل ليبر يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء ، لأن هذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح ولا تعتبر (٢) في أنفسها ، وإنما تعتبر من حيث هي توابع ، ولوكانت التوابع مقصودة شرعا حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود الجهالة بتلك المنافع المقصودة ، بل لم يجز النكاح لأن الرجل اذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإنفاق وسائر ما تحتاج اليه زيادة الى بذل الصداق ، وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع . وهذا ثمن مجهول ، فالمنافع التابعد الرقبة (٣) المقود عليها أو للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية ، هي المتبرة ، وما سواها عاهو تبع لا ينبني عليه حكم ، الا أن يقصد قصدا فيكون فيه نظر ، والظاهر أن لاحكم له في ظاهر الشرع ، لعموم ما تقدم من الأدلة (٤) وخصوص الحديث

- (۱) أخرجه مسلم ومالك واحمد والنسائى متما لحديث تحريم الخر. وأما قوله (إن الله إذ احرم شيئا حرم ثمنه) فأخرجه أبو داود واحمد تابعا لتحريم الشحم. فلو فصل الحديثين بقوله (وقال . .) لكان أليق ، فان صنيعه موهم أنهما حديث واحد في الخر
 - (٢) راجع الفصل اللاحق للسألة الثالثة عشرة في الاسباب
- (٣) أى المنافع المقصودة قصدا أوليا التابعة للرقبة مباشرة ، وكذالمنافع التابعة لحذا النوع من المنافع ، هذان هما المعتبران . أما ما سواهما من التوابع فلا . فنى النكاح المقصود الأول النسل مثلا ، ويتبعه الاستمتاع . أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحدا منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين ، هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجز النكاح المشار اليه سابقا . ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقا لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر في التوابع

(٤) أى على عدم اعتبار حكم التابع في مخالفة حكم المتبوع . فبعد ما تردد وقال

فى سؤالهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللاستصباح ، وكالاالأمرين ما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجلة ، ولكن هذا القصد الخاص لايعارض (١٠) القصد العام ،

فإن (٢) صار التابع غالبا في القصد ، وسابقا في عرف بعض الازمنة ، حتى يعود ما كان بالاصالة كالمدوم المطرح فحينئذ ينقلب الحكم ، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق ، ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحسكم ، والقاعدة مع ذلك ثابتة (٢) كما وضعت في الشرع وان لم يتفق (١) ولكن القصد الى التابع كثير

(المنضبط هو الأول والثنواهد عليه كثيرة النغ) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد اليه بالخصوص، وهذا لاينافى ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول (على رأى من أجاز) لا (من منع) لا راكلام كان فى فرض و تقدير لا فى أعطا. احكام متفرعة قطعا

(١) أى فيبقى الحكم كما هو حلا أو حرمة

(٢) هذا هو النتيجة الأصولية ، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد و تثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده

(٣) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالبا عرفا . فلو تغير المقصود عرفا فالنغيير
 فه . لافيا

(٤) أى وإن لم ينفق صيرورة التابع منبوعا فى القصد عرفا ، ولكنه صاربقصد كتيرا كثر فلا تصيره منبوعا فهل يعتبر؛ قال إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفا فأنه يعتبر لا نهم لم يشترطوا فى هذه الفاعدة كونه جيث يصير متبوعا ، بل مجرد قصد مثله عرفا ، وهو منحقق فى هذا الفرض . و توله (الاحتمالين) أى المعم عنهما سابقا بالوجهين ، اعتبار القصد الأصيل ، واعتبار الطارى . إلا أن هذا يكون همنا أقوى ، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة ، وفى الكلام السابق لم يقيد مهنا أقوى ، لكون الفصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة ، وفى الكلام السابق لم يقيد مها . ولعل هذا هو الفارق . حيث حكم آنفا على ذى الوجهين بأنه لا اعتبار له فى مااهر الشرع ، وهنا قال (المسألة مختلف فيها) مما يؤخذ منه الفرق بين ما القصد إله و غيره

فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفا ، والمسألة مختلف فيها على الجلة اعتباراً بالاحتمالين ، وقاعدة الدرائع أيضا مبنية على سبق (١) القصد الى المبنوع وكثرة ذنت في ضم العقدين ، ومن لا يراها بني على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفا ، وأن القصد الأصلى خلاف (٢) ذلك

(والفرب الثانى) أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادى، بل كل واحد منهما بما يسبق القصد اليه عادة بالأصالة ، كالحلى والأوانى المحرمة اذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معا عرفا ، او يسبق كل واحد منهما على الانفراد عرفا فيذا بمقتفى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجماع الأمر والنهى ؛ لأن متعلقيهما متلازمان ، فلا بد من انفراد أحدهما واطراح الآخر حكما . أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه الى التابع ، وأما على عدم اعتباوها فيصير التدبع عفواً . (3) و يبقى التعيين (1) فيو محل اجتهاد ، وموضع إشكال ؛ ويقل وقوع

(۱) بدون مراعاة لكونه تابعا . بل يكنى كثرة حصول ذلك كما قال (وكثرة . ذلك فى ضم العقدين) أى فى ضم بعضهما إلى بعض فى عقدة واحدة كبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه (ومنع عند مالك _ للتهمة . لأجل ظن قصد مامنع شرعا . سدا للذريعة _ بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع ؟ كبيع وسلف) أى كبيع جائز فى الظاهر يؤدى إلى بيع وسلف . كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشترى إحداهما بدينار نقدا ، فآل الامر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وساف الدينارالا خريدفعهما بعد شهر . ومثله ساف بمنفعة ، كبيعه سلعة بعشرة لأجل وبشتريها بخمسة نقدا وإنما قال (عند مالك) لأنه لاخلاف فى منع صريح البيع والسلف ، وليس من الدريعة إنما الدربعة مثل ماذ كرد خليل

(٢) أَنَّى فِلا تَعْتَبَرِ هَذَهُ الكَثْرَةَ مَا دَامَتَ عَلَى خَلَافَ الْأُصَلِ فَى المقاصد . والأصل في مسألة العقدين انفكا كهماهذا . ولكن قد يدعى أن الأصل عنداجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع

(٣) أى لم يتعلق به طلب. فضلا عن سقوطه

(َعَ) أَى هَلَالتَابِعَهُو صُوعُهَا حَلَيَا لَمَن لاَيجُوزُلهَاسْتَعَالُهُ، والْأَصْلُ هُو تَمَلُكُ الذَّهِبُ والفضة أم الأمرِ العكس؛ فعلى الأول يجوز البيع والشراء، وعلى الثانى لا يجوز مثل هذا في الشريعة ، وإذا فرض وقوعة فكل أحد وما أداه اليه اجتهاده

وقد قال المازرى فى محوهد االقدم فى البيوع: ينبغى أن يلحق بالمنوع إلا أن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتفى أن لها حصة من الثمن ، والعقد واحد على شىء واحد لا سبيل الى تبعيضه ، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة ، فمنع الكل ، لاستحالة التمييز ، وان (۱) سائر المنافع المباحة يصير عمنها مجهولا لوقدر انفراده بالعقد هذا ماقال. وهو متوجه (۲)

وأيضا فقاعدة الذرائع تقوى همنا ۽ اذا قد ثبت القصد^(٣) إلى المنوع . وأيضا فقاعدة معارضة درء المفاسد لجلب المصالح جارية هنا ؛ لأن درء المفاسد مقدم ولأن قاعدة التعاون هنا^(٤) تقضى بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الإثم والعدوان. ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا ، وشراء السلاح لقطع الطريق ، وشراء

- (١) أى ووجه ثان لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ماعدا المنافع المحرمة
- (٢) وانظر لم لم يحر هنا ماجرى فى مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير، واجتماع البيع والصرف فى دينار، وهكذا بما جعل فيه القليل الممنوع تابعا للكثير الجائز؟ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة، ويترتب على ذلك الجوازو عدمه ويكون تفريعا على الفائدة الأولى من الفصل الثانى، ولافرق إلاأنه فيما سبق كان أصل المنع للفرر والجهالة، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع. فلعل لهذا دخلا فى التفرة، وسيأتى توجيهه
- (٣) أما فيما ذكره من سبق القصد الىالممنوع وكثرته فى ضم العقدين كا مثلة خليل السابقة فأنه كان فيها تهمة القصد الىالممنوع فقط ، بسبب كثرة ذلك فى مثله . فأ هنا أقرى
- (٤) أى التعاون الجائز على الممنوع الذى هو ممنوع شرعاً. يعنى ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغى جانب اعتبار التبعية ، كما أشار اليه أول الفصل الثانى بقوله (مالم يعارضه أصل آخر)

المغلام للفجور ، وأشباه ذلك وان كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى (١) أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه ، لكنه (٢) من بابسد الذرائع ، وأعا وقع (٦) النظر الحلاف في هذا الباب بالنسبة الى مقطع الحكم ، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة ، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد

﴿ السألة التاسعه ﴾

ورد الأمر والنهى على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع (م) للآخر ولاها متلازمان في الوجود ولا في العرف الجارى، إلا أن المكلف ذهب قصده الى جمعهما معا في عمل واحد، وفي غرض واحد، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة —ولنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة (٢) ؛ لأن

(١) لا نه ليس أحد الجانبين تبعا للآخر ، بلكل منهما يسبقالقصد اليه كما هو الفرض في هذا الضرب بخلاف شرا. العنب وما معه

(٢) لعل الأصل (لكونه) وهذا التعليل إنما ينتج لوكان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم فى ذلك الأصل (٣) جوابسؤ التقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب ، مع أنهم اختلفوا فيه . فقال : بل هم متفقون على المنع والحرمة والحلاف إنماهو فى فساد المعاوضة وصحتها ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول باللهساد ، والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء أكان الدليل متصلا أو منفصلا وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره (٤) لعل فيه سقط كلة (إذا) ويكون جوابها قوله (فعلوم النع) ويكون قوله (ولنصطلح النع) معترضا

(ه) أى بأى نوع من أنواع التبعية التى تقدمت فى المسألة السابقة وفصولها · فقوله (متلازمان الخ) بيان للتبعية المنفية

(٦) أى فى موضع ما يشمل الآباحة ، بحيث يكون المراد به ما يكون طلبا أو تخييرا . وسيأتى فى الا مثله الجمع بين الاختين ، وكل منهما مباح عند الانفراد ؛ والجمع بين يع وسلف ، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به ، وقوله (الحكم فيهما واحد) أى فى هذا المقام لا نهما يقابلان النهى هنا ، فما يثبت للمأمور به إذا اجتمع مع المنهى عنه . وقد يثبب للباح إذا اجتمع مع المنهى عنه وقوله (لا أن الا مر).

الحكم فيهما واحد ، لأن الأمر قد يكون للاباحة ، كقوله تعالى : (فانتَشِرُوا فى الأرض وابتنوا من فضل الله) ، و إنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعى فى المساق مفهوم في معاوم أن كل واحد منهما غير تابع فى القصد بالفرض ، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد ، لأن القصد يأباه ، والمقاصد معتبرة فى التصرفات ، ولا ن الاستقراء من الشرع عرقفأن للاجماع تأثيراً فى أحكام لاتكون حالة الانفراد ،

ويستوى فى ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهى مع الاجتماع بين مأمورين أو منهين، فقد نهى ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهى مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين، فقد نهى (١) عليه الصلاة والسلام (عن بيع وسلف) وكل واحد منهما لوانفرد لجاز ؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين فى النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها ؛ وفى الحديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها وقال : « اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » (٢) وهو داخل بالمعنى فى مسألتنا من وقال : « اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » (٢) وهو داخل بالمعنى فى مسألتنا من حيث كان الجمع حكم ليس للانفراد، فكان الاجتماع مؤثراً ، وهو دليل ، وكان تأثيره فى قطع (٢) الأرحام وهو رفع الاجتماع ، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع

لعل الاُصل (ولاُن الاُمر) فهو تعليل ثان لاختياره هذا الاصطلاح ، لا أنه تعليل كون حكمهماو احدا لاُنه لا يظهر ، وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة (المأمور) كلمة (المأذون فيه) وهي تشملها في الاصطلاح العام ، إلا أن عارته أخصر

(١) تقدم (ج١ – ص ٢٧٦)

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان ، والخطاب فيها لجماعة الاناث ، كما فى نيل
 الا وطار : ثم قال فى موضع آخر منه وفى رواية ابن عدى الخطاب للرجال

(٣) أى فنى عبارة الحديث نفسها ... بقطع النظر عن عبارة النهى الواردة فيه ... مايفيد أن الجمع ينشأ عنه مالم يكن عند الانفراد، كما أن نفس النهى عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فعلتم النغ ، فقوله قطعتم أرحامكم أى قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوى بينكم بهذا الجمع

وفى الحديث النهى (1) عن افراد يوم (٢) الجمعة بالصوم حتى يضم اليه ما قبله أو مابعده ؛ وكذلك نهى (²⁾ عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين ، وعن صيام يوم الفطر لمثل ذلك أيضا ، ونهى (²⁾ عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ، وذلك يقتضى أن للاجماع (³⁾ تأثيراً ليس للانفراد ؛ واقتضاؤه أن للانفراد حكما ليس للانفراد ، ولو في سلب (٧) الانفراد

- (۱) روى فى النيسير عن الخسة الا النسائى (لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوما أو يومين) وقال فى كنوز الحقائق (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم)عن الدار قطنى . وقال فى موضع آخرمنه (نهى عن صوم يوم الجمعة) عن احمد والشيخين
- (۲) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهى عنه ، فأثر ذلك الجمع الامر بهما معا . وقوله (وكذلك نهى عن تقدم الخ) بالعكس فرمضان وحده مطلوب ، وجمع يوم من شعبان إليه منهى عنه . وكذا يقال فى يوم الفطر
- (٣) (لا يتقدمن أحدكم رمضان بيوم أو يومين إلا أن يكون رجلا يصوم صوما فليصمه) أخرجه في التيسيرعن الخسة
- (٤) (لا يصلح الصيامني يومين يوم الفطر . ويوم النحر) أخرجه في النسير عن الخسة إلا النسائي . وهذا لفظ مسلم
- (د) نقدم (ج ١ ـــ ص ٢٧٥) و هو يفيد أن للاجتماع و الافتراق حكما بعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده . فالا صل ثابت في الحديث
- (٦) اقتصر على هذا والحديث فه الأمران لأن الذي يعنيه الآن أن يكون الاحتماع حكم ليس للانفراد. ولذلك لما أخذ الثاني أخذه مع تغيير الاسلوب، المحتماع حكم ليس للانفراد. ولذلك لما أخذ الثاني أخذه مع تغيير الاسلوب، المحتماء إلى غرضه في الاجتماع أيضا وهو أنه يؤثر في الأنفراد بسلبه، لأنه لا الفراد مع الاجتماع. ويكفيه هذا في غرصه. وسأتي مقابل ذلك في قوله (وللافتراق أيضا تأثير النغ)
- (٧) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الا ُجزاء خاصتها ، لما سيجى ، فى توجيه مقابله . فازالة هذه الصفة لانفبد عدم الاعتداد مكل من الا ُحزا. عنى حدة وأعطاء مايناسبه من الحكم

ونهى (1) عن الخليطين فى الأشربة لأن لاجتماعهما تأثيراً فى تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة بين الأخوين وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حدن (1) وهو كثير فى الشريعة .

وأيضافاذا أخد الدليل في الاجتماع أعم (٥) من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره

(۱) عن جابر رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط الزبيب والتمر جميعا ، والبسر والتمر جميعا وقال : لاتنبذوا الزبيب والتمر جميعا ولا الرطب والبسر جميعا) أخرجه فى التيسير عن الحنسة ، وعن أبى قتادة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تنبذوا الزهو والرطب جميعا ، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعا . ولكن انبذوا كل واحد على حدته)أخرجه فى التيسير عن مسلم ومالك وأبى داود والنسائى

(٢) لا نه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنهاو سكون نفسها برؤيته. ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان الغقد المتضمن لذلك عقد معاوضة

(٣) روى فى منتنى الاخبار عن أحمد والترمذى : عن أبى أيوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (من فرق بين والدة وولدها فرق الله وبين آحبته يوم القيامة) ــ قال شارحه الشوكانى : حديث أبى أيوب أخرجه أيضا الدرقطنى ، والحاكم وصححه ، وحسنه الترمذى . وفى اسناده حى بن عبد الله المعافرى وهو مختلف فيه ، وله طريق أخرى عند البهتى ، وفيها انقطاع ، وله طريق أخرى عند البهتى . وفيها انقطاع ، وله طريق أخرى عند البهتى عند الدارى

(٤) قل الذي صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه ، (رده رده) عند ماباع أحد الفلامين الاخوين اللذين وهبهما له الذي صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذى وابن ماجه . قال الشوكانى : إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبي شبيب عنه ، وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما . وأخرجه الحاكم وصحح اسناده ، ورجحه البيهق لشواهده ، وعن على رضى الله عنه قال : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع غلامين أخوين ، فبعتهما وفرقت بينهما ، فذكرت ذلك له ، فقال (أدركهما فارتجمهما ، ولا تبعهما إلا جميعا) رواه في منتق الاخبار عن أحمد _ قال الشوكانى : رجل اسناده ثقات كما قال الحافظ ، وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارور ، وابن حران، والحاكم ، والطبرانى ، وابن القطان

(٥) أى بُقطع النظر عما قيد به أولا من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى

فى الجلة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهى عن التفرقة ، لمافى الأجتماع من المعانى التى ليست فى الجلة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهى عن التفرقة ، لمافى الأجتماع من المعانده من وإخاد كلة المنفر ، والخلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد ، وشرعت المواصلات بين ذوى الأوحام خصوصا ، وبين سائر أهل الإسلام عموما . وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق ، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدى اليها ، الى غير ذلك مما فى هذا المنى .

وأيضا فالاعتبار النظرى يقفى أن للاجتماع أمراً زائداً لايوجد مع الامتراق · هذا وجه تأثير الاجتماع .

وللافتراق أيضا تأثير من جهة أخرى ؛ فانه اذا كان للاجتماع معان لاتكون في الافتراق فللافتراق (١) أيضاً معان لاتز يلها(٢) حالة الاجتماع : فالنهى عن البيم

عنه الخ ، فان الا مر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحد ما صور فيه الكلام أو لا (1) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق الحليطين فعمهما أثرا في الزكاة بزيادتها أو نقصها مالم يفعلا ذلك خشية الصدقة (٢) لم يقل : ليست توجد عند الاجتماع ، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الا مور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها . أى فعاني المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لا تزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذي يعنيه ، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر . فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه ، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق لا توجد عند الاجتماع . وقوله (للانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به) أي لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع ، لا ن بطلانها يبطل المعني الذي في الاجتماع كا مثل ، فأن الا عضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ، ولو لم يكن كذلك بل صور المجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو الدين فقط لم يكن هو الا نسان ، فاحنفاظ كل واحد على انفراده ، بل إن يقول : ليس فقط ان الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده ، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ

والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما (1) معنى هو موجود حالة الاجتماع ، وهو الانتفاع بكل واحد منهما ؛ اذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ، ولسكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهى ؛ وزيادةُ المعنى فى الاجتماع لايلزم أن يُعدم معانى الاغراد بالسكلية . ومثله (٢) الجمع بين الاختين وما فى معناه بما ذكر من الأدلة .

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون في الانفراد فللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به ، فإن لكل واحد من المجتمعين معانى لو بطلت لبطلت معانى الاجتماع بمنزلة الاعضاء مع الإنسان فا ن مجموعها هو الانسان ، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان ، بل الرأس يفيد ما لا تفيده الرجل ، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها ، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر (٢٠) الاجتماعات

فالأُمر (١) بالاجتماع والنهى عن الفرقة غير مبطل لفوائد (٥) الأُفراد حالة

- (١) أي بأن لها عند الافتراق
- (٢) فمنافع الزوجية موجودة فى كل من الاختين عند اجتماعهما أيضا . ولكن النهى ورد للمعنى الزائدفي الاجتماع
- (٣) لكن هذا ليس جمعا اعتباريا كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة والحدة مثلا : فهناك لا عضاء الانسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعا كما يقول . وأين من هذا بجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد ، فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب وإلا فكيف يبني على بجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة ، بني عليها أحكام وتفاريع ؟ نعم إن الاحكام مبنية كاسبق على بجرى العادة في الا نسان موا . كانت طبيعية أو غيرها . ولكنها تكون حقيقة لا تشبيها واعتبارا
- (٤) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الاعم السالف (غير مبطل) أى بالدليلين السابقين . وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الا تية
- (ه) بلكل واحد من أفراد الانسان المندبجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح وقوله (فمن حيث حصلت الفائدة الخ) هذا مرتب على بحموع ماقرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيرا حاصلا عند الاجتماع -

الاجماع ، فن حيث حصلت الفائدة بالاجماع فهى حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجماع ، فن حيث حصلت الفائدة بالاجماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما محكم يصح أن يعتبرا من ذلك الوجه أيضا فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها ، فليس اعتبار الاجماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد

ولكلِّ وجه تتجاذبه أنظار المجهدين .

واذا كان كذلك فين امتزج الأمران في المقصد صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود ، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد ، فلا يمكن اجباع الأمر والنهي معا فيهما كما تقدم في المتلازمين ، ولابد من حكم شرعى يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي أولا (١) فإن من العلماء من يجرى عليهما حكم الانفكاك والاستقلال ، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعال ، اذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه ؟ والحلاف موجود بين العلماء في مسألة « الصففة تجمع بين حرام وحلال » ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال: إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول؛ فإنه اذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكما لا يكون حالة الانفراد، فقد صاركل واحد من الأمرين بالنسبة الى المجموع كالنابع (٢) مع المتبوع ؛ فإنه صار جزءاً من الجملة ، و بعض الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك مامر في كتاب الأحكام من كون

وفوله (وأيضا) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليسآحد المجتمعين تابعا للاخر بل بحيث يصح استقلالكل منهما بالحكم. فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاءأثر الانفراد ؟ يعنى فيكون هناك مدركان لا صحاب النظر والاجتماد : أحدهما مبى على ثأتير الاجتماع ، والآخر مبنى على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع

(۱) أى لايتوجه عليهما معا حكم واحد بالامرأو النهى ، بل لكل حكمه وهذا نظر من يلتفت لبقاء الحواص للمنفردات عند الاجتماع . وما قبله لما قبله . فقوله (فان من العلماء النح) بيان لقوله (أولا)

(٢) أى وقد تقدّم أنه لاحكم للتابع غير حكم المتبوع

الشيء مباحاً بالجزء مطلوبا بالسكل ، أو مندو با بالجزء واجباً بالسكل ، وسائم الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء معالكل . وعند ذلك لايتصور أن يرد الأمر والنهى معاً ، فاذا نظرنا الى الجملة وجدنا محل النهى موجوداً فى الجملة ، فتوجه النهى لما تعلق به من ذلك ، ووجه ماتقدم فى تعليل المأزرى وما ذكر معه

لأما تقول: إن صاركل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزء (١) الحرام بأن يكون متبوعا أولى من أن يكون تابعاً ، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر ، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كا مر ، وأما توجيه المأزرى فاعتباره مختلف (٢) فيه ، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره ، فهو عمل أن يذهب اليه مجتهد و يمكن أن لا

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأمران (٣) يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه ، اذا ذهب قصد المكلف الى حمها معاً في عمل واحدوفي غرض واحد ، فقد تقدم أن

- (١) فى الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزر الحرام، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهى يعتمد المفسدة
- (٢) بقى عليه أن يجيب عن القواعد التى ذكرها من در. المفاسد وسد الذرائع والتعاون وليس من السهل على المجتهد الاغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه . فى مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التى لم تثبت فى نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الانسان النح
- (٣) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها فى أن الشيئين اللذين تصد المكاف جمهما فى عمل واحد ليس أحدهما تابعا للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة ، وتخالفها فى أن تلك ورد الامر فيها على أحد الشيئين . والنهى على الاخر عند الانفراد .أما هذه فلم يتوجه فيها نهى لا حد الشيئين . ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعا ، وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافى اللوازم موجبا لعدم صحة اجتماعهما فى عمل واحد وغرض واحد ، فيطل العقد ؟ أم لا ؟

للجمع تأثيراً ، وأن فى الجمع معنى ليس فى الانفزاد ، كما أن مغنى الانفراد لايبطل بالاجتماع .

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافي الأحكام لا حكام الآخر، أولا فان كان كذلك رجع في الحكم الى اجباع الأمر والنهى على الشيئين مجتمعان قصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقدن به فهى منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء ، وكذلك كل عمل من أعمال المكافين ، كان ذلك العمل عادة أوعبادة ، فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما . تنافي أحكام الآخر فمن حيث صارا كالشيء الواحد في القصد الاجباعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح ، فتنافت وجوه المصالح وتدافعت ، و إذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد وجوه المصالح وتدافعت ، و إذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجباع المأمور به مع المنهى عنه ، فاستويا في تنافى الأحكام ؛ لأن النهى يعتمد المفاسد ، والأمر يعتمد المصالح ، واجباعهما يؤدى الى الامتناع كامر ، فامتنع ما كان مثله

وأصل هذا بهى النبى صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف ؟ لأن باب البيع يقتفى المغابنة والمكايسة ، و باب السلف يقتفى المكارمة والدياح والإحسان فا ذا اجتما داخل السلف المنى الذى فى البيع ، فخرج السلف عن أصله ، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفصة أو الذهب بالذهب نسيئة ، فرجع الى أصله المستثنى من منه عيث كانما استثنى منه وهو الصرف (١) أصله المغابنة والمكايسة ؛ والمكايسة فيه وطلب الربح ممنوعة فإذا رجع السلف الى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين : « احداهما » الأجل الذى فى السلف « والأخرى » طلب الربح الذى تقتضيه المكايسة أنه لم يضم الى البيع إلا وقد داخله فى قصد الاجتماع ذلك المنى .

وعلى هذا يجرى المعنى فى إشراك المكلف فى العبادة غيرها مما هو مأمور به (١) صوابه البيع . وقوله (والكايسة فيه) أى فى السلف إما وجوبًا أو ندبًا أو إباحة (١) إذا لم يكن أحدهما تبعًا (٢) للآخر وكانت أحكامهما متنافية ، مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافى فى الصلاة ، وجمع (٦٠

(١) لا يظهر عطفه على ماقبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها

(٢) كالتبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضو. والغسل، وكالحية مع العبادة بالصوم، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج، وهكذا عاكان شأنه التبعية للعبادة في القصد وقد تقدم له الحلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الاخلاص وعدمه، بناء على صحة انفكاك القصدين كما هو نظر ابن العربي، أو على مجرد الاجتماع وجودا ولو صح الانفكاك كما هو رأى الغزالي راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد، وقد تقدم آنفا أنه إذا كان أحدهما تبعا للا خر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينار واحد فلا يضر، لالغاء التابع، فاذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه، ولا يتعارض مع ماسبق ولا مع ما يأتي بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الحلاف. فيتعين أن يحمل قوله هنا (إذا لم يكن تبعا) على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات، وكلامه فيا يحتمع مع العبادات

(٣) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلا فينوى بها أنها فرض ونقل معا، فقد جمع بين متنافيين في الا حكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم، والفرض تسنفيه الجماعة والنفل لا ، والفرض بجب فيه القيام على القادر والنفل لا ، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا ، والفرض بجب فيه القيام أو بعده ندبا ، فإن هناك تنافيا ظاهرا بين كونها معتبرة قبلا أو بعدا وبين تأديتها بها الا ن ولذلك لم يجز مثل هذا أحد . أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلا فقالوا إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية ، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب وقالوا إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوى معه مثل نفل صوم عاشوراء والايام البيض ويوم عرفة _ والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه ، فيمكن أن يحتمع معه النفل بدون منافاة ، إذا لم يكن مانع آخر يقتضى المنافاة مثل الصورتين اللتين ذكر ناهما . ولم نرخلافا فينية تحية المسجد مع الفرض . وقوله ما العمرة النافلة مع أنهما صحيحان

نية الفرض والنفل فى الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب مماً ، وجمع (١) فرضين مماً فى فعل واحد ، كظهرين ، أوعصرين ، أو ظهر وعصر ، أو صوم رمضان أداء وقضاء مما الى أشباه ذلك

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها الى بعض ، و إن كان فى بعضها خلاف فالجواز ينبى على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام، اعتباراً بمنى الانفراد (٢) حالة الاجتماع . فنع من اجتماع الصرف والبيع ، والنكاح والبيع ، والقراض والبيع والمساقاة والبيع ، والشركة والبيع ، والجعل والبيع — والإجارة فى الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع — ومنع من اجتماع (٢) الجزاف والمكيل ، واختلف العلماء فى اجتماع الإجارة والبيع . وهذا كله لأحل اجتماع الأحكام المختلفة فى العقد الواحد: فالصرف مبنى على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثل المحقيق فى الجنس (١) والتقابض الذى لاتردد فيه ولا تأخير (٥) ولا بقاء علقة (٢) وليس البيع كذلك .

- (۱) لا نهما متنافیان من جهة أن أحدهما عنواجب لوقت خاص ، والا خر عن واجب لوقت آخر . ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلا
- (٢) كما قال أشهب: لا يحرم الصرف والبيع، وأنكر أن يكون مالك حرمه. نظرا إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد. قال: وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل مهما سلعة. قال ابن عرفة: وهو أوجه في النظر، وإن كان خلاف المشهور
- (٣) الممنوع إجتماع جزاف من حب مع مكيل منه فى عقد واحد وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها ، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض . لا أن فى ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معا عن أصلهما ، إذ الا صل فى الحب الكيل ، وأصل الا رض أن تباع جزافا. أما إذا اشترى أرضا جزافا مع مكيل حب فلا مانع لا نهما جاءا على أصلهما
- (٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس وكذا في العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في السرف
 - (٥) قالوا أنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة
 - (٦) ولو بأن يوكل غيره فى القبض بغير حضوره

والنكاح مبنى على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة ، ولذلك سمى الله الصداق علية وهى العطية لا فى مقابلة عوض ، وأجيز فيه نكاح التفويض ، مخلاف البيع والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة ، إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة المجهولة ، فصارا كالرخصة ، مخلاف البيع فإنه مبنى على رفع الجهالة فى الممن والمدمون والأجل وغير ذلك ، فأحكامه تنافى أحكامهما . والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين ، بالنسبة الى كل واحد من الشريكين والبيع يفاد ذلك . والجعل مبنى على الجهالة بالعمل ، وعلى أن العامل بالخيار (۱) والبيع يأمى هذين . واعتبار المكيل في المكيل قصد إلى غاية المكن فى العام بالمكيل ، والجزاف مبنى على المسامحة ، في العام بالمباغ ، للاجتزاء فيه بالتخمين الذي لا يوصل الى على والا حارة عقد على منافع لم توجد ، فهو على أصل الجهالة ، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة ؛ والبيع ليس (۲) كذلك . وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بت في سلمة وخيار في أخرى ، والمنع بناء على تضاد البت والخيار وكما اختلفوا في جم العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الا حكام وكما اختلفوا في جم العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الا حكام وكما اختلفوا في جم العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الا حكام

(١) لأن الجمل لايلزم بالعقد، بخلاف البيع مالم يكن على الخيار

(٢) أى فلا يجوز إجماعهما . لكن المعروف فى المذهب غبر هذا . و نص خليل عدم فسادها مع البيع ، قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما ، سوا . أكانت الاجارة فى نفس المبيع أم فى غيره ، إلا أمها إذا كانت فى غير المبيع لايشترط فيها شى . وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشا ليخيطه له ثوبا اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل الخ

فيهما أوعدم تضادها ، كذلك اختلفوا أبضا في جمع العبادي مع العادي ؛ كالتحارة (٢)

(٣) التجارة في الحبج ورد الاذن فيها بقوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحبج ، فهو محجوج بالا ثار الصحيحة ، فضلا عن كونه يبعد بالا ية عن سبب النزول

فى الحبح أو الجياد وكقصد التبرد مع الوضوء، وقصد الحمية مع الصوم؛ وفى بعض المهادتين كالفسل بنية الجنابة والجمعة . وقد مر هنا وفى كتاب المقاصد بيان هذا الممنى فى الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة و بالله التوفيق .

و إن كانا غير متنافي الأحكام فلابد أيضاً من اعتبار قصد الاجماع ، وقد تقدم الدليل عليه قبل ؛ فلا يخلو أن يُحدث الاجماع حكما يقتضي النهي ، أو لا

فإن أحدث ذلك صارت الجماة مهيا عها واتحدت جهة الطلب؛ فان الاجهاع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء، وصارت الجماة شيئا واحداً يتعلق به إما الأمر و إما النهى ؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة ، ويتعلق به النهى اذا اقتضى مفسدة ، فلا بد أن يتعلق به النهى ، كالجمعين الأختين وبين المرأة وعمها أو خالها ، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ماقبله وما بعده ، والخليطين في الأشر بة ، وجمع الرجلين في البيع سلمتيهما ، على رأى من رآه في مذهب مالك ؛ فان الجمع يقتضى عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول ، فيؤدى ذلك المالجهالة (١) في المنه المنسبة الى كل واحد من البائمين ، و إن كانت الجمئة وماومة : فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهى عنها . وأما المجيز فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر ، وهو أن صاحبي السلمتين لما قصدا الل جمع سلمتيهما في الشركة أولا ، ثم يعيما والاشتراك في الثمن ، و إذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا إلى متدار ثمن كل واحدة من السلمتين ؛ لأن كل واحدة كجزء السلمة الواحدة فيو قصد تابع لقصد الجاة ، فلا أنه له ، ثم الثمن يفض على روس المالين إذا أرادا القسمة ، ولا امتناع في ذلك ؛

و إذا لم يكن فيه شيء مما يقنضي النهي فالأمر مندِجه ؛ إذ لبس إلا أمر أو شهي ، على الاصطلاح المنمه عليه

(١) أى المؤدية إلى التنازع والشحناء. على خلاف المصلحة الاجتماعية بينالناس

(٢) لائن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمنا لسلعته . وهو معلوم

﴿ المَـأَلَةُ الحَادِيةِ عَشْرَةً ﴾

الأمران (١) يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدها راجماً إلى الجاة (٢) والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها ، أو إلى بعض جزئياتها ، فاجتماعها جأز ، حسما ثبت في الأصول

والذي يذكر هذا أن أحدها تابع ، والآخر متبوع ، وهو الأمر الراحع إلى الجلة . وما سواد تابع ؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوساف أو الجزئيات كالتكماة للجملة والنتمة لها ، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجبة لا مطلقاً ، وهذا معنى كونه تابعاً . وأيضاً أن فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتفى الأمر بالجلة ، بل إن فرض فقد الأمر بالجلة لم يكن إيقاع التفاصيل ، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في موصوف ، والجزئى لا يتصور إلا من حيث الكلى ، وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجلة

ولذلك أمثلة : كالصلاة -- بالنسبة إلى طلب الطهارة الحدثية والخبثية ، وأخذ الزينة ، والخشم ع ، والذكر ، والقراءة ، والدعاء ، واستقبال القبلة ، وأشباه ذلك ؛ ومثل الزكاة -- مع انتقاء أطيب (١) الكسب، و إخراجها في وقتها، وتنويع (١)

(١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح فى المسألتين السابقتين

(٢) أى إلى نفس المطلق وقوله (بعض تفاصيلها) أى أجزائها كالقراءة والذكر فى الصلاة وقوله (بعض أوصافها) أى كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع . وقوله (بعض جزئياتها) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كلى صلاة

(٣) دليل ثان على أن ما سوى الآمر بالجملة تابع للائمر بها وليس مستقلا

(٤) هو وما يايه للوصف. وتنويع المخرج ومقداره للجزئي

١٨) كه نهم النقدة أو الدروع أو الانعام . ومقداره كون الواجب في الإول

المخرج ومقداره ، وكذلك العيام — مع تعجيل الإفطار رتأخير المحور ، وترك ابرف ، وعدم التفرير (١) وكالحج مع مطاوياته التي هي له كالتفاصيل والحزئيات والأوصاف التكيليات . وكذلك القصاص مع العدل واعتبارال كفاءة (١) والبيع مع توفية المكيال والجزئن ، وحد القضاء والاقتضاء ، والنصيحة (١) ، وأشباه ذلك فهذه الأمور مبنية في الطلب على ظلب ما رجمت إليه ، وانبنت عليه ، فلا يمكن أن تفرض إلا وهي مستنفة إلى الأمور العلوية الحل ، وكذلك سائر التواج مع المتنوعات

بخلاف⁽¹⁾ الأمر والنهى إذا تواردا على الناج والمتبوع: كالشجرة الشوة

ربع العشر مثلاً ، ومكفاً . فكل هذه الأوامرتابعة (لا توا الوكاة) وقوله(مع تعجيل الافطار) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكالية فيه

(١) التقرير التعرص للبكلة والاكنى وقد ورد النهى عن تعرض الصائم لمما يفسد صومه من المباشرةومقدمات الجاع والمبالغة فيالمضمضة والاستنشاق، لاأن ذلك كله مظنة لافساد الصوم. ومثله الحجامةالحاجموالمحتجم

(۲) المائلة في الحرية والأسلام مثلاً بحيث لا يقتل ألحر بالعبد ولا المسلم
 بالكافر . فهذان مكملان لهذا الضرورى

(٣) الا مثلة الا ربعة متعلقة بالبيع من باب الا وصاف إلا أنه يقال إن البيع من الماح وهذه الا مور الا ربعة الاوامر فيها بين واجب ومندوب ، وكيف يقال فيه : تواردت الاوامر على المتبوع ياعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله ، إلا أن يقال إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ماسبق ، فيو إذا مطلوب تتوجه إليه الاوامر ماعتبار ذاته كما تتوجه إليه باعتبار توابعه على أنه وان كان أصله الاباحة بالجزء فانه مطلوب بالكا

(3) أى فالامر فيهما بالعكس. فق توارد الامرين لم يرد الامر بالتابع إلا ستندآ الامر بالمتبوع. نحيث لا يتأتى الامر بالتابع وحده مقطوعا فيه النظر عما جمل تابعا له. بخلاف توارد الامر والنهى فانه ما توجه النهى على التابع مثلا إلا مع قطع النظر عن المتبوع. حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهى وألغى. هذا فى خاته ظاهر. ولكن الكلام فى فائدة هذه المسألة عملياً. ولا يخنى أن معنى الاتحاد

قبل الطيب، فإن النهى لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال، فلوفرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجزء التابع الشجرة، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجلة، وهو معنى القصد إلى العقد عليها معاً، فارتفع النهى بإطلاق على ما تقدم. وحصل (١) من ذلك اتحادالأمر إذ ذاك، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها.

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات، فإن التوسعة ورفع الحرج بقتفى شيئًا عكن فيه التضييق والحرج، وهو الضروريات بلاشك، والتحسينات مكلات ومتمات، فلا بد أن تستازم أموراً تكون مكلات لها ؛ لأن التحسين والتكيل والتوسيع لابدله من موضوع إذا فقد فيه ذلات عد غير حسن ولا كامل ولا موسع، بل قبيحاً مثلا أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطاوب، فالمطاوب أن يكون تحسيناً وتوسيماً تابع في الطلب للمحسن والموسع، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية، وإذا ثبت هذا تصور في الموضع قسم آخر، وهي:

الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الاوامر ، على معنى أن ما يرد على التفاصيل. والاوصاف وارد على الجلة باعتبار هذه الا وصافوان كان هذالا يقتضى ألا يكون للا مربالاوصاف أثر جديد زائد على الامر الوارد على المتبوع ، بل قد يكون الامر الوارد على المتبوع ، وذلك كالتوفية الوارد على المتبوع ، وذلك كالتوفية في العكيل والميزان بالنسبة للبيعوقد يكون بالعكس كما في الآمر بتأخير السحور. وقد يكون آتيا بيان أن هذا التفصيل توقف عليه الجلة كجزء أصلى منها أو كشرط ، وهكذا . وسيأتي له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هذه . وقد أشار إليه هنا إشارة اجمالية بقوله (وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الح) أي فالضروريات تعاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة

(١) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها

﴿ الماله الثانية عشرة ﴾

فنقول :الأمر والنهى إذا تواردا على شيء واحد وأحدها راجع الى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك ، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان : « إحداهما » أن يرجع الأمر الى الجملة والنهى الى أوصافها . وهذا كثير ، كالصلاة بحضرة الطعام ، والصلاة مع مدافعة الأخبثين ، والصلاة في الأوقات المكروهة ، وصيام أيام العيد ، والبيع المقترن بالغرر والجهالة ، والإسراف فى القتل ، ومجاوزة الحد في العدل فيه ، والنش والخديمة في البيوع ونحوها ، الى ما كان من هذا القبيل « والثانية » أن يرجع النهى الى الجملة والأمر الى أوصافها وله أمثلة كالتستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام: « مَن ابتُلَيَ مِنكُم مِن " هذه القاذُ ورَاتِ بشيء فلْيَسْتَير بسِيْر الله » (١) و إتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى : « ثمّ يتو بون مِن قريب » وروى : « مَنْ مَشي مِنكم الى طَمَع - فلْيَمْش رُوَيْداً » (٢) وأشباه ذلك . فأما الأول فقد تكلم عليه (٢) الأصوليون ، فلا ممي لإعادته هنا . وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معني (١) كالامهم في (١) روى الغزالي في الاّحياء (من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليتستر بستر ألله) قال العراق : أخرجه الحاكم من حديث ان عمر بلفظ (اجتنبوا هذه القاذورات التي نهي الله عنها . فن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله) وإسناده حسن (۲) ينظر تخر بحه

(٣) وأن له أثرا بفساد ماتعلق به النهى إذاكان للتحريم ، فى العبادات خاصة، أو فيها وفى غيرها،والتفصيل بين ماتعلق النهى لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم وما تعلق بوصف منفك ، والخلاف فى ذلك كله

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فان مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر منفصل عن الا تخر عملا ووقتا وكا نه قال إذا صدرت منك سيئة فالمطلوب منك أن تتدارك لا مر بفعل حسنة • هل هذا إلا طلب و احد بخلاف المثالين اللذين ممه ، فان توجه النهى للجملة والعللب لتابع ظاهر فيهما

الأول ، فإليك النظر في التفريع والله أعلم . وينجر هنا الكلام الى معنى آخر ، وهي:

وذلك تفاوت الطلب في كان متبوعا مع التابع له ، وأن الطلب المتوجه المجملة أعلى رتبة وآكد فى الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثانى ؛ ولأجل ذلك يلغى جانب التابع فى جنب المتبوع ، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال (٢) ، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة . وبالجلة فهذا المنى وبسوط فيا تقدم ، وكلة دليل على قوة المتبوع فى الاعتبار وضعف التابع . فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد (٢) فى الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع .

⁽١) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله . فهى مبنية عليها . وهي الفائدة الـملية لها

⁽٢) كما سبق فى المسألةالثامنة وقوله (أو يصير منه كالصفة) كما فى المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر فى الآول، لأن النهى مثلا يرد على التابع كثمرة الشجرة قبل بدو صلاحها، فاذا يبعت تابعة لللا صلألنى النهى أما الغاءالتابع فى الثانى فليس على معنى اهداره، بل معناه أنه متوجه الى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة . وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتبارا فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) بالنصب وأو بمعنى إلا

⁽٣) نقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد ، كما في متال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلا وبالتبع تجد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة ، كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها . وكا جزائها من القرارة والركعات فعلا وسيأتي يقول في الضابط وفان لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن و الجزء من الضرورى المقام و به يقيد الكلام منا) يعنى إلا إذا كان قصده ثانويا ولكنه صار كجر المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع

و بهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد بجرى واحداً وأنه لا تدخل تحت قصد واحد ، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأو مر المتعلقة بالأمور الحاجية ولاالتحسينية ، ولاالا مور المكلة (١) الفروريات كالفروريات أنفسها ، بل ييهما تفاوت معلوم ، بل الأمور الفرورية ليست في الطلب على وزان واحد ، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل ، الى سائر أصناف الفروريات . والحاجيات كذلك ؛ فليس الطلب بالنسبة الى المهمات المباحة التي لامعارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله المعارض كالتمتع باللذات المباحة معاسمتهال القرض (٢) والمام والمساقاة وأشباه ذلك ؛ ولا أيضا طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة ، ولاطلب هذه كطلب ما يلزم في تركها حرج على الجملة ، ولاطلب هذه كطلب ما يلزم في تركها حرج على الجملة ، ولاطلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف مالايطاق. وكذلك التحسينيات (٣) حرفا محرف فا طلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب (٤) أو للندب ، أو للإ باحة ،

⁽١) كحرمة النظر المكلة لحرمة الزنا، وحرمة شرب القليل من الخر التي من شأنها عدم الاسكار مكلة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأنا

⁽۲) لما فيه من النسيئة ، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة .ودفع الحرج ومثله القراض والسلم وما معه ، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج ، فليست تستوى مع المباحات التي لاتعارضها كليات أخرى في الشريعة . فطلب هذه أقل من طلب المباجات التي لامعارض لها . وما في تركه حرج على الجملة كالتيم في بعض أحواله وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق كالميتة للمضطر آكد ، لا نهواجب إذا خشى الهلاك ، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر

⁽٣) أى فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف. ومنع الربا ليس كطلب الورع فى المتشابهات، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة. وكل هذه الا مثلة من مرتبة التحسينيات

⁽٤) أى كماهو رأى الجمهور ، وقال الرازى : إنه الحق ، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة حقيقة فى الندب وتوقف الا شعرى والقاضى فى أنه موضوع لا يهما، وقيل

الموافقات _ ج ٣ _ م ١٤

أو مشترك ، أو لغير ذلك مما يعد في تقرير الخلاف في المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه ، فانهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فكان المعنى يرجع (١) الى اتباع الدليل في كل أمر ، واذا كان كذلك رجع الى ما ذكر لكن إطلاق القول فيا لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية ، وليس في كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها .

فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطاوب فيها بالقصد الأول ؟ أم القصد الثاني ؟ فان كان مطاوبا بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع (٢) و إن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر: هل يصح إقامة أصل توقفافيه بمعنىأنه لا يدرى مفهومه ، فيحتمل أن يكون مشتركا بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعاني التي تذكر للاُ مر ،وقيل مشترك بين الوجوب والندب، وقيل مشترك بنهما وبين الاباحة أيضاً ، وقبل هو للاماحة لا ن الجواز محقق ولكل دليله في كتب الا صول. وقوله (إلى هذا المعنى يرجع اليخ)لعله يعنى أنه ينبغي رجوعه إلى هذا . وإن كانبعيدا من كلامه . أما ظاهر كلامه من أن في تقريرهم مايؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم (إنه للوجوب مالم بدل دليل الخ) لا يفيد مدعاه ، لا ن الخلاف في وضعه لغة أو شرعا لا ي معني من هذه المعانى ، فن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز فى غيرهومعلوم أن المجاز لابد له من قرينة ، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله (مالم يدلُ دليل)وشتان بين هذا وبين أن ماذهب إليه من أن الا مر لم يوضع لو احدمن هذه المعانى مخصوصه وكيف يتأتى هذا بمن يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في الندب مثلاً ، إنما " كان يصح تقريبه عن قال بالاشتراك الذي لابد له من قرينة . أو عن قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القبول

(۱) سيد من معنى قولهم ر مالم يدل النح)فانه يفيدأن القائل بالوجوب مثلا يطلق القول فيه بدون دليل، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين وانطر آوله (لكن إطلاق القول فيا لم يظهر دليله صعب) الذى يفيدا نهم يطلقونه مع عدم الدليل. فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره

(٢) أى الذى فرض توجه الطلب اليه

الضرورى في الوجود بدونه حتى يطلق (۱) على العمل اسم ذلك الضرورى ؟ أم لا ؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضرورى (۲) و إن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن ، ولكنه مكل (۱) ومتم : إما من الحاجيات ، و إما من التحسينيات ؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه ، محسب ما يؤدى اليه الاستقراء في الشرع في كل جزء مها

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

الأمر بالشيء على القصد الأول ليسأمر بالتوابع (أ) ، بل التوابع إذا كانت مأمورا بها مفتقرة الى استئناف أمر آخر . والدليل على ذلك ماتقدم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات ؛ فالتوابع هنا راجعة الى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص ، والأمر على تعلق بها مطلقا لامقيدا ، فيكنى فيها إيقاع مقتضى (٥)

⁽۱) أى بحيث يبق الضر ورى المذكور قائماً ، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع كصلاة مثلا لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها ، فانها لا تزال يطلق عليها شرعا اسم الصلاة

⁽۲) لعل آلاً صل هكذا: (والجزء لا صل الضرورىالمقام) بضم الميم صفة للضرورى

⁽٣) يعنى وهذا هوالذى يقال فيه إنه أضعف فىالطلب من المتبوع ، أما مايعتبر جزءًا ينهدم الا صل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك

⁽٤) المراد بالتوابع هنا ما هوأخص ما سبقله فى معناها كما قال بعد (فالتوابع هنا راجعة الح) يعنى ليس أمرا بجزئى خاص من جزئيات المأمور به معتبر من توابعه وليس المراد أنه ليس أمراً بأى تابع فذلك لا يصح لا نه فها سبق اعتبر الا جزاء مثلا من توابع الكلكما قال فى القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة ولا يعقل أن يقال إن الامر بالصلاة مثلا ليس أمرا بالركمات والقراءات والسجدات وفائدة المسألة قوله (وينبنى على هذا الخ)

⁽٥) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدف عليه اللفظ ، لا فرض خاص

الألفاظ المطلقة ، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ، ولا على صفة دون صفة ، فلابد من تعيين وجه أوصفة على الخصوص ، واللفظ لايشعر به على الخصوص ، فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص . وهو المطاوب

وينبى على هذا أن المكلف مفتقر فى أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل ، فإنا اذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلا ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالمشروع فيه على هذا الفرض لايكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحتالإطلاق فلمور بالمتق مثلا أمر بالاعتاق مطلقا من غير تقييد مثلا بكونه ذكراً دون أنثى ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتبا دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك ، فإذا التزم هو فى الإعتاق نوعا من هذه الأنواع دون غيره احتاج فى هذا الالتزام الى دليل ، وإلا كان التزامه غير مشروع . وكذلك إذا التزم فى صلاة الظهر مثلا أن يقرأ بأسورة الفلانية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية ، أوغير ذلك من الالتزامات . التى هى توابع لمقتفى الأمر فى المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح فى التشريع ، وهو عرضة (١) لأن يكر من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح فى التشريع ، وهو عرضة (١) لأن يكر على المتبوع بالإبطال .

و بيانه أن الأمر اذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع

أىفاذا اريد ذلك الحناص كان لا بدله من دليل يخصه ، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم فى المسألة الحادية عشرة فا نها جزئيات والمراد مما قصد بالقصد الاول ما عبر عنه فيها بالجلة ، وقوله (فلا بد من تعيين الخ) أى حيث كانت مأمورا بهاكما هو الفرض

(۱) أى لأنهذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله ،كما فى مثال التزام الوضوء من البئر. وقد يبطل ثوا به بمخالفة قصد الشارع فى التزام ما لم يشرعه وعده مشروعا

أن المشروع عمل مطلق، لايختص فى مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، ولا وصف دون وصف ، ولا وصف دون وصف ، فالخصص (۱) له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوتمه على مقتضى الإطلاق ، فافتقر الى دليل على ذلك التقييد، أو صار مخالفا لمقصود الشارع .

وقد سئل مالك عن القراءة (٢) في المسجد ، فقال : لم يكن بالأمر القديم و إنما هوشي، أحدث . قال : ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى بما كان عليه أولها والقرآن حسن : وقال أيضا : أترى الناس اليوم أرغب في الخير بمن مفي ؟ قال ابن رشد : النزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات ، أوعلي وجه ملخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما مجامع قرطبة أثر صلاة الصبح ، فرأى ذلك بدعة — قال : وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد ، ولا وجه لكراهيتها ، والذي أشار اليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر ؛ فإنه قال في القوم مجتمعون جميعاً فيقر، ون (٢) في المسورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية في القوم مجتمعون جميعاً فيقر، ون (٢) في المسورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية في واذكر أن يكون من عمل الناس .

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه ، فقيل له : فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون (١٤) . قال : ينصرف ،

⁽١) أي فالماتزم تخصيصه . وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصا

⁽۲) سیأتی تقییده فی کلام ابن رشد

⁽٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الادارة . أى يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره فى الاعتصام . وهو المسمى فى عرف زماننا بالقراءة الليثية وهى مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبى بعضهم على قراءة بعض بما يؤدى إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئين . ومن ذلك حسنت تسميها بالادارة ، كما يدير الشركاء مال الشركة بينم مويبنى بعضهم عمله على عمل شريكة (٤) لعلها (ويكثرون) بالمثلثة فان كان بالباء فيكون من كبر بالضم فى الماضى والمضارع أى عظم ، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير أى قول الله أكبر ، لانه غير الدعاء الذى جعله سببا للاجتماع أولا وآخرا

ولو أقام في منزله كان خيراً له قال ابن رشد: كره هذا و إن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة ، لأن الاجتماع لذلك بدعة ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أفضلُ الحد ي هد ي محمد ، وشرالا مور محمد تا مها ، وكل بدعة صلالة » (١) وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد (٢) القارى، مواضع السجود فقط ليسجد فيها ، وكره في المدونة أن يجلس (١) الرجل لمن سهمه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً ، وأنكر على من يقرأ (٤) في المساجد و يجتمع عليه ، ورأى أن يقام وفيها : ومن قعد اليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه وقال ابن القاسم سمست مالكا يقول : إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرك رجل قد عرف وسمى ؛ إلا أني لا أحب أن أذكره ، وكان مساء يعني يُساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائز عند مالك أن يروّح الرجل مساء يعني يُساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائز عند مالك أن يروّح الرجل قدميه في الصلاة ، و إنما كره أن يقربهما (٥) حتى لا يعتمد على إحداها دون الأخري ولا عن أحد من الملف والصحابة المرضيين المكرام ، وهو من محدثات الا مور ولا عن أحد من الملف والصحابة المرضيين المكرام ، وهو من محدثات الا مور وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء ، وفي الدعاء عند ختم القرآن ، وفي الاحماع علد عاد الانسراني من الصلاة ، والتثويب الصلاة ، والزيادة في أنه بن الله عاد عند الله عاد عند الله عن الدعاء عند الله عاد المور الله المناء عند الله عاد الانسراني من الصلاة ، والتثويب الصلاة ، والزيادة في أنه بن الله المناء عند الله عاد الانسراني من الصلاة ، والتثويب الصلاة ، والزيادة في أنه بن السه الانسراني من الصلاة ، والتثويب الصلاة ، والزيادة في أنه بن السه الدعاء عند الدياء عند الانسراني من الصلاة ، والتثوي ب الصلاة ، والزيادة في أنه بن المناء عند الانسراني المناء عند الانسراني من الصلاة ، والتثوي من الصلاة ، والزيادة في أنه بن المناء المناء المناء عند الانسراني المناء عند الدياء عند الانسراني المناء عند الانسراني المناء عند الدياء المناء عند الدياء المناء عند الانسراني المناء عند الدياء عند الدياء المناء عند الانسراني المناء عند الانسرانية المناء عند الانسراني المناء عند الانسراني المناء عند الانسراني المناء عند الانسراني المناء عند

- (۱) هو جزء من حدیث رواه فی الترغیب بلفظ (خیر الهدی الن)عن مسلم وان ماجه وغیرهما
 - (٢) أي فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج الى دليل
- (٣) أى ليسجد السجّدة تبعاله ، لا نه لايطلب بها إلا إذا جلس عند القارى. ليتعلم منه أى ليستفيد حفظا أو تجويداكما هو مذهبه ويبقى النظر فى إدخال هذا فى سلك الالتزامات التى يعيبها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له
 - (٤) إذا كان ملتزما لذلك كان من موضوعه
- (٥) أى فالمكروه هو التزام أن يجعل رجليه متقارنين ، بحيث يكون الاعتماد فى كل الصلاة عليهما معابحالة متساوية . يقول : إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل ، فهو بدعة

على التسمية الماومة ، والقراءة فى الطواف دائما ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب ، وأشباه ذلك بما هو كثير فى الناس : يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم ، من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات

وفى الحديث (١) « لا يجعلن أحدكم الشيطان حظا من صلاته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه (٢) » وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات في صلاة يميناً وشهالا فقال: نلتفت هكذا وهكذا ، ونفعل ما يفعل الناس كأنه الترام عدم الالتفات ، ورآه من الامور التي لم يرد (٣) الترامها

وقال عمر (٤): « واعجباً لك يا إبن العاصى ! لأن كنت تجدثياباً أفكلُ الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلت لكانت سنة ، بل أغسل ما رأيت وأنضح مالم أر ، هذا فيا لم يظهر (٥) الدوام فيه ، فكيف مع الالتزام ؟

والاحاديث في هذا والاخبار كثيرة ، جميمها يدل على أن التزام الخصوصات

- (۱) ذكر الحديث فى التيسير (بلفظ لا يجعل أحدكم للشيطان شيئا من صلاته يرى أن حقا عليه الخ) عن الخسة إلا الترمذي
- (٢) أى بحيث يكون يمينه الى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته . أى فذلك بدعة ليست من الدين ، فهى من حظ الشيطان ونصيبه . أما الانصر اف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمة النحليل .
- (٣) كيف هذا ؟ وقدورد النهى الشديد عن الالتفات فى الصلاة بجملة أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائى ، وبعضها أبو داود والبخارى والنسائى وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية ، أيضاكراهته
- (٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب فى ركب فيهم عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح ، فلم يجد مع الركب ما ، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما وأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر . فقال له عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل . فقال عمرو : واعجابا الخ
 - (٥) أي ومعذلكخشي أن يداوم عليه ، كما قال (لـكانت سنة)

فى الاوامر المطلقة مفتقر الى دليل ، وإلا كان قولا بالرأى واستنانًا بغير مشروع م وهذه الفائدة انبتت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لايستلزم الأمر بالمقيد .

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

المطاوب النعل (1) بالكل هو المطاوب بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطاوب الترك بالقصد الثانى . كما أن المطاوب الترك بالكل هو المطاوب الترك بالقصد الأول ، وقد يصبر مطاوب الفعل بالقصد الثانى (٢) وكل واحد منهما لايخرج (١) عن أصاد من القصد الاول

أما الأول فيتبين من أوجه:

(۱) سواءاً كان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم، كاسيشير اليه بعد فى قوله (وهكذا الحكم فى المطلوب طلب الندب النخ) وإن كان المهم الذى سيفرع عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق فى أولية القصد وثانويته بين نوعى المباح المطلوب الفعل بالكل والمالوب التولا بالكل والمالوب الفعل بالكل والمالوب الفعل والمراجع المسألة من المجتوبة عن المنافقة الرابعة من المباح

(٢) سيأتى تمثيله بالغناء المتمضن لراحة النفس والبدن ، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ . فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة ، بل باعتبار ما تضمنه من الراحه المعينة على الخير ، فقصده اليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التى تكرن به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك

(٣) يأتى يانه فى الوجوه بعد ، من مثل قوله (وجدت المذموم تصرف المكلف فى النعم ، لا أنفس النعم ومثل قوله (إن جهة الامتنان لا تزول أصلا) ومثل قوله (وأيضا فان وجه الذمقد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليهاهواه). أى فهى حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثانى لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقيا فيها ، كما قال (ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا لانهدم أصل المباح) وكذا يقال فى المطلوب الترك بالكل

(أحدها) أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه ، وهذا هو الأصل ، فيتناول على الوجه (١) المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لافى سوابقه ولا فى لواحقه ولا فى قرائنه . فاذا أخذ على ذلك الوزان كان مباحاً بالجزء مطاوباً بالحكل ، فان المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق ، محيث لاتقدح فى دنيا ولا فى دين ، وهو الاقتصاد فيها ؛ ومن هذه الجهة جعلت نعماً ، وعدت منناً ، وسميت خيراً وفضلا

فاذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين ، كانت من هذه الجهة مذمومة : لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقاربة أو عن بعضها ، فدخلت المفاسد بدلا عن المصالح في الدنيا، وفي الدين . وإنما سبب ذلك تحمل المكلف منها مالا يحتمله ؛ فإنه إذا كان يكتني منها بوجه ما (٢) ، أو بنوع ما . أو بقدر ما . وكانت مصالحه تجرى على ذلك ، ثم راد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقابية ، كان مسرفا ، وصعفت قوته عن حمل الجميع ؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد : كالرجل يكفيه لفذانه مثلا رغيف . وكسبه المستقيم إنما يحمل ذلك القدار ، لأن تهيئته لاتفوى على عيره ، فزاد على الرغيف مثله ، فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه أو لامن حيث كان يتكف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكف كلفة اثنين وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة ؛ وفي جهة تناوله ، فإنه يحمل نفسه من الفذا، فوق ماتقوى عليه الطباع ، فصار شقاً عليه ، ور بما ضاق نفسه ، واشتد كر به ، وشغله عن التفرخ العبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى : وفي جهة

⁽١) يأتى شرحه وما بعده في مثال الرغيف الا تي

⁽۲) أى من وجودالكسب مثلا في صنعة لها فروع متعددة . وقوله (أوبنوع) كتجارة مثلا وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثانى حد فيتعلق فى كل منهما بما هو خارج عن كفايته . مع ونه لايحتمله استعداده . ومثله تعدد الزوجات وتنوع المآكل والملابس والمساكن ومقادير ذلك وهكذا

عاقبته ؛ فإِن أصل كلَّ داء البَرَ دَةُ وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشكأن يقع به. وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف ، فيو في الحقيقة الجالب على نفسه الفيدة ، لانفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكاف في النعم ، لا أنفس النعم ، إلا أنها لما كانت آلة الحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة ، وهوالقصدالثاني، لأنه مبنى على قصد المكاف المذموم ، وإلا فالرب تعالى قد تعرُّف الى عبده بنعمه ، وامتن بها قبل النظر في فعل المكاف فها على الإطلاق ؛ وهذا دليل على أمها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق ، و إنما ذمت حين صدّت من صدت عن سبيل الله، وهو ظاهر لمن تأمله

(والثاني) أن جهة الامتنان لاتزول (١) أحلا، وقد يزول الإسراف رأسا ؛ وما هو دائم لايزول على حال هو النلاهر في القصد الأول ، بخلاف ماقد يزول ؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كاحدً له لم يكن فيه من وجوه الذم شيء ' و إذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ماحدله صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه 6 وغير مذموم في الوجه الآخر . وأيسا فإن وجه الذم قد تضمن النعمة والدرجت تحته ، لكن غطى عليها هواه . ومثاله أنه إذا تناول مباحًا على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجله ، و إن كانت مشوبة فبمتبوع هواه ؛ والأحل هو النعمة ، لكن هواه أكسما بعض أوصاف الفساد، ولم يهدم أصل المصلحة ، و إلا فاو الهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البنا. انما كان عايه ، فلم يزل أصل المباح و إن كان مغموراً تحت أوصاف

(١) وحيث أنهالا تزول رأسا فتجي. مع جهة الاسراف المذموم ويغطى عليها فهذا قريب من قوله(وأيضا فان وجه الذم الخ) فهما متلازمان شديدا القرب. إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال ، ولوحظ في الثاني الاندارج تحت وجه الذم وتغطيته عليه . فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لمــا بعدهما بالثالث لا بالرابع

الإكتساب والاستمال المذموم . فهذا أيضا عما يدل (١٠على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك انما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

(والثالث) أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى ، كقوله تعالى : (أَفَبَالْبَاطِلِ يُوْمِنُونَ وَبَنِوْمَةَ اللهِ عَلَمُونَ) (وَلَكُنَّ أَكُثرَ الناسِ لَا يَشكُرُونَ) وقوله : (وهُوَ الذي سخَرَّ البحر لِتأكلُوا منه لَعْماً طَرَيًّا _ إلى قوله : ولَعلَّكُم تشكُرُون) في ذه الآيات وأشباهها تدل على أن مابُث في الأرض من النعم والمنافع على أصل مابث ؛ إلا أن المكاف أماً وضع له فيها اختيار به يُناط التكليف داخلتها من آلك الجهة الشوائب ، لامن جهة ما وضعت له أولا ؛ فا بها من الوضع داخلتها من آلك الجهة الشوائب ، لامن جهة ما وضعت له أولا ؛ فا بها من الوضع الأول خالصة. فإذا حرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو المشكر، وهو جربها على ما وضعت أولاً ؛ وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران ، ومن أبحرت المفاسد وأحاطت بالمكاف ، وكل بقضاء الله وتنده (والله خلقكم وما تعالى أنه أخوف ما أخاف عليكم ما يفتَحُ الله لكم من زهرة الدُّنيا » نقيل : أياني الخير بالشر ؛ فقال : « لايأتي الخير إلا المراد المن نهرة الدُّنيا » نقيل : أياني الخير بالشر ؛ فقال : « لايأتي الخير إلا المراد المن الحير المن المراد المناف الله المن الحير المن المرد المنافي المن المنون المن نقيل : أياني الحير بالشر ؛ فقال : « لايأتي الحير المن المن نهرة الدُّنيا » نقيل : أياني الحير بالشر ؛ فقال : « لايأتي الحير المن المن نهرة الدُّنيا » نقيل : أياني الحير بالشر ؛ فقال : « لايأتي الحير المن المنه الله المناف الله المناف المناف المنه المن المناف المناف

⁽۱) أى كما يدل على صحة قوله هناك (وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأولى) كما أشرنا لذلك . وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المطلوب القمل و انما اقتصر على إفادة دلالته على ما قال لآنه الذي جعله رأس المسألة شم ينظر في المطلوب الترك: هل يؤخذ من كلامه الاستى ما يدل على أنه أيضا عند ما صار مطلوبا بالقصد الثانى . يق ما يتعلق به القصد الأول؟ فعليك بالتأمل . لأن قوله (وكل منهما لا يخرج عن أصله) دعوى أخرى غير أصل المسألة . تحتاج إلى يان ودليل

⁽۲) أى آذا سار في طريقه واستعمله في حدوده . فاذا انحرف به عن حده جر إلى المفاسد . ولكن ليس هذا من طبيعة الحير ، وإنما هو عادخل عليه . آبا أشار اليه الحديث : فان الربيع به حياة الانسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها ، وذلك من تصرفها هي . فاذا كان ما أكلته ضار أبطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناو لهاالصار ، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعا ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر . ورواية البخاري

بالخير، وإن ممَّا يغيِّت الرَّبِيعُ مايفتُلُ حبَطَّا أو يُلِم » الحديث (١٠)

وأيضاً فباب سد الدرام من هذا القبيل ؛ فإنه راجع إلى طلب ترائ ما بنت طلب (٢) فعله ، لعارض يعرض . وهو أصل متفق عليه في الجلة ، وان اختلف العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع بما يبطل دعوى الإجماع في الجلة، لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى : (يا أيَّهَا اللّهِ ين آمنوا لَا تَفُولُوا رَاعِنَ) وقوله : (ولا تَسُبُّوا اللّهِ ين يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ) وشبه ذلك . والشواهد فيه كثيرة

ومكفا^(۲) الحسكم فى المطاوب طلب النفب ، قد يصير بالتصدالثانى مطاوب الترك ، حسما تناولته أدلة التعمق والتشديد ، والنهى عن الوصال ، وسرد السيام، والتبتل. وقد تقدم من ذلك كثير ، ومثله المطاوب طلب الوجوب عزيمة ، قد يصر بالقصد الثانى مطاوب الترك ، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشا (١) وعائدا على

وبعض روايات مسلم هكذا (عماً ينبت الربيع) وفى بعض روايات مسلم (كل ما ينبت الربيع) والمعنى عليه متوين في الوجه الثانى وأن جميع ما ينبته المطر يضر إذا استعمل على غير وجهه أما إذا استعمل على وجهو بالمقدار المناسب كعمل آكلة الحضر فانه لا يضر والحبط انتقاع يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم بقال: حبط بطنه إذا انتفخ فمات

- (۱) تقدم (ج ۱ ص ۱۱۳)
- (٢) المراد بالطلب الاذن. وسيأتى فى المسألة الثامنة عشرة يقول فى سدالندائع (٢) المراد بالطلب الاذن. وسيأتى فى المسألة الثامنة عشرة يقول فى سدالندائع (٣) تكيل لبقية أنواع مادخل فى القسم الأول من المسألة، ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا محتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوقى الترك بالقصد الثاتى اقتصر عليه
- (٤) وهو ما تبلغ المشقه فيه حالة لاطاقة للكلف بالصبر عليها طبعاً ، كالمرض الذي يدجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً ، أو عن الصوم خوف فوت النفس ، أو شرعاً ، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على أثمام أركانها . فهذا الضرب راجع إلى حق اقه ، فالترخص فيه مطلوب وقد

الواجب بالنقصات ؛ كقوله : « ليس مِن البِرِ الصيام في السفر (١) » وأتباه ذلك ·

فالحاصل أن المطاوب بالقصد الا ول على الاطلاق قد يصير مطاوب الترك بانقصد الثاني وهو المطاوب.

فإن قيل: هذا معارض بما يدل على خلافه ، وأن المدح والذم راجم الى مابث في الأرض وعلى ماوضع فيها من المنافع ، على سواء (٢) فإن الله عز وجل قال : وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الما ليبلو كم أيدكم أحسن عملاً » وقال : (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيشكم أحسن عملاً) وقوله (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم) وقد مر أن التكاليف وضعت للابتلاء والاختبار ، ليظهر في الماهد ماسبق العلم به في الغائب ، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء النار ، لكن محسب ذلك الابتلاء ، والابتلاء إنما يكون بما له جهتان ، لا بما هو ذو جهة واحدة . واذلك ترى النعم المبثوثة في الأرض المباد لا يتعلق بها من حيث من حيث هي مدولانم ، ولا أمر ولا بهي ، و إنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين بالنسبة اليها على سواء . فإذا عدّت نعا ومصالح من فيها ، وتصرفات المكلفين بالنسبة اليها على سواء . فإذا عدّت نعا ومصالح من حيث تصرفات المكلفين بالنسبة اليها على سواء . فإذا عدّت نعا ومصالح من ويوضح ذلك أن الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة ، ومهيأة لتحرفين مما ، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض التكليف بهذا القصد وعلى التصرفين مما ، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض التكليف بهذا القصد وعلى المتصرفين مما ، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض التكليف بهذا القصد وعلى

جاء فى مثله (ليس من البر _ الحديث) كما تقدم له فى المسألة الخامسة من مبحث الرخص . فقد صار الصوم المطلوب واجبا بالقصد الأول ، مطلوب الترك بالقصد الثانى عثد هذه العوارض

⁽١) تقدم (ج١ – ص ٢٢١)

⁽٢) راجع إلى المدح والذم . أى فليس القصد الأوللشارع فيها أنها ممدوحة كماهي الدعوى

هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعد القصد الأول هو بُهَا نَمَا فَقَطَ ؟ وَكُونِهَا نَمَا وَفَتَنَا إِنَّا هُو عَلَى القَصِدَ الثَّانِي ؟

فالجواب أن المعارضة في ذلك ، من وجهن :

« أحدها » أن هذه الظواهر التي نصت على أنها نع مجردة من الشوائب إما أن يكون المرادبها ماهو ظاهرها ، وهو المطلوب الأول ، أو يرادبها أنهافي الحقيقة على غير ذلك . وهذا الثاني لايصح ؛ إذلا يمكن (١) في المقل ولا يوجد في السمم أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه . فإنا إن فرضنا أن هذه المبثوثات ليست بنعم خالصة ، كما أنها ليست بنقم خالصة ، فإخبار الله عنها بأنها نعم وأنه امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالف للمعقول. ثم إذا نظرنا في تفاصيل النعم ، كقوله : (أَكُمْ نَجْمَلِ الأرضَ مِهاداً والجبالَ أَوْ تاداً ؟) الى آخر الاَيَات ! وقوله (هوَ الذي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء ماءُ لكم مِنه شرابُ ومنه شجر ") الى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها ، أفيصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست كذلك بإطلاق ، أويقال إنها نعم بالنسبة الى قوم، ونقم بالنسبة الى قوم آخرين ؟ هذا كله خارج عن حكم المقول والنقول.

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحة وشفاء لما في الصدور ، وأنه النور الأعظم ، وطريقه هو الطريق المستقيم ، وأنه لايصح أن ينسب إليه خلاف ذلك مع أنه قد جاء فيه: (يُضِلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً ، وما يضِلُّ به إلاالفاسقين) وأنه (هُدَّى للمُنتَّقِين) لا لغيرهم وأنه (هُدَّى ورحمةٌ للمُحْسنين) إلى أشباه ذلك ولا يسح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين ، أو هومحتمل (١) هذا الوجه الأول لاثبات أنه لاتصح المعارضة ، وذلك بنقض دليلها نقضا إِجْمَالِيا بَأَنَّهُ لُو صَحْ لِمَا صَحْتَ جَهَةِ امْتَنَانَ اللَّهِ بَهَا المُقْتَضِيَّةُ أَنَّهَا فَعْم خالصة . وأيضا فاننا باستقرا. أنواع النعم نتحقق أنها فعم خالصة قطعا كما صنع . والوجهالثانى بأزالة سببُ الشبهة التي انبنت عليها المعارضة ، وذلك أن مايري من كون هذه الأشياء نقما على البعض ليس آتيا من جبتها ، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه . فتغاير الوجهان لأن يكون هدى أو ضلالا . نعوذ بالله من هذا التوهم

لايقال: إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين (١) في أن الحياة الدنيا لعب ولهو ، وأنها سلم إلى السعادة ، وجد لا هزل (وما خلَقْنَا السهاء والأرض وما بينها لاعبين)

لأنا نقول: هـذا حق (٢) إذا حملنا التعرف بالنع على ظاهر ما دلت عليه النصوص ، كما يصح فى كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لايخل بالقصد الأول فى بث النعم

« والوجه الثانى » أن كون النعم تنول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المُكاتّف ؛ لأنها لم تصر نقماً فى أنفسها ، بل استعالها على غير الوجه المقصود فيها هو الذى صيرها كذلك ؛ فإن كون الأرض مهاداً والحبال أوتاداً ،

- (١) أحدهما الاعتبارالمجردعن الحكمة التي وضعت لها الدنيا. من كونها متعرفا للحق ومستحقا لشكر الواضع لها . والثانى الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة . وسيأتي للمؤلف فى المسألة الثالثه من تعارض الادلة بيان مسهب حسن جدا فى توجيه الاعتبارين يعنى وعليه فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهذين الاعتبارين
- (٢) أى صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين . ولكن على أنهما ليسا مستويين ، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم . كما يدل عليه ظاهر الآيات . وما عداه من الفتن واللهو والغرورليس القصد الأول. بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصدا أوليا . كما يقال في هداية القرآن هي الأصل الذي لاشك فيه ، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ماجعله يزيدهم غياو ضلالا بالطعن فيه بأنه سحر وكذب الى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا بجد أنه ضللهم في بالطعن فيه بأنه سحر وكذب الى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا بحد أنه ضللهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسبيه انحرفوا عنها ، وإنما كل ما يتعلق باضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاه به ، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن . فاعرف هذه السانحة ، وهي تؤيد ما يريده المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن . وفي قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) الشارة إلى هذا كما يأتي

وجميع ما أشبهه نع ظاهرة لم تتغير ، فلما صارت تقابل بالسكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالاً ؛ وفعلُهم فيها هو الوبال فى الحقيقة ، لا هى ، لأنهم استعانوا بنع الله على معاصيه

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن ، فإ بهم لمّا مُثلت أحبنامهم التى انحذوها من دون الله بيبت العنكبوت في ضعفه ، تركوا التأمل والاعتبار فيا قبل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك ، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقسود ، وقالوا : (ما ذا أراد الله بهذا مثلا ؟) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا ، بقوله : (يُضِلُ به كثيراً و يهدى به كثيراً) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله : (وما يُضِلُ به إلا الفاسقين) نفيا لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم ؛ أى هو هدى كا قال أولا (هُدَى المُتقين) لكن الفاسقين يضاون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن ، كذلك هو هدى المنتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه ، وهو الذي أنزل من أجله . وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى (أفاذا تقرر هذا صارت النم نعماً بالقصد الأول وكوبها بالنسبة إلى قوم آخرين مجلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها ، وذلك معنى القصد الثانى . والله أعلم

(وأما الثانى) وهو أن المطاوب الترك بلكلهو بالقصدالا ول (٢٠) فكذلك أيضاً فإلا نعلا تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك ، لا نعليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة ، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص ؛ فصار الغناء المباح مثلا ليس بخادم لأمر ضرورى ولا حاجى ولا تكيلى ، بل قطع أ

(۱) حيث تقرر فيها أن الارادة جاءت على معنيين: قدرية، وأمرية. وأنه تعالى أعان أهل الطاعة فجاء فعلهم على وفق الارادتين، ولم يعن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفا فى قوله (وكل بقضاء الله وقدره) (٢) أى وإن كان لاحرج فى جزئيه بالقصدالثانى، بلقد يكون مطلوبا بهذا القصد

الزمان به صدُّ عما هو خادم (۱) لذلك، فصار خادما لضده.

ووجه ثان ، أنه من قبيل اللهو الذي ساه الشارع باطلا ؛ كقوله تعالى : (و إذا رَبِّحَارَةً أَوْ كُواً) يمنى الطبل أو المزمار أو الفناء . وقال في معرض الذم للدنيا (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَمِبُ وَلَهُو) (٢) الآية ! وفي الحديث (٢) (كُلُّ لهو باطل الا ثلاثة أله أنيا لموب ولهو إلا اللاثة ، فإنها لما كانت تخدم أصلا ضروريا أولا حقابه استثناها ولم يجملها باطلا

ووجه ثالث: وهو أن هذا الفرب لم يقع الامتنان به ، ولا جاء في معرض تقرير النعم كاجاءالقم الأول ، فلم يقع امتنان باللهو من حيث لهو ، ولا بالطرب ولا بسببه (،) منجهة ما يسببه ، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ماهو

⁽١) لم يقل (صدعن هذه الأمور الثلاثة) ؛ لأنه لوكان كذلك لـكان منها عنه بالجزء أيضا لا بالـكل فقط. وإنما هو معطل للباجات الآخرى من طرق الكسب وغيرها ، الحادمة للمراتبالثلاثة ، فيكونخادما لصد هذه المراتب ، فكان مذموما بالقصد الأول

⁽٢) فاللمو ذكر فى هذه الآية فى معرض الذم، وقد جعل الطبل وما معه فى الآية السابقة من اللمو، فيكون الطبل وما معه مما دو فى معرض الذم فى نظر الشارع بالقصد الآول

⁽۲) تقدم (ج ۱ -- ص ۱۲۹)

 ⁽٤) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمى

⁽٥) أى والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو ، بل من جهة مافيها من الفائدة الحتادمة للنسلكما في الأول ، أو للدين كما في غيره فانظر إلى قوله تعالى (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) الاتية وقوله (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الحيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) وقد فسرت التوة ببعض ما تنطلق عليه من رمى النبل . وماوقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللمو لكنه موافق لما جرت به محاسن العادات: ففيها النزاوج ، وتأديب الحيل ، وتعلم الرماية ، أما قسم الغنا، وما معه فانه خارج

مطاوب، وهو على وفق ما جرى فى محاسن العادات؛ فان هذا القسم خارج عنها المجلة و يحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتمات هيئت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً فصلت المنة بها من تلك الجهة ، ولا تجد للهو أو اللمب تهيئة تختص (۱) به فى أصل الخلق ، و إنما هى مبثوثة لم يحصل من جهنها تعرف بمنة . ألا ترى الى قوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ اللهِ التي أخرج ليباده والطيَّبات مِن الرَّزق) وقال : (والأرض وضعها لِلاَّ نام – الى قوله : يَخرُج منهما اللَّوللوُ والمرْجان) وقوله : (والخيل والبغال والجير لرَّ كَبُوها وَزِينةً) الى أشباه ذلك (۲) ؛ ولا تجد في القرآن ولا في السنة تعرَّف الله الينا بشى، خلق للهو واللعب

فإن قيل: إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ، ولذلك كان مبثوثًا في القسم الأول ؛ كلذة الطعام ، والشراب ، والوقاع ، والركوب ، وغير ذلك ؛ وطلبُ هذه اللذات بمجردها منموضوعاتها جائز و إن لم يطلب (٣) عن العادات المستحسنة . ويمكن أن يُعتبر قوله (وهو على وفق الخ) وجها آخر مستأنفا . كا نه يقول : وأيضا فان ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن المادات، مخلاف هذا القسم فحارج عنها ، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول . وإنكان ظاهر كلامه أن من الوجه الثالث إلا أنه يبقى الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها : هل مايتفق على كونه حسنا في كل أمة وكل وقت ؟ أم ماهو ؛ (١) أى لم يخلق شي. ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب ، ولكن هذين يصرف إليهما ماخلق للفوائد مما يكون قابلا للتلهي به . ولذلك لم يحصل منجهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار اليه في الا آيات : فالأولى جعل الامتنان فيها باحراج وخلق ما يعدونه زينة لهم . والثانية بذكر الارض وما فيها من المنافع الغذائية للانسان، وبالبحرين وأنه يخرج منهما مابه الزينة، ولم يمتن بالتزين بهمًا . وكذا الا يه الثالثة وقد جعل الزينة فَهما تابعة لمنافع الركوبُ. وهذا كله بما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه إنه لم يقع آلامتنان باللمو ، أي لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقته للهو فالايتأتى الامتنان بهكذلك

(۲) تتميم لقوله (ولا تجد الهو أو اللببتهيئة تختص به في أصل الحلق)
 (۳) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد ، وإن لم يقصد

ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها ؟ فليكن جائزاً أيضاً فى اللهو واللعب ، بالتفرج فى البساتين ، وسماع الغناء ، وأشباهها مما هو مقصود الشارع فعله ، والدليل على ذلك أمور : « منها » بثها (١) فى القسم الأول . « ومنها » (٢) أنه جاء فى القرآن ما يدل على القصد اليها ؟ كقوله تعالى : (ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون) وقال : (والحيل والبغال والجير لتر كبوها وزينة) وقال : (ومين شر ات النجيل والأعناب تتعيد ون منه مكراً (٣) ورزقاً حسناً) ، وما كان نحو فيك وهذا كله فى معرض الامتنان بالنعم والتحمل بالأموال والترين بها ، وانحاذ للكرراجع (١) الى معنى اللهو واللعب فينبغى أن يدخل فى القسم الأول «ومنها» أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطاوب بالكل فهى خادمة للمأمور به أيضا (١) لأنها ممافيه تنشيط وعون على العبادة أوالخير ، كا كان المطاوب بالكل فاقد عادمة للمأمور به أيضا (١) لأنها ممافيه تنشيط وعون على العبادة أوالخير ، كا كان المطاوب بالكل

فالجواب أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبثوثًا (٢٦) في المطاوب بالمكل

معها ما يخدم الضرورى ، وهىحينها تتجرد عن قصده لايكونفرق بينها وبينااسهاع وأنواع اللهو ، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصدا أوليا . وبهذا يعلم أنه يصلح دليلا معارضا فانظرلم لم يعده رابعا معائلاتة بعده؛

- (۱) أى انتشارها ومصاحبتها لآنواعه ، حتى كا نهاملازمة لها. أى فحكم الجواز في القسم الأول يكون منصبا عليها أيضا
 - (٢) معارضة للوجه الثالث
- (٣) سيأنى له الكلام عليه بمايفيد أن اتخاذهم منه سكراً ليسرمن مواضع الامتنان فلا شأن له بافادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين
 - (٤) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر
- (٥) أى وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل فهى خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير ، لما فيها من تنشيط البدن ، وراحةالنفس مزالاتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الاعمال ، عبادة وغيرها
- (٦) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعا لحدمة ضرورى كما هو القسم

فهو فيه خادم للمطلوب الفعل . وأما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود ، وهى مسألة النزاع ، ولحن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيا هو خادم لضرورى أو نحوه

ويمايدل على ذلك قوله في الحديث: «كلُّ لمو باطل الإثلاثة » (١) فاستشى ما فيه خدمة لمطاوب مؤكد ، وأبطل البواقي . وفي الحديث (٢) أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ملّوا مَلّة فقالوا : يارسول الله حدثنا ! يعنون بما ينشط النفوس فأنزل الله عز وجل : (الله نزّل أحسن الحديث كتابا منشابها) الآية ! فذلك في معنى أن الرجوع الى كتاب الله بالحيد فيه غاية ما طلبتم (٢) ، وذلك ما بث فيه من الأحكام ، والحكم ، والحواعظ ، والتحذيرات ، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار والأخذ بالاجتهاد فيا فيه النجاة والفوز بالنعيم المقيم ، وهذا خلاف ما طلبوه . فال الراوى : ثم ماوا ماة ، فقالوا :حدثنا شيئا فوق الحديث ودون القرآن ! فنزلت سورة يوسف فيها آيات ، ومواعظ ، وتذكيرات ، وغرائب تحثهم على الجد في طاعة الله ، وتروح من تعب أعباء التكاليف معذلك . فذلوا على ما تضمن قصده على هو خادم للضروريات ، لاما هو خادم لضد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إن بما هو خادم للضروريات ، لاما هو خادم لضد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إن بما هو خادم للضروريات ، لاما هو خادم لضد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إن بما هو خادم للفروريات ، لاما هو خادم لضد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إن بما هو خادم للفروريات ، لاما هو خادم لفد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إن المناه و خادم للمناه و خادم لفد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إن المناه و خادم للمناه و خادم للمناه و خادم لفد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إن الله و خادم للمناه و خادم لمناه و خادم لمناه و خادم لمناه و خادم لمناه و خادم للمناه و خادم لمناه و خادم و المناه و خادم لمناه و خادم لمناه و خادم و المناه و خادم لمناه و خادم المناه و خادم و ا

الأولوبين ما يكون مجرد لهو . والثانى محل النزاع . والذى يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحة هـ! الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة . بل الأربعة على ما قررناه

⁽۱) تقدم (ج ۱ - ص ۱۲۹)

⁽٢) رواه الطبرى فى تفسيره غن ابن عباس

⁽٣) انظره مع قوله (و سدا خلاف ما طلبود) لتوفق بيهما ، ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى (يسألونك عن الآهلة) فأجيبوا إلى خير ما طلبوا . يمنى ولوكان ماطلبوه مما فيه اللهو واللعب مما يقصد شرعا لأجامهم اليه ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبهم اليه مباشرة ، بل بما يكون مبثوثا فيه فقط مع كونه خادما لأصل ضرورى وهو الدن

لكل عابد شد قر (١) ، ولكل شدة فترة ؛ ؛ فام الى سنة ، وإما الى بدعة . فن كانت فترته الى عبد ذلك (٢) فقد هلك هن كانت فترته الى عبر ذلك (٢) فقد هلك فن كانت فترته الى عبر ذلك (٢) فقد هلك وأما آيات الزينة والجال والسكر فإنما ذكرت فيها (٦) لتبعيتها الأصول تلك

(۱) رواه فى الترغيب والترهيب بلفظ (لكل عمل شرة ، ولمكل شرة فترة فن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك) عن أبى عاصم وابن حيان فى صحيحه . وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر النبى صلى الله عليه وسلم عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال (لكل عامل شرة النبح) إلا أنه أبدل الجملة الآخيره بقوله (ومن أخطأ فقد ضل) وفى الترمذى حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء . وفى النهاية ضبطها بالراء . فلعل ما هنا تحريف ، والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة ،وهى النشاط والرغبة والحديث يذكر فى باب الاقتصاد فى الاعمال كحديث (خير الامور أوساطها)

(۲) إنمايظهر الشاهد فى الحديث على رواية (ومن كانت فترته إلى غير ذلك) وهو يشمل اللهو واللعب. وذلك كما هو الواقع أن كثير! بمن تشددوا فى العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها . ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس . والبدعة بالمعنى الذى يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لهاأصل فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها فى معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذى يقصده كالفنا. وما معه الذى هو موضوع كلامنا

(٣) أى ذكرت الزينة وما معها فى الا آيات المذكورة تبعا لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها ؛ كالدف. ، وحمل الاثقال إلى الجهات البعيدة ، وغيرها من المنافع التى أشار إليها هنا إجمالا ، وفصلها فى آيات أخرى كاللبن ، والجلود تتخذ منها البيوت ، وغير ذلك كما قال فيه (ولسكم فيها منافع كثيرة) ، ومما يحقق غرضه أنه ، مع تكرير ذكر النعم إجمالا وتفصيلا لم يذكر الجمال والزينة فى الا آيات الاخرى أعنى التى في معرض الامتنان . لا التى مثل آية (المال والبنون) فأن هذه من باب آية (إنما أموالكم وأولادكم فنة) ، وعدم ذكره فى الا آيات الاخرى يدل على أنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعا ، وقد عرفت منزلة التابع فى المسائل السابقة . هذا ومتى كان نائب فاعل (ذكرت) عائدا على نفس الزينة وما معها كما قررنا ، لا على لفظ آيات ، فالعبارة مستقيمة لا نحتاج إلى تصحيح

النم ، لا أنها المقصود الأول في تلك النم . وأيضاً فإن الجال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول ؛ لا نه خادم (١) له ، و بدل عليه قوله تعالى : (قُلْ مَن حرَّم زينة الله التي أخرج لِعباده ؟) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إنَّ الله جيل يُعبُ الجال (٢) » « إن الله يُحبأن يَرى (٣) أثر نعمته على عبده » . (١) يُعبُ الجال (٢) » « إن الله يُحبأن يَرى (٣) أثر نعمته على عبده » . (١) وأما السكر فإنه قال فيه : (تَتَغِدُ ونَ منه سكراً) فنسب اليهم اتحاذ السكر ولم يحسنه ، وقال : (ورزقاً حسناً) فحسنه . فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف ، ولم يخسنه ، لا بنفس النصرف ، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف ، فانه تضرفوا بمشروع وغير مشروع ، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق فانه . تضرفوا بمشروع وغير مشروع ، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النع ، بل قال تعالى : (قُلْ أَرْأَيْتُم ما أَنزلَ الله من رزق فِعلتم منه حَرَاماً وَحَلالاً) الآية ! فتفهم هذا

وأما الوجه النالث فالها إن فرض كونها خادمة للمأمور به فهى من القسم الأول ؛ كملاعبة الزوجة ، وتأديب الفرس ، وغيرها . و إلا نخدمتهما للمأمور به بالقصد النابى ، لا بالقصد الأول ، إذا (ع) كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه بما هو مطلوب الفعل بالكل ، كملاعبة الزوجة ؛ ويكنى من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها ، والاستراحة من الأعمال بالنوم وغيره ريما يزول عنه كلال العمل لا دائما كل هذه الأشياء مباحة ؛ لانها خادمة للمطلوب

- (١) أي وتقدم أن ما كان مبثوثا فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل
 - (۲) تقدم (ج۱ ص۱۳۱)
- (٣) أى فرؤية أثر النعمة بما يخدمها . وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهدا للمباح بالجزء المطلوب بالسكل على جهة الندب ، وأنه لو تركه الناس كامم لكان مكروها . راجع المسألة الثانية في المباح ، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات ، من مأكل وملبس النح
 - (٤) تقدم (ج١ ص ١٣١)
 - (٥) لعل الأصل (إذ) لاإذا، فهو تعليل لسابقه

بالقصد الأول . أما الاستراحة الى اللهو واللمب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله ؛ فان جاء به من غير مداومةفقد أتى بأمر يتضمن ما هو (١) خادم للمطاوب الفعل ، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ، فباين القسم الأول؟ اذ جي، فيه بالخادم له ابتداء، وهذا إنما جي، فيه بما هو خادم للمطلوب الترك ، لكنه تضمن خدمة المطاوب العمل إذا (٢) لم يداوم عليه . وهذا ظاهر لن تأمله

فعيل

فان قيل : هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه ؛ لأن كلا القسمين قد تضمن (٢) ضد ما اقتضاء في وضعه الأول ، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال ، في الاستعال للمباح أو ترك الاستعال. وما زاد على ذلك لافائلة فيه فما يظهر ، الا تعليق الفكر بأمر صناعي ، وليس هـنا من شأن أهل الحزم من العاماء .

فالجواب أنه ينبى عليه أمور (١) فقهية ، وأصول عملية :

مما الفرق بين ما يطلب الحروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية الفاسد، ومالا يطلب الخروج عنه و إن اعترضت العوارض. وذلك أن

⁽١) أي السَّاط والراحة التي هي خادم لما يطلب فعله من ضروري أو حاجي مثلا ؛ أي فايس خادما للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة ، ولكنه يخدم مطلوب النرك مباشرة. أما القسم الا ولكالا كلوالشرب وتأديب الفرس مثلا فهو خادم لاصل من الأصول مباشرة ، فلذلك اختلف حكمهما

 ⁽٢) فاذا داوم عليه وضيع الوقت فيه لم يكن خدم به شيئًا من المصالح ، بلكان

مضيعًا لها فلهذا نهى عن الدوآم (٣) كما هي عبارته أول المسألة حيث قال فيهما (وقد يصير مطلوب النج)وةوله (على مايقتضيه الحال"خ) أي فانأدي استعاله الى تفويت مصلحة نهى عنه ، والافلا (٤) أى فروع في مسائل متنوعة . وقوله (وأصول عملية) أي قواعد كلية تفيد عملا كما سيقول: (فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد)

القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر ؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة اذاكثر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر ، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته فلظاهر يقتضى الكف عن كل ما يؤديه الى هذا ؛ ولكن الحق يقتضى أن لابد له من اقتضاء حاجاته ، كانت مطاوبة بالجزء أو بالكل ، وهي إما مطاوب بالأصل (١) و إما خادم للمطاوب بالأصل ۽ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى الى التضييق والحرج (٣) ، أو تكليف مالا يطاق ؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة . فلا بد للانسان من ذلك ، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه . وما سواه فمفو عنه ، لأنه بحكم التبعية (١) لا بحكم الأصل . وقد بسطه الغزالي في كتاب الحلال والحرام من الاحياء على وجه أخص (١) من هذا . فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحام بعد ماذكر جوازه ـ : فان قيل

- (١) يرجع إلى قوله (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع إلى ما بعده
- (۲) يرجع إلى قوله (خادم). وقوله (أو تكليف) راجع إلى قوله (إما مطلوب بالأصل)، فإن الحاجى خادم للضرورى الذى هو حفظ الحياة فى البيع. والشراء والمساكنة مثلا.فإن كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذى هو ضرورى وكان يتحرج فقط بتركه كان خادما للمطلوب بالاً صل
- (٣) أى لضروريه أوحاجيه فقط . ولو كان بحكم الا صل مباحا لما ألزم بالوقوف عند حد . وقدسهاه عفو اكما سبق له فى ذكر مرتبة العفو . وأنها مرتبة غير الاحكام الخسة ، وليست داخلة فى المباح
- (٤) لأنه بناه على أن المناكر تأتى من طبيعه المباحات إذا استرسل فيها دون حد، أما هنا فالمناكر التى مثل بها المؤلف عارضة ، خارجة عن نفس المباحات ، لادخل للمؤلف في جلبها فهويقول: إذا أخذ الموضوع عاما أدخل على المباحات مطلقا ما يقتضى حظرها ، سواء أكان من جهتها هى أم كان من عوارض خارجة عنها ، فانها تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة ، مع التحر زبقدر الاستطاعة من الوقوع في المحظورات دفعا للحرج ولتكليف ما لا يطاق ، ويكون ما لابسها من المحظورات من باب العفو

فالحام دار يغلب فيها المنكر ، فدخولها الى أن يكون حراما أقرب منه الى أن يكون مكروها . فكيف أن يكون جائزا ؟ قلنا الحمام موضع تداو وتطهر ، فصار بمنزلة النهر ، فان المنكر قد غلب فيه بكشف العورات ، وتظاهر المنكرات ، فاذا احتاج اليه المرء دخله ، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه ، والمنكر اليوم في المساجد والبلدان ، فالحام كلبلد عموما ، وكالنهر خصوصا هذا ماقاله . وهو ظاهر في هذا المعنى (١) .

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها . وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرج ، وأما إذا لم يؤد اليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهى سعة كسد الدرائع فني المسألة نظر ، و يتجاذبها طرفان : فن اعتبر العارض سد" في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل ، ومن اعتبر الأصل لم يسد مالم يبد الممنوع صراحا (٢) . و يدخل أيضاً في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب (٣) ، فان لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا ، واعتبار عيره تكيلي من باب التعاون. وهوظاهر.

أما اذا (١) كان المباح مطاوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك ، لا يجوز لا حد أن يستمه الى الفناء و إن قلنا إنه مباح، إذا حضره منكر أوكان فى طريقه، لا نه غير مطاوب الفعل فى نفسه ، ولاهو خادم لمطاوب الفعل فلا يمكن (٥) والحالة

- (١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من الماح . وفصله هناك تفصيلاً وافياً
- (٢) فان ظهر أنه يقع فى الممنوع غالبا أو قطعا . مع فرض المسألة وهو أنه فى سعة ليس فيها حرج ولا تكايف مالا يطاق فانه لا خلاف فى اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول فى هذا المباح
- (٣) كما في جادة الطريق و نحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة ، لكن الأصل في الأشياء الطهار مفهل تصح الصلاة فيها مع الشك ؛ ينبني الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى مالك ، أو المكس كما هو رأى ابن حبيب في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى ابن حبيب
- (٤) هذا مقابل قوله (وذلك أن القواعد المشروءة بالأصل)وبهاينجلى الفرق
- (٥) تفريع على النفي وبيانه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادما له وحضر دا لمنكر وعوانا

هذه أن يستوفى المكلف حظه منه ، فلابد من تركه جملة ؛ وكذلك اللعب وغيره. وفى كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى فى فصل الرخص ، واليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها

فان قيل: فقد حذر السلف من التلس بما يجر الى المفاسد و إن كان أصله مطلوباً بالكل أو كان خادما للمطلوب ، فقد تركوا الجاعات واتباع الجنائز وأشباهها مما هو مطلوب شرعا ، وحض كثير من الناس على ترك التزوج وكسب العيال ، لما داخل هذه الأشياء واتبعها من المنكرات والمحرمات . وقد ذكر عن مالك أنه ترك (١) الجعات ، والجاعات ، وتعليم العلم ، واتباع الجنائز ، وما أشبه ذلك مما هو مطلوب لا يحصل الا مع مخالطة الناس ؛ وهكذا غيره ، وكانوا علماء، وفقهاء وأولياء ، ومثابر بن على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات . وهذا كله له دليل فى الشريعة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : • يُو شِكُ أَن يَكُونَ خَيرُ مال المُسلم غيا أن يَكونَ خَيرُ مال المُسلم غيا في طلب العزلة ، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا في طلب العزلة ، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا أو وجو با ، خادما لمطاوب أو مقصوداً لنفسه . فكيف بالمباح ؛

فالجواب أن هذا المعنى لا يرد، من وجهين : « أحدهما » أنا إنما تكامنا فى جواز المخالطة فى طلب الحاجات الضرورية وغيرها (^{٣)} فهن عمل على أحد الجائزين

على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفا. المكاف حظه من ذلك المباح فلذا أبيح له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه . أما هنا فليس كذلك ، فحظه منه كالعدم . فلا بد من "كه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله (فلا بد من تركه) تفريع على قوله (لا نه غير مطلوب الخ) ومعنى (لا يمكن) لا بجوز

- (١) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه . وكان لا يحب أن يذكر ذلك للناس ، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى . فلبس بما نحن فيه
 - (۲) رواه البخاری وأبو داود والنسائی
 - (٣) أى من الحاجية ، وهي التي يؤدى الكف عنها إلى ضيق وجرج

خلا حرج عليه ، ولا يرد علينا ما هو مطاوب بالجزء ، لأنا لم نتعرض (١) في هذه المسألة للنظر فيه « والئانى » أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم بما تركوه ؛ كالفرار من الفتن ، فأنها في الخالب قادحة في أصول (٢) الضروريات ، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس ، مع المفدة المنجرة بسببه ، أو ترك (٢) ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها ؛ والمشقات تختلف كا مر في كتاب الأحكام . فكل هذا لا يقدم في مقصودنا على حال

فصل

(ومنها) الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات ظاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادما لمأمور به تصور فيه أن ينقلب اليه ؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسبب في إفامة ما هو ضرورى ، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والعليب ، و بين ما ليس كذلك ؛ وليس بينهما تفاوت يعند رد إلا في أخذه من جية الحظ ، أو من جهة الخطاب الشرعى فإذا أخذ من (1) انظره مع قوله (لابد له من اقتضاء حاجاته طانت مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله (و مكذا النظر في الا مور المشروعة بالا صل كلها) وجعله ما فيه السعة وقوله (بيري عنه لخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الا صل والغالب وهرا إلى الغرورية ليست مما يطلب بالجزء ؟ وكذلك الحاجية المؤدية الى العنيق والحرج الفادح

(٢) أما الجمعة والجماعات فمن مكملات إقامة الدين ، لما فيها من إظهار أبهة الاسلام وقوة أهله الى آخر ما سبق

(٣) عطم فى المعنى على قوله (اللاشكال) أى أو كان الترك لورع المتورع محمل نفسه منبقة يطيقها هو وإن لم يطقها كثير من الناس. لا أن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول فى المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلا مبنيا للمجهول أى ترك ما ذكر لا بحل ورع المتورع من هؤلاء

جهة الحظ فهو المباح بسينه ، وإذا أخد من جهة الإذن الشرعى فهو المطاوب. بالكل (١) ؛ لأنه فى القصد الشرعى خادم للمطلوب ، وطلبه بالقصد الأول . وهذا التقسيم قد مر بيانه فى كتاب الأحكام .

فإذا تبأت هذا صح في المباح الذي هو خادم المطلوب الفعل انقلابه طاعه ؛ إذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن . وأما ما كان خادما لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح (٢) انصرافه الى جهة المطلوب الفعل ؛ لأمه إنما ينصرف اليه من جهة الاذن. وقد فرض عدم الاذن فيه بالقصد الأول . وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة ، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة . فاللمب مثلا ليس في خدمة المطلوبات كأ كل الطيبات وشر بها ؛ نان هذا داخل بالمعنى في جنس الفروريات وما دار بها أن مخلاف اللمب ، فانه داخل بالمعنى في جنس ماهو ضد للمأ . وحاصل هذا المباح أنه نما لا حرج فيه خاصة ، لا أنه مخير فيه كلباح حقيقة ، وقد مر (٢) بيان ذلك ، وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح ،

(۱) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام ، ويعلم أن كون المباح مطلوبا بالكل لايتوقف على أخذه من جهمة الاذنكا هو ظاهر العبارة ، وأن المباح المطلوب بالكل لابد أن يكون خادما لمطلوب ، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذا له من جهة اختياره وإرادته لاغير ، وأن الحظ على ضربين : فما كان داخلا تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه ، والثانى غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه ،ويعلم أيضا أن قوله (فهو مطلوب بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف مل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذه بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف مل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذه برى من الحظ وخرج عن كونه مباحا إلى كونه طاءة

(٢) لا نه إنما كان يصح انصرافه إليه لوكان مخدمه ، مع أنه إنما يخدم ضده . وأيضا إنماينصرف إليه لوكان داخلا تحت الطاب أى الكلى ، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل ، وحينتذ فلايتأتى أخذه منجهة الا ذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة (٣) أى في المسألة الرابعة من المباح

فان من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة . و إذا عرض على هذا الأصل تمن الحق (١) فيه إن شاء الله تعالى

فان قيل : إذا سلمنا أن الخادم لطاوب الترك مطاوب الترك بالقصد الأول، فقد مر" أنه يصر مطاوب الفعل بالقصد الثاني ، فاللمب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة ، فقد صارت على هــذا الوحه طاعة ، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة :

فالحواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء ، بل من جهة ما تضمن من ذلك ، لا (٢) بالقصد الأول ، فانه استوى مم النوم مثلاً ، والاستلقاء على القفا ، واللسب مع الزوحة ، في مطلق الاستراحة ، و بقى اختيار كونه لعبا على الجلة أو غنا، تحت حكم اختيار المستريح ، فاذا أخذه من اختياره فهو سعى في حظه ، فلا طلب ، و إن أُخذه من جهة الطلب فلا طلب (٢) في هذا القسر كما تبين . ولو اعتبر (١) فيه ماتصمنه بالقصد الثاني لم يفسر الإكثار منه والدوام عليه ، ولا كان منهياً عنه بالكل ، لابه قد تضمن خدمة المطاوب

- (١) أي وأنه غير معقول انقلابه طاعة .لا نه من قسم المنهى عنه بالكل .فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له ، لانه لم يطلبه جزئيا ، و هو ظاهر ، ولا كليا ، لانه منهي عنه
- أى لم يكن اعتباره الغناء بالقصد الأول بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معينا بل مـاد عن المطلوب
- (٣) أى بالقصد الا ول المعتد به يعني ولا طاعة بدون طلب شرعي ، لانها امتثال أمر الشارع
- (٤) أى لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثانى ، واعتد به فى نظرالشار ع حتى يكون مطلوبًا فيؤخذ مر جمة الطلب فينقلب طاعة ، لوكان كذلك مانهي الشارع عن استدامته ، لا نه يكون حينتذ خادما لمطلوب الشارع . والواق والفرض أنه خادم اضده مباشرة ، ومطلوب الترك بالمكل . فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة إ

الفعل فكان يكون مطاوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك . هذا خلف . وإنا يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة ٤ فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة ، كذلك ما كان في معناه أو شبيها به

فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبى صلى الله عليه وسلم لأ ناس بكثرة المال ، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه ، كقوله لثملية بن حاطب: « قليل تُوَدِّى شكر مَ خَير من كثير لاتُطيقه (١) ». ثم دعا له بمد ذلك فيقول القائل: لو كان عنده أن كثيرة المال يضر به فلم دعا له ؟ وجواب هذا راجع الى ما تقدم ، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الاباحة في الاكتساب أو أصل الطلب ، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له ، كقوله .

« إنّ أَخُو َفَ ما أَخَافُ عليكم ما يُغرِجُ اللهُ لكم من بَرَكاتِ الأرض » قيل : وما بركاتُ الأرض ؛ قال · «زَهرةُ الدنيا » فقيل : هل يأتى الخير بالشر ؟ فقال : « لا يأتى الخير الا بالخير ، و إنّ هذا المال حُلوة خَضِرةُ » الحديث ا وقال حكيم ابن حِزام : سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني ، ثم سأاته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم الله خَضِرَةٌ حُلوةٌ » الحديث (٢٠) ! وقال « المكثيرُ ون هُم الأقلون يوم القيامة » الحديث (٢٠) ! وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولا عن أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولا عن

⁽۱) تقدم (ج ۲ ــ ص ۲٦٤)

⁽۲) تقدم (ج۱ -ص۱۱۳)

⁽٣) رواه فى آلجامع الصغير بلفظ (ان المكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيرا فنفخ فيه يمينه وشماله الخ) عن الشيخين والنسائى عن أبى ذر ، وفى رواية لمسلم (إن الا كثرين هم الا قلون يوم القيامة إلا من قال بيده مكذة وهكذا) واللفظ هنا لايوافق إحدى الروايتين بل هو ملفق متهما

الزائد على ما فوق الكفايه ، بنا، على أن الأصل المقصود في المال شرعا مطاوب ، و إنما الاكتساب خادم لذلك المطاوب ، فاذلك كان الاكتساب من أصله حلالا اذا روعيت فيه شروطه ، كان صاحبه ملياً أو غير ملى ، فلم يخرج النهى عن الإسراف فيه عن كونه مطاوباً في الأصل ، لأن الطلب أصلى ، والنهى تبعى ، فلم يتعارضا ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم أسحابه يصاون في جميع ما يحتاجون اليه في دنياهم ليستعينوا به . وهو ظاهر من هذه القاعدة

والفوائد المبينة عليها كثيرة

﴿ السألة السادسة عشرة ﴾

قد نقدم أن الأوامر والنواهى فى التأكيد ليست على رتبة واحدة فى الطلب. الفعلى أو التركى ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهى ، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك .

وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء الى أر بعة أقسام : وهى الوجوب ، والكراهة ، والتحريم .

وثم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام ، بل يبقى الحكم تابعاً لمجرد الافتضاء ، وليس للاقتضاء الا وجهان : « أحدهما » افتضاء الفعل ، و « الآخر » اقتضاء النرك . فلا فرق في مقتفى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم . وهذا الاعتبار جرى عليه أر باب الأحوال من الصوفية ، ومن حدا حدوهم ممن اطرح مطالب الدنيا جملة ، وأخذ بالحزم والعزم في ساوك طريق الآخرة ، إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما ، بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك ، وعلى المكروه أنه عرم . وهؤلاه هم الذبن عدُّوا المباحات من قبيل الرخص كا مر (١)

⁽١) فى الاطلاق الرابع للرخصة ، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقا فهو رخصة . والعزيمة هي الا ولى التي نبه الله عليها بقوله (وما خلقت الجنوالانس.

في أحكام الرخص . و إنما أخذوا هذا المأخذ من طريقين :

(أحدها) من جهة الآمر ، وهو رأى من (١) لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء ، وهو (٢) شامل للا قسام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهى ، وذلك قبيح شرعا ، دع القبيح عادة وليس (٢) النظر هنا فيا يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب ، بل النظر الى مواجهة الآمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار ، حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائرمن المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبي المعالى في « الإرشاد » فانه لم ير الاقسام وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبي المعالى في « الإرشاد » فانه لم ير الاقسام الى الصغائر والكبائر ؛ انسبة الى مخالفة الآمر والناهى ، و إنما صح عنده الاقسام بالنسبة الى المخالفات في أفسها ، مع قطع النظر عن الآمر والماهى . وما رآم يصح في الاعتبار

(والناني) من جهة معنى الأمر والنهي . وله اعتبارات :

« أحده. » النطر الى قصد المفرب بمقنصاها ، قان امتثال الأوامر واجتناب

إلا ليعبدون) فالاصل أنهم ملك. وليس لهم عليه من حق و لاحظ. بل عليهم التوجه الكلى لعبادته، وترك كل مايشغل عنها حتى من المباحات. فالاذن لهم فى فيل حظوظهم رخصة و توسعة

(۱) هو أبو منصور الماتريدي . قال إن صيغة الامر الطلب أي ترجيح الفعل على النزك وعزاه في الميزان إلى شيوخ سمر قند وقالوا في النهى ما قالوه في الامر فيكون معناه طاب الكف أي ترجيح الترك على الفعل ، وقوله (الاَ مر) بصيغة اسم الفاعل كما يدا. عليه نقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني نقوله (من جهة معنى الاَ مر) إلا أن قوله (وهو رأى الغ) ينوقف على أن أبا متسور إنما ذهب إلى أنه موضوع لمطلب بالمعلى اعتباره جهة الا مد . وهو يحتاج إلى نص منه . الا

(٢) أي الافتضاء . لا به الطلب بلا شرط نتي.

(٣) أى وإلا لجا. الدر بين المكروه والحرام، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تقاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة. وقوله (بهدا الاعتبار) أى مواجهة الا مر بالعصيان والمخالفة. والمعقول أنه باعتبار الآمر لاذ ق

المواهى من حيث هى ، تقتضى التقرب من المتوجه اليه ؟ كما أن المخالفة تقتضى ضد ذلك ، فطالب القرب لافرق عنده بين ماهو واجب و بين ما هو مندوب ، لأن الجميع يقتضيه ، حسبا دلت (١) عليه الشريعة ، كما أنه لافرق بين المكروه والمحرم عنده ، لأن الجميع يقتضى نقيض القرب ، وهو إما البعد ، وإما الوقوف عن زيادة القرب ، والتمادى فى القرب هو المطلوب فحصل من تلك أن الجميع على وزان واحد فى قصد التقرب والحرب عن البعد

«والنانى» النظر الى ماتضمنته الأوامر والنواهى من جاب المصالح ودر المفاسد عند الامتثال ، وحد ذلك عند المخالفة ، فأنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودر المفاسد ، فالبانى على مقتضى ذلك لايفترق عنده طلب من طلب ، كالأول (٢٠ في القصد الى التقرب . وأيضا (٢٠ فاذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهى راجعا الى مكمل خادم ، ومكل مخدوم ، وماهو كالصفة والموصوف فتى حصلت المندو بات كملت الواجبات . و بالضد فالأمر (١١) راجع الى كون

- (١) كما سيأتى فى الحديث بعد التقرب بهما معا . وقد أخر المكروه والحرام عن توله (حسبا دلت عليه الشريعة) مع أنه سيأتى له فى الاحاديث التى يذكرها بعد مايدل عليه . فلو قدمه عليه ليكون راجعا الجميع لكان أظهر
- (۲) أى كالتقرير الذى قرر به الاعتبار الا ول . فالكل اما طلب مصلحة أودر. مفسدة
- (٣) وجه ثان مبنى على الاعتبارالثانى . و محصله أن المندوب آله إلى أنه خادم مكمل للواجب ، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف ، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات ، فالحكم على الموصوف يسرى على الوصف بلاتمييز بينهما (٤) أى المسمى فى عرف غير هؤلاء طلبا غير جازم أو مندوبا هو منصب فى الحقيقة على الواجب معتبرا فيه الكال ، ويوسح أن يكون مراده أن الا مرمطلقا سوا، تعلق فى ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الاكمل ، وهولا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معا

الضروريات آتية على أكل وجوهها ، فكان الافتقار الى المندو بات كالمضطراليه. في أداء الواحيات ، فزاحمت المندو بات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار ٤ فحكم عليها محكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع الحرمات. منحيث كانت رائدًا لها (١) وأنسابها ؛ فإن الأنس بمخالفة ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها ، حتى قيل : « المعاصى بريد السكفر » ، ودل على ذلك قوله تعالى : (كَلَاَّ بلُ رَانَ على قلوبهم ما كانوا يكسبونَ » وتفسيره في الحديث (٢). وحديث (٢) : « الحلالُ بيِّن والحرامُ بيِّن و بينهما أمورمشتَبهات ، النح ، فقوله (١) «كالراعى حول الحِمَى يُوشك (ه) أن يقع فيه » . وفي قسم الامتثال قوله : « وما (١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها ، كما ممهد الرائد لمن وراءه . ومتى تمرنت النفس على الخالفة الخفيفة جرؤت على أكبر منها ، كما في حديث البخاري (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده) أى فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمورالتي تقطع فيهايده (٢) حديث الترمذي وصححه (إن العبدإذاأخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة ، فاذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه ، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه . وهوالران الذي ذَّكُره الله تعالى) ومعنى ران على قلبه غطاه . أي فالمعاصي الراثنة على قلوبهم . كانتسببافى ثقائهم بالكفر . وهذا وإن كان غيرمانحن فيه إلاأنه تقريب للموضوع . وهو أن الأنس بالمخالفة بعد النفس لما فوقها ، وإن كانت الا "ية في الحرام المؤدي إلى الكفر . لافي المكروه المؤدى إلى الحرام . أما الحديثان بعد فدليلان على كلا النظرين السابقين برمتهما ولقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث (ماتقرب. إلى عبدى). والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث (الحلال بين) فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الاطالة

⁽٣) تقدم (ج٣ – ص٨٦)

⁽٤) إما أن يكون خبره محذوفا يدل عليه سابق الـكلام كما أشرنا إليه. وإما أن يكون الأصل مكذا(إلى آخر قوله) والاول غير مألوف في تأليفه

 ⁽٥) أى فكثيرا ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سببا للوقوع في محرم.
 حيث يكون المشتبه فيه إما مكروها أوخلاف الأولى فقط

تقرَّب الى عبدى بشيء أحب الى ما انترضت عليه ، الحديث (١)

والثالث النظر الى مقاباة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهى شكراناً على الإطلاق ، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فاذا كانت النعمة على العبد بمدودة من المرش الى الفرش بحسب الارتباط الحكمى وما دل عليه قوله تعالى (وسخر لسيم مافى السموات ومافى الأرض جميعاً منه) وقوله : (الله الذي أنز ل من السهاء ماء فأخرج به من الشرات رزقاً لسم الى قوله : و إن تُعدُوا نعمة الله لا محصوها إن الإنسان لظاهم كفار) وأشباه ذلك ، وتصريف النعمة في مقتفى الأمر شكران لكل نعمة وصلت اليك ، أوكانت سببا في وصولها اليك ، والأسباب الموصلة ذلك اليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم ، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما ينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لسكل نعمة وصلت اليك أوكانت سبباً فها كذلك أيضاً

وهذا النظر ذكرهالنزالى فى «الإحياء» وهو يقتفى أن لافرق بين أمر وأمر، ولا بهى وبهى • فامتثال كل أمركران على الإطلاق، ومحالفة كل أمركزوان على الإطلاق. وثم أوجه أخر يكنى منها ما ذكر. وهذا النظر (٢) راجم إلى مجرد اصطلاح، لا الى معنى يختلف فيه ؛ إذ لاينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنوامي - كا يقول الجهور - بحسب التصور (٢) النظرى ، وإنما أجذوا في

⁽۱) جزء من حديث أخرجه البخارى . وأوله (قال الله تعالى من عادى وليا فقد آذنته بحرب . وماتقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى عما افترضت عليه . ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحبته كنت سمعه الذى يسمع به النخ) فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت النبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها

⁽٢) أى الذي بني عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوف

⁽٣) أوكيا قال في صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوام)

نمط آخر ، وهو أنه لا يليق بمن يقال له : (وماخلقتُ الجِنّوالا نُسَ إلا لِنعبُدُونَ) أَن يقوم بغير التعبد و بذل المجهود ، في التوجه الى الواحد المعبود . وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل الى مشاحّة العبد لسيده في طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يماك لنفسه شيئًا لافي الدنيا ولا في الآخرة ، إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد ، بل عليه بذل المجهود ، والربُّ يفعل ما يريد .

فعل

ويقتفى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه ، فإنه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيعة شرعا ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة ، من حيث هى مخالفة الأمر (1) أو النهى ، أو من حيث نفضت التقرب ، أو من حيث ناقضت وضع المصالح ، أو من حيث كانت كفرانا للنعمة ، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاه ، من حيث جرى عنده مجرى المنعمة ، ويندرج هنا المباح على طريقة مؤلاه ، من حيث جرى عنده مجرى المخص ومذهبهم الأخذ بالعزائم . وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيم استطاع المكلف، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه ، و إذا كان مرجوحا فالراجح الأخذ بما يضاده من المأمورات ، وترك شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة ، فالدول الى المباح على هذا الوجه مخالفة (٢) في الجلة ، و إن لم تكن مخالفة في الحقيقة

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاه والسلام: «يا أيمًا الناس تو بوا الى الله فإنى أتوب الى الله فى اليوم سبعين مرة (⁷⁾) وقوله: وإنه ليفان على (1) المناسب للطريق الا ول فى كلا ؛ أن يقول (مخالفة الا مر والناهى) كا يناسب أن يزيد بعد قوله (ناقضت وضع المصالح) فيقول (أو من حيث لم يأت بالفرائض على كالها المطلوب) ليكون تفريعا على الدق الثانى من الاعتبار الثانى من الطريق الثانى

- (٢) أى فيحتاج مثل هذا المباح إلى التوبة
- (٣) رواه النسائي . كما في كنوز الحقائق للمناوي

قلبي فأستغفر الله و الحديث (١) و يشعله عموم قوله تعالى: (وتو بوا الى الله جيماً أيها المؤمنون) ولأجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكال -- اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها -- نقصا وحرماناً ، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها ، والعاقل لا يرضى بالدون . ولذلك أمر بالإستباق الى الخيرات مطلقا ، رقسم المكافون الى أصحاب اليمين ، وقال تعالى (فأما إن كان من المقرّبين (٢) فروّح ور يحان وجنة نعيم ، وأما إن كان من أصحاب اليمين) الآية . فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان العضائل ، حتى يعدّوا من لم يكن في ازدياد ناقصا ، ومن لم يعمر أنفاسه بطالا . وهذا مجال لامقال فيه . وعليه أيضا نبه حديث (٢) الندامة يوم القيامة ، حيث تم الخلائق كلهم ، فيندم المي، أن لا يكون قد أداد احسانا

- (۱) بقيته (فى اليوم سبهين مرة) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى عن الاغر المزنى
- (٢) أى وهم السابقون كما قال فى أول السورة (والسابقون السابقون أولئك المقربون) فالمقربون لهم روح ور يحان وجنة نعيم ، ولم يضف مثل ذلك لا محاب اليمين و إيماأضاف اليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال و فضل السابقين المقربين مع أن الكل من اصحاب اليمين مفا بالنظر للا ية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند فى أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم (فى سدر مخضود وطلح منضود) إلى آخر النعم التي أعدها لهم
- (٣) حديث الترمذى (مامن أحد يموت إلا ندم: إن كان محسنا ندم ألا يكون ازداد. وإن كان مسيئا ندم ألا يكون نزع) وبتطبيقه على عبارته تجدتفاوتا فى المعنى فالحديث فيه الندم لسكل شخص عند موته ، وأما كون ذلك يوم القيامة للجيم دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث وأيضا معنى (نزع) غير معنى (أحسن) فلعله اطلع على غير هذا الحديث . أما الآخذ بالمهنى فى هذا فلا يصم الجواب به لا نه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفيا لجيع مضمون الحديث . ومع ذلك فحديث الترمذي نفسه كاف فى غرضه

فان قيل : هذا إثبات النقص في مرانب الكمال ، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فها .

فالجواب أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق ، وإناهو إثباث واجع وأرجع وهذا موجود . وقد ثبت (١) أن الجنة مائة درجة ، ولا شك في تفاوتها (٢) في الأكلية والأرجعية . وقال الله تعالى: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) وقال : (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض) ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة ، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتفي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة ، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها · فلذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقى ، وتتحسر إذا رأت شفوف ما فوقها عليها ، كا يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكال ، ما فوقها عليها ، كا يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكال ، كالكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين ، وما أشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم ين دور الأنصار وقال : « في كل د ور الانصار خير (٢) » قال سعد بن عبادة : يارسول الله خُير دور الأنصار فجميلنا (١) آخراً ، فقال : أوليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار ؟ (٥) وفي حديث آخر : « قد فضلكم على كثير (٢)

- (۱) في حديث الترمذي
- (٢) أخرج الشيخان أنأهل الجنة يتراءون أهل الغرف كما تتراءون الكواكب في السياء
 - (٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ ــ ص ٣٥)
- (٤) الرواية يما في البخارى في مناقب الآنصار بصيغة المبنى للمجهول في خير وجعل. وهذا هو مايقتضيه سياق الكلام، لا بصيغة الآمركما في أصل النسخة. أي فع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك، ولم يرضوا بمرتبة دون مافوقها. وبهذا صح الاسدلال به على فضل تطلب المراتب العالية
 - (٥) بقية الحديث المذكور
 - (٦) رواه البخاري

فهذا يشير الى أن رتب الكال تجتمع فى مطلق الكال ، و إن كان لها مراتب الناف الله أعلى الله أيضا فلا تمارض بينهما والله أعلى . وقد يقال إن قول من قال : «حسنات الأبرار سيئات المقر بين » راجع (١) الى هذا المعنى ، وهو ظاهر فيه . والله أعلى السألة السابعة عشرة ﴾

تقدم أن من الحقوق المطاوبة ما هو حق (٢) لله وما هو حق للعباد ؛ وأن ماهو حق للعباد ففيه حق لله ، كما أن ماهو حق لله فهو راجع الى العباد ، وعلى ذلك يقم التفريم هنا بحول الله فنقول : الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالامن جهة ماهي حق لله تعالى مجرداً (٣) عن النظر في غير ذلك ، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ، ومعنى ذلك أن المسكلف اذا سمع مثلا قول الله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) فلامتثاله هذا الأمر مأخذان :

- (أحدها) وهو المشهور المتداول أن ينظر فى نفسه بالنسبة إلى قطعالطريق، و إلى زاد يبلغه ، و إلى مركوب يستمين به ، و إلى الطريق إن كان مخوفاً أومأموناً و إلى استعانته بالرفقة والصحبة ، لمشقة الوحدة وغرورها ، و إلى غير ذلك، ن الأ ، ور (١) أى يعتبرها المقربون سيئات ، لنقص رتبتها عن مراتب فوقها . وهو من حذا الباب
- (٢) أى صرف. والله عنى عنه ، فهو راجع الى مصاحة العباد دنيا أو أخرى، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الخس وغير ذلك . ومنها ما كان حقا لله والعبد ولكن حق الله مغلب ، كحفظ النفس ، إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل . والثالث ما أشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب . كالعنق للعبد مثلا . هذا ، ولكنه في التفريع أجمل . ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فأنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف ، وهذا معقول .
- (٣) أى فلا يعتبر حق العبد مطلقا بجانب حق الله ،بل كا نه ليس للعبد حق أصلا ولا يقال إنه تتعارض الا وامر المتعلقة بحق الله تعالى حينتذ مع الا وامر المتعلقة بحق العبد ، لا ن هذه تعتبر رخصا والا ولى عزائم ولا تعارض بينهما

التى تعود عليه فى قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالفسدة ، فاذا حصلت له أسباب. السفر وشروطه العاديات انتهض للامتثال ، و إن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم (١) عليه

(والنابى) أن ينظر فى نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى ، غافلاومعرضاً عما سوى ذلك ، فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه ، لا يثنيه عنه إلاالمعزالحالى (٢٠) أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقى من رمقه بقية ، وأن الطوارق (٣٠) العارضة والأسباب المخوفة لا توازى عظمة أمر الله فتسقطه ، أو ليست بطوارق ولاعوارض. فى محصول العقد الإيمانى ، حسما تقدم فى فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام .

وهكذا سائر الأوامر والنواهي

فأما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد ؛ لأن ما يذكره ألفقها، في الاستطاعة المشروطة راجع إليها⁽¹⁾

- (١) أى اذا نظر فى تحقق شروط الوجوب فى نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعنى ولكنه لا يزال متوجها ، بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلا حتى أداه صح وكان طاعة ، ولا يكون كذلك إلا والطلب الاصلى متوجه . ويكون عدم إنمه بعدم الفعل رخصة ، وإن كانت بالمعنى الاعم ، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملا
- (٢) أى الحاصل بالفعل ، لا ما يطرأ فى تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والاسباب العادية
- (٣) لعلما (الطوارى) بالهمز ، فانها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلا مثلا لاتناسب . وكثيراً ما تقدمت فى كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله (أو ليست بطوارى) نظر أرق مما قبله
- (٤) فكاأن الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عنـــد استيفاً. شروطها ، فاذا لم تستوفكان من حق العباد التخلي عنها

وأما النابي فجار على إلىقاط اعتبارها وقد تقدم (١) ما يدل على صحة ذلك الاسقاط، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء:

« أحدها » ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد باطلاق ، وأن على الله ضمان الرزق ، كان ذلك مع تعاطى الأسباب أولالا) كقوله تعالى : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) قوله تعالى: (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عكيها لانسألك رزقا نخن نر زقك، والعاقبة لانقرى) فهذا واضح في أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله ، فان حقوق العباد مضمونة على الله تعالى ، والرزق من أعظم حقوق العباد ، فاقتضى الكلام أن من اشتغل (١) بعبادة الله عليه أن الأسباب والمسبات بيد الله ، وأنه لا أثر مطلقا لهذه الأسباب ، ويغفل عن العادة الموضوعة في الأسباب ، وأنه لا أثر مطلقا لهذه الأسباب ، ويغفل عن العادة الموضوعة في الأسباب ، وأنه لا أثر مطلقا لهذه الأسباب ، ويغفل عن العادة الموضوعة في الأسباب عن العادة الموضوعة في الأسباب

- (٢) تقدم فى المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى (لا نسألك رزقا) وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعا إلى التسبب ، بل إلى الرزق المتسبب فيه ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو بجعل اللقمة فى الفم أو ازدراع الحب الح لكنذلك باطل باتفاق . وقوله (فهذا واضح الخ) هو من الحفاء بمكان ، لأنه أين التعارض فى الا يتين ؟ وأين الترجيح ؟ بعد ما قال سابقا إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت ، وكما سيأتى لنا فى الدليل الثالث فى آية (وأمر أهلك)
- (٣) يعنى دون أن بدخل فى الأسباب الموضوعة لذلك . لكن أين هذا من الآيات ولم يكن فى الآيات تعليق ولو ضمنيا يقتصى أن نترك الآساب رأسا ، فيأتى الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذى تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والايمان ، فضلا عن سائر الطاعات ، بلر بما كان الأمر بالعكس وأنسعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر: (ادع الله أن يوسع على امتك) فقال له (أفى شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم الخ) . وأما آية (ومن يتق الله بجعل له مخرجاو برزقه من حيث لا يحتسب) فمحل الجزا

كفاه الله مئونة الرزق. وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلبة ، والمفاسد المتوقاة ، وذلك لأن الله قادر على الجميع. وقال تعالى (وإن يمسلك الله بضر من فَلا كَاشِف (١) له الأهو، وإن يُردُك بخير فَلا رَادَّ اله فله (٢) وقال : يمسلك الله بضر من فلا خرى: (وإن يمسلك بغير فَهُو عَلى كل شيء قدير) وقال : (ومَن يَتُو كُل عَلى الله فَهُو حَسْبُهُ (١)) بعد قوله : (ومن يَتَّق الله كافيه . فرجًا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه . والآيات في هذا المنى كشرة

« والثانى » ما جاء فى السنة من ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ الله يحفظك ، إحفظ الله تجده أمامك ، تمر فى إليه فى الرخاء بمرفك فى الشدة ، إذا سألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستمن بالله . جف القلم بما هو كائن . فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه » وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه » الحديث (١) ! فهو كله نص فى ترك الاعتماد (١) قوله : (من حيث) كما يدل عليه الحديث فى قصة رجل أشجع المتقدمة فى المسألة الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الدليل الثالث المبابا بالاخذ فها البيك ، لا يغالبه أحد ، هذا ظاهر . ولكنه كلفنا فيا وضع له أسبابا بالاخذ فها

(٣) نعم. وقد ورد (اعقلها وتوكل) و (لو توكلتم علىالله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا) فالطير التي شبه بهما من يتوكل نهاية التوكل ـ تأخذ في الاسباب فتغدو وتروح . فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الاسباب لا أثر لها رأسا ، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معا مع امتثال الامر بالاخذ في السبب

وإن لم يكن لها تأثير في الفعل

- (٤) أخرجه الترمذى . وأخرجه رزين بأطول من الترمذى ، وفى بقيته مما يناسب هنا قوله (فان استطعت أن تعمل لله بالرضا فى اليقين فافعل فان لم تستطع فان فى الصبر على ما تكره خيرا كثيرا)
- (a) ترك الاعتباد على الأسباب ليس تركا للا سباب ، لأن الاعتباد عليها عند

على الأسباب، وفي الاعتماد على الله، والأمر بطاعة الله. وأحاديث الرزق والأجل (١) كقوله: « اللهم لا مانع َلما أعطيت ، ولا مُعطى كما منعت، ولا ينفع ذا الجدّ منك الجد (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في ابن صياد « إن يكنه فلا تطيقه (٣) » وقال : « جف القلم بما أنت لاق (٤) » وقال : « لاتسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتنكح فان لها ما قدّر له (٥) » وقال في العزل « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نسمة ، كتب الله أن تخرج إلا هي العزل « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نسمة ، كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة (٢) » وفي الحديث « المعصوم من عصم الله (٧) » وقال : « إن الله كتب على ابن آدم حظة من الزبي أدرك ذلك لا محالة (٨) » إلى سائر مافي هذا المعنى بما المؤمن معناه النظر اليها بأنها ان لم تكن لا يوجد الله المسبب ، كما هو بجرى العادة . وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الآخذ بها امتثالا للا مر مع إغفال بحرى العادة ، كما هو دأب من يغلب علمم شهود التوحيد في الآفعال

- (١) أَى وغيرهما: فالحديثانُ الا ولان فيهما ، والباق فى أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضا
 - (۲) رواه البخاری
- (٣) احدى روايات مسلم و في رواية البخارى (فان تساط عليه) أى أنه مهما كان لديك من قوة السبب و القدرة على قتل مثله فان تقتله . لأن ما في قدر الله ليس كذلك (٤) رواه البخارى عن أبي هريرة في بابما يكره من التبتل وسببه طاب أبو هريرة الاذن بالاختصاء لتضرره بالعزوية مع فقره
- (٥) أخرجه في التيسير عن الستة . وفي اللفظ بعض اختلاف . ومحل الشاهد متفقى علمه
- . (٦) حديث أبى سعيد فى غزوة بى المصطلق وأنهم سألوه صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال (لا عليكم الح) أى لا ضرر عليكم فى عدم العزل : لأن العزل وعدمه سواه . فأى نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل . والحديث أخرجه الستة كما فى التيسير
 - (٧) أخرجه البخارى في القدر في باب (المعصوم من عصم الله)
- (A) رواه الشيخان. وهو وما قبله من الأجاديث التى تذكّر فى باب القدر ، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب فىالعبادات والعادات ، ولذلك لما ورد

هو صريح فى أن أصل الأسباب التسبب، وأنها لآنماك شيئًا، ولا ترد شيئًا، وأن الله هو المعطى والله ، وأن طاعة الله هى العزيمة الأولى

« والثالث » ما تبت من هذا العمل عن الأنبياء صاوات الله عليهم ، فقد موا طاعة الله على حقوق أغسهم ، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت (١١) قدماء

معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا ننكل ؛ قال عليه الصلاة والسلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) فلماذا تأتى بها دليلا على خصوص ترك الاسباب فى العادات مع أنها عامة كما ترى ؛ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب فى الطاعات أيضا و ما لجملة فالمأخذان المذكوران غير ظاهرين : لأنهما فى مقام آخر لا ينافى الأخذ بالاسباب

(١) الشواهد التي ..اقها المؤلف هامحل خث . أما قيامه عليه السلام حتى تفطيت قدماه فانما يصح أن يكون دليلا إذا ثبت أنه في ذلك زاد عما طلب منه حتما على وجه الخصوصية فى قوله تعالى (ياأيها المزمل قم الليل إلا قايلا) وقوله (أفلا أكون عبدا شكورا ﴿ جُوابًا لَمْنَ قَالَ لَهُ : لَمْ تَجَهَّدُ نَفُسُكُ وَقَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكُ مَا تقدم وما نأخر ؛ لاينافي أن يكون الشكربالامتثال . وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فعلوم أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بالنبليغ حتما (قم فأنذر الى قوله : ولربك فاصبر) وهـذا في أول الأثوامر بالنبليغ جاء حتماً ، ومثله (فاصدع بما تؤمر) واقترن الائمر الحتم بكفالة التأييد(وأعرض عنالمشركبن إنا كفيناك المستهرئين) (أوليس الله بكاف عده ؛ ويخوفونك بالذبن من دونه الى فوله : أليس الله بعزيز ذى انتقام) وما وصل اليهالا مر بالتليغ إلا بعد أن نبته الله تعالى وطما نه باطلاعه على باهر قدرته ، وعظم جنده المالئين للسموات والاُرض ، وأن واحدا منالجند كجبريل الذى أراء له قُبْلِ ذلك على هيئته الاصلية يستطبع سحق الارض ومن عليها . بعد هذا كله جاء له الا مر الحتم بالسليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الا سباب المشهورة ، وأنه ورد أنه صا الله عليه وسلم كان اذا لم يجد فوتا أمر أهله بالصلاة أخذا من قوله تعالى (وأمر أهلك بالصلاة الا َّيَّة) وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الـكر امه له علمه السلام وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول · فلا تؤخذ الإَّية عامة للاستدلال بها على ما يريد فكيف بعد هذا مما نحن فيه ، وأنه مع دواعي خوفهوعدم استكمال الشروظ

وقال : « أفلا أكونُ عبدًا شكورًا (١) » . و بأنم رسالة ربه على ماكان عليه من الخوف (٢) من قومه حين تمالئوا على إهلاكه ، ولكن الله عصمه وقال الله له : أو الاُسباب بلغ الرسالة ، لكنه لو قال إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منـه ، فكان شديد الحرص على إبمان قومه وتلبية دعوته ، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة ، ويألم أشد الاً لم لمدم مسارعتهم إلى الايمان وإجابة الدعوة ، حتىوردت الاً يات لتخفف عنه ما كان يجد مثل (لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين) (ما على الرسول إلا البلاغ) وأمثال ذلك . وقد لاحظ صلى الله عليه وسلم أُصل الاُمر بالدعوة جاداً فيه معرضاً عما سوى ذلك · نعم هذا هو الذي يصح أنَ يعد دليلا على مدعاه . وآية (ولا يخشون أحدا إلا الله) تُؤيد ما ذكرنا . فانعدم خشية غيره تعالى ماجا. إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطها نوا البها مع الوعد بذلك، ألا ترى الى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولا نقويته بهارون الا فضح منه ، وأنه يخاف نتله قصاصا لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم اليه مارون قالا معاً (إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى) فلمــا سمعاً التأييـد بتوله تعالى (لا تخافا إنى معكما أسمع وأرى) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته . و تولهود (فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد. فليس مما نحن فيه أيضا . وإلا لكَّان إلقاء باليد إلى النهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمها على كيده والفتك به . نعم إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه مما نحن فيــه فانهم أخذوا بالأمر (قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) بدون نظر الى الرخصة فى قوله تعالى (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) ، وذلك داخل في الرخصة بالاطلاق الأول المشهور ، إذ أن ذلك جا. بلفظ رفع الحرج أى مع بقاء اصل الطلب متوجها و إن لم يكن حتماً

(١) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال: قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت فدماه فقيل له: قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه الخسة الاأبا داود (تيسير)

(٢) لو قال: على ما تراكم حولهمن دواعي الخوف من قومه مثلا، لكان أليق، فسيأتي في وصف الرسل (ولا يخشون أحدا إلا الله)فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف

(قُلْ لَن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا) الآية! وقال له: (ولا تُطع الكافرينَ والمنافقينَ ودَع أذاهُم وتوكل على الله) فأمره باطراح مايتوقاه فإن الله حسبه به وقال: (الله ين يُبَاذُون رسالات الله ويخشّونَهُ ولا يَخشّون أحداً إلا الله) وقال قبل ذلك: (وكان أمرُ الله قدراً مقدُوراً) وقال هود عليه السلام لقرمه وهو يبلغهم الرسالة: (فكيدوني جميعاً ثم لا تُنظرون ؛ إنى تو كلت على الله ي) الآية! وقال موسى وهارون عليهما السلام: (ربّنا إنّنا نخاف أن يفرُط علينا أو أن يَظْمَى) فقال الله لها: (لاتخافا، إنّني معكما أسْمَعُ وأرّى)

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد بزل عدره في قوله تعالى: (غير أولى الشرر) ولكنه كان بعد ذلك يقول: إلى أعمى لا أستطيع أن أفر ، فادفعوا إلى اللواء وأقعدوفي بين الصفين! فيترك ما مُنح من الرخصة ، ويقدم حق الله على حق نفسه وروى عن جندع بن ضمرة أمه كان شيخا كبيراً ، فلما أمر وا بالهجرة وشد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لاحرج فيه ، ولا تكليف بمالا يطاق ، قال لبنيه: إنى أجد حيلة فلا أعذر ، احماو في على سرير! فيماوه ، فات بالتنعيم وهو يصفق عينه على شماله ويقول: هذا لك وهذا لرسولك. الحديث! وعن بعض الصحابة أنه قال شهدت معرسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخ لى أحداً ، فرجمنا جريجين فلما أذً ن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لا خي أو قال لى : أنفوتنا غزوة مع رسول الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لا خي أو قال لى : أنفوتنا غزوة مع رسول الله عليه وسلم بالله عليه وسلم ؟ والله مالنا من دابة أيسر جرحاً منه ، فكان إدا غلب حملنه عُقبة ومشى عقبة ، حتى انهينا إلى ما البرى الله المدون. وفي النقل من هذا النحو كثير. وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام مافيه كفاية

فإن قيل: إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسما تقرر اقتضت اطرّ احالاً سباب جلة 6 أعنى ما كان منها عائدا إلى مصالح العباد، وهذا غير صحيح ؛ لأن الشارع

وضعها وأمر بها ، واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة

وأيضا فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد فى الطلب ؛ فنها ماهو مطلوب حمّا ، كالقواعد الحنس وسائر الضروريات الراعاة فى كل ملة ، ومنها ماليس بحتم ، كالمندو بات . فكيف يقال إن المندو بات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة ؟ هذا لا يستقيم فى النظر .

و أيضاً فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : (ولا تُلقوا بأيديكم التها فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : (وأعِدُوا لهم ما استَطَعتُم مِن قُوق وَمن رباط الخَيْل) الآية ! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره ، ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات ، وما تقدم لايقتضيه (٢) فلا بد من صحة أحدها ، و إن صح بطل الآخر . وليس ما دلاتم عليه بأولى مما دلانا عليه ، والترجيح من غير دليل تحكم

فالجواب أن ، انقدم لايدل على اطراح الأسباب ، بل يدل على تقديم (٣)

(1) قد يقال ان هذه الآية على تفسيرها بالنهى عما يؤدى بالنفس إلى هلا كها لا تصلح دليلا هنا . لأن هذا ليس من حقوق العباد ، بل من حق الله تعالى ، كا تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى ، وكاقال هنا (وسائر الضروريات المراعاة الخ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك . وكذا يقال في آية (وأعدوا لحم) فانها وإن كان ظاهرها طلب الاخذ بأسباب حفظ النفس من الاعداء فهى في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعا

(٢) يريد بل يقتضى خلافه أما مجردكونه لا يقتضيه فلا يقتضى أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه

(٣) أى أن المأخذ الثانى ليس مبنباً على إسقاط الاسباب رأساً ، بل إسقاط الاسباب التعلق بحق العبد ، والاحتفاظ بالا سباب المتعلقة بحق الرب فقوله ليس هناك تعارض أى لا أن الا مر بها والا خذ لا يقتضى الدلالة على تقديمها حما بعض الأسباب خاصة - وهى الأسباب التى يقتضيها حق الله تعالى - على الأسباب التى تقتضيها حقوق العباد ، على وجه اجتهادى شرعى قامت الأدلة عليه . فليس بين ذلك و بين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعاله لها تعارض . ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعل من اطر حها عند التعارض ، وعمله عليه الصلاة والسلام على اطراحها كذلك في مواطن كثيرة ، وندبه إلى ذلك كا تبين في الأحاديث المنقدمة . وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان ، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب . هذا جواب الأول

وأما الناني فان حقوق الله تعالى على أى وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فسح المكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة، لامن باب عزائم المطالب، و نيانُ ذلك في فعمل الرخص والعزائم. و إذا كان كذلك فالمزائم أولى بالنقديم منام يعارض معارض. و أيضا فان حقوق الله إن كانت ندباً إنما هي من باب التحسينات، خادم الفر و ريات، و إنها ربما أدى الإخلال بها إلى الاخلال بالفر و ريات، و إن المندو بات بالجز، واجبات بالكل. فلأ جل هذا كله قد يسبق (١) إلى النظر تقديمها على واحدات حقوق العباد، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه ؛ ذان أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلا، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلا، وإلى هذا كله فان تقديم حقوق العباد إنها يكون حيث (٢) يعارض فى تقديم حق الله معارض بالزم منه تضييع حق الله تعالى، فأنه إذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه، ولكنه صام، فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كالها، وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذلك، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه، على الاسباب المتعلقة بحق الله تعالى. فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته

(١) هوكما ترى من الخطابة

(٢) وفي الحقيقة يرجع الى تقديم حق الله تعالى

خلم يكن له ذلك . فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد بنكير ألبتة ، بل هو الأحق على الإطلاق . وهذا فقه في المسألة حسن جدا (١) و بالله التوفيق

فعل

واعلم أن ماتقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف للا إلى غيره ، أما ما كان من حقوق الله عبره من العباد فهو بالنسبة إليه مس حقوق الله تعالى . وقد تبن هذا في موضعه

﴿ المسألة النامنة عشرة ﴾

الأمر والنهمي يتواردان على الفعل وأحدها راجع إلى جهة الأصل والآخر راجع إلى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون ؛ أما اعتبارها معا من جهة واحدة فلا يصح (٢) ولا بدمن النفصيل : فالأمر إما أن يرجع إلى جهذا لأصل أو التعاون

فان كان الأول (٢) فحاصله راجع (١) إلى قاعدة سد الذرائع ، فانهمنع الجانز (١)

- (١) نعم، فقه حسن. ولكن هذه المسألة ينقصها بسطالتفريع علىمسألةالحقوق كما أشرنا اليه، كاينقصها أكثر من هذا تحرير الاثدلة وإحكامها، كما تعودناهمن المؤلف رحمه الله
 - (٢) لا نه يؤدى إلى تكليف مالايطاق وقوعاً ، مع الاتفاق على عدمه
- (٣) ومثاله مشترى الا عُذية من الاسواق لاحتكارها فأصل الشه ا، مأذه ب فيه لكسب المعاش ولكنه قد يؤدى إلى التضييق على الجمهور. والاحتكار بمنوع إدا أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال (لاحكرة في سوقنا) الحديث
- (٤) فنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل، كالك ومنهم من يخصها بمواضع قد يكون منها هذا وقد لا يكون. وقوله (فانه منع الجائز) مبى على إعمالها (٥) أى المأذون فيه , لا ن الموضوع الا مر

الموافقات _ ج٣ - م ١٧

لئلا يتوسل به إلى المنوع ، وقد مر ما فيه (١) ، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوحه:

« أحدها » اعتبار الأصل ، إذ هو الطريق المنضبط، والقانون المطرد « والثاني » اعتبار جهة النماون ، فان اعتبار الأصل مؤدّ إلى الملال (٢٦٠

(١) وانه متفق عليه في الجلة ، وانه حصل اختلاف في بعضالتهاصيل

(٢) صوابه (المـــآل) كما يعينه المقام ولا حقالكلام أوكما سيأتى في المسألة: العاشرة من كتاب الاجتباد

(وتلخيص المسألة) أنه إذا ورد أمر ونهى علىفعل باعتبارين : اعتبار أصله وذاته ، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه ، ويعين هو عليه واعتبار المـــآل والتعاون ، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فاما أن يرد الآمر على أصله والنهي على ما يؤدي الله ، أو بالعكس

فان كان الأول ففيه خلاف (١) اعتبار الاُصل وقطع النظر عما يئول إليه. ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط ... (٢) اعتبارجهة التعاون والمآل. لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هذا المآل المنهي عنه ، وأيضاً يفتح باب الحيل لا أن الحيل مبنية على أن يكونالشي. مستوفيا في ذاته شرائط الحل. ولو صورة ، ويقطع فيها النظر عما يثول اليه من المفسدة الشرعية المنهى عنها ،. كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فان ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا (٣) التفصيل : إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي. الأصل، لا نه إن لم يراع بطل العمل بالا صل المأذون فيه، وهو ضرورى أو حاجي، فيؤدى إلى تكليف مالا يطاقأو إلىالحرج _ ويساعده ماتقدم فيالفصل. الأول من المسألة الخامسة عشرة ، فراجعه برمته ـــ وإن لم تغلب فالاجتهاد

وإنكان الثاني وهو توجه النهي الى الا صل والطلب الى التعاون فالحكم اعتبار النبي الذي في الا صلى. لثلا يؤدي إلى إلغام النبي، والتوسل بالممنوع شرعا إلى مطلوب ضعيف استحساني وهو جهة التعاون ،كالمثل الذي ذكره المؤلف (يسرق لتصدق) وهو باطل (ليتها لم تزن ولم تتصدق) ومحل اعتبار النهي مالم يكن فيه معارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة ، فتقدم المصلحة العامة ؛ وذلك كتلق الركبان ، فانه ضروري أو حاجي لكسب الشخص لعياله ، واهمال هذا الكسب المنوع ، والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها ، ولا نه فتح باب الحيل

« والثالث » التفصيل: فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبة ، أو لا . فإن كانت غالبة فاعتبار الأصل واجب ، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انحوام الأصل جملة ، وهو باطل . و إن لم تكن غالبة فالاجتهاد

وإن كان الثانى فظاهره شنيع ، لأنه الغاء لجهة النهى ليتوصل إلى المأمور به تماونا ، وطريق التماون متأخر فى الاعتبار عن طريق إقامة الفر و رى والحاجى لأنه تكيلى . وماهو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على الحساكين أو يبنى قنطرة . ولكنه صيح إذا نزل منرلته ، وهو أن يكون من باب الحكم على الحاصة لأجل العامة ،

وتركه منهي عنه ، ولكنه يؤدي الى مصلحة العامة ، حيث يشتررن مر__ السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الا ثمان . فهو منهى عنه يؤدىالى مطلوب هو ارفاق العامة ، فقدمت مصلحةالعامة .ومثله بيع الحاضرالبادىهو من الضرووى أو الحاجي و هو نصح مطلوب ، وتركه منهي عنه ، لكن هذا الترك فيه تعاور ورفق بأهل الحضر ، لان البدوى يبيع لهم حسماً ينهم هو في الا سعاد ، ولكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر ، وفيه تضبيق عليهم فألغى النهي عن ترك النصح وروعي المالوب وهو التعاون رفقاً بالحضر . ونقديماً للصلحة العامة ، وكذا تَضمين الصناع والصانع ادين الوكيل، والمودع بالفتح وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس ، وجعلهم ضاءنين منهىعنـــه حفظا لحقوقهم ، ولكنه روعي جَّانب الطلب في التعاون ، فجعلوا ضامنين تقديما للبصلحة العامة. وكذا مسألة أبي بكر رضي الله عنه ، كسبه لعيالة ضروري أو حاجي وتركه منهى عنه، لكنه يؤدى الى مصلحة عامة المسلمين، فألغى النهى في الا صلوروعي جانب التعاون والما "ل ، وهو المصلحة العامة لا نه نزل منزلة الضروري والحاجي هذا وباب الحكم على الخاصة لا جل العامة واسم ومنه نزع الملكية الخاصية للمنافع العامة ومنه ما وقع في زمن معاوية رضي الله عنه من نقل قتلي أحد من مقابرهم الى جهة أخرى لاجرا. العين الجارية بجانب أحد، وكان ذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه . وقد يكون منه تشريح جثث الا موات لفائدة طب الا حياء، ألى غير ذلك، وجذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا

كالمنعمن تلقى الركبان ، فان منعه فى الأصل بمنوع ، إذ هومن باب منع الارتفاق، وأصله ضرورى أوحاجى لأجل أهل السوق . ومنع بيع الحاضر البادى ؛ لأنه فى الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر ، وتضمين الصناع قد يكون من هذا القبيل ، وله نظائر كثيرة ؛ فان جهة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق — إذ قدموه خليفة — بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال ، لأجل ما هو أعم فى التعاون ، وهو القيام بمصالح المسلمين ، وعوصه من ذلك فى بيت المال . وهذا النوع صحبح كما تفسر والله أعلم

الفصلالرابع

في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمراء العموم المعنوى ، كان له صيغة مخصوصة أولا ، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره : إنه علم ، فإنما معنى (١) ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم أولا ؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية ، المحصَّلة بمتحموعها القطع بالحكم ، حسما تبين في المقدمات والخصوص ، بخلاف العموم . فإذا ثبت مناط النظر و يحقق فيتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطاقة (٢) فلا تؤثر فيها ممارضة قضايا الأعيان ولا

(۱) سيأتى ذكره فى المسألة السادسة ؛ وبستدل عليه هناك بجملة وجوه (۲) لم ترد مقيدة . وقوله (قضايا الأعيان) كما ورد مسحه صلى الله عليه وسلم على عمامته ، فلا يؤثر ذلك فى فاعدة وجوب مسح نفس الرأس فى الوضوء ويكون مسح العامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها ، وكما سيأتى فى الفصل التالى فى قضية قتل موسى للقبطى

حكايات (١) الأحوال . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأنا إنما نتكلم في الأصول السكلية القطعية . وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة . والمظنون لا يقف القطعي ولا يعارضه

(والثانى) أن القاعدة غير محتملة ؛ لاستنادها (٢) الى الأدلة القطعية . وقضايا الاعيان محتملة ؛ لإمكان أن تكون على غير ظاهرها ، أو على ظاهرها وهى مقتطعة ومستثناة (٦) من ذلك الأصل ، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كلية القاعده بما هذا شأنه .

(والثالث) أن قضايا الاعيان جزئية ، والقواعد المطردة كليات . ولاتنهض الجزئيات أن تنقض الحكليات . ولذلك تبقى أحكام الحكليات جارية في الجزئيات و إن لم يظهر فيها معى الحكليات على الخصوص ؟ كافى المسألة السفرية (١) بالنسبة الى الملك المترف ، وكما في النبي بالنسبة الى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص ، و بالضد في مالك غير النصاب وهو به غنى

(والرابع) أنها لوعارضتها فإما أن 'يعملا مماً ، أو يهملا ، أو يعمل بأحدهما دون الآخر ، أعنى في محل المعارضة : فإعمالها معاً باطل (٥٠ وكذلك إهمالها ؛ لأنه

- (١) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق كالأصحية ، خوفا مناعتقادالناس فيه غيرحكمه كالوجوب مثلا (٢) أى فالأدلة القطعية التي انتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها
 - · (٣) أى مع بقاء العموم فى الباقى بعد الاستثناء
- (٤) فان العلة للرخصة بالافطار أو القصر المشقة ، وايست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره ، وهكذا ما بعده في الغني بالنسبة الى تحديد النصاب غنيا ، وعكسه
 - (٥) لا نه يُستلزم التكليف بالضدين معا وهو لا يجوز

إعمال (١) لفمارضة فيما بين الظنى والقطعى . و إعمال الجزئى دون الكلى ترجيح له على الكلى ، وهو إعمال السكلى دون الجزئى وهو المطلوب دون الجزئى وهو المطلوب

فان قيل هذا مشكل على بابى التخصيص والتقييد ، فان تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها ، فيلزم إما بطلان ما قالوه ، و إما بطلان هذه القاعدة ، لكن ماقالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين

«أحدها» (٢) أن مافرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضا وفي الحقيقة ليس بمارض ؛ فإن القاعدة إذا كانت كاية ، ثم وردفي شي ، مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها ، مع إمكان أن يكون معناها موافقا الامخلاا ، فلا إشكال في أن الامعارضة (٢) هنا . وهو هنا محل التأويل لمن تأول ، أو محل عموم

- (١) لان إهمال الدليلين أوالتوتف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدمالترجيح لأحدهما ، والواقع خلافه ؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوى
 - (٢) أين ثانيهما
- (٣) أى والعموم معتبر. ويؤول الجزئى بما يليق به من المحامل التي تقبلها اللغة والا صول الدينية . وذلك حيث يكون الجزئى لايليق به أن يطرح ، بأن كان كتابا أو سنة متوانرة ولو معنى . وقوله (أو محل عموم الاعتبار) لعل الا صل (اعتبار العموم) هكذا بالتقديم والتأخير ، أى مع طرح الدليل الجزئى وعدم الاعتداء به إذا لم يكن كسابقه ، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل ، كان كانت مرسلة أو موقوقة أو مقطوعة أو كذب الا صل فيها الفرع . وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعا لا رائحة لمتخصيص فيه ، إلا أن الا ولقوة الجزئى سندا وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثانى لصعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة

الاعتبار إن لاق بالموضع الاطراح والإهمال ، كما (١١) إذا ثبت لنا أصل التنزيه

(۱) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العامة . وليس في مسألة التنزيه خضايا أعيان ولا حكاية حال ، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على ظلمارضة ، كحديث (ينزل ربئا إلى سباء الدنيا الخ) وكافى آية (يد الله فوق أيديهم) وهكذا . وأصل الحكلام فى قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه ، كثالى آلملك الملترف والنصاب لا فى أصول العقائد .

وبالجملة فالمقام مشكل، لا ُنا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن السكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الآدلة لاسما الرابع لاتظهر في كليات فروع الفقه . وأيضا فالجواب ضعيف ، لانه ما الذي يعرُّف به أن الجزئي ليس معارضاً في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة ، فاما أن تؤوله وإما نسقطه ، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويلولا احتمال؟ وأيضا. فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الا'نبياء. ولا يقال إن هذا مجرد تشييه . وليس تمثيلًا لما نحن فيه ، فهو تشييه يقرب الغرض من الفرق بين مايتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبينما يكون المراد ظاهر المخصص لا أنا نقول: البعد شاسع بين المقامين ، لا أن التنزيه وعصمة الا نييا. من المقطوع فى عمومه بالأدلة العقلية والنقلية ، فكل ماورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص ، فيجرى فيه أحد الأمرين المذ كورين : إما التأويل ، أو الاُحمال . ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لاُنها جميعهاقابلة للتخصيص حتى بخبر الاً حاد فلا طربق لمعرفة مايراد منه ظاهره ليكون مخصصا ومالم يردحتي تؤوله أو نطرحه وإن جرينا على أن هذهالمسألة في قضايا العقائد ـــ وهو الذي يناسب مايذ كره في الفعل بعدم تفريعا على هذه المسألة ـــ خرجت عما نحن فيه ، ولم يناسبهاالتقرير السابق في قوله: (مقتطعة ومستثناة من ذلكالا ُصل) وقوله بـ (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجلةفلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثانى أثر في التباس الجواب. وربما كان قوله (كما إذا تبت الح) مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني والله أعلم . وقد يقال إن المسألة الا ولى يراد بها ما هو أعم من الا صولين . فعليك بتنبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والاشكال والجواب بنا. على التعميم في الأصول المذكورة ، فلعلك تصل إلى ازالة بعض ماأشرنا اليه من اشكالات المالة كلياً عاماً ثم ورد موضم ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره ، على ما أعطته قاعدة التنزيه ، فمثل هذالايؤثر في صحة السكلية الثابتة . وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذوب ، ثم جاء قوله : « لم يكذب ابراهيم إلا ثلاث كذبات (١) » . ونحو ذلك ، فهذا لايؤثر لاحمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل ، وأما تحصيص العموم فشيء آخر لأنه انما يعمل بناء على أن المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احمال . فينئذ يعمل ويعتبر كا قاله الأصوليون ، وليس ذلك عما عن فيه

فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة (٢) عظيم النفع ، بالنسبة إلى المتمسك بالسكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان (٢) ، فانه إذا تمسك بالسكلى كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة ، فان تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة (١) في الحكى ، فثبت في حقه المعارضة ، ورمت به أيدى الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين ، لأنه اتباع للمتشابهات ، وتشكّك في القواطع المحكات . ولا توفيق إلا بالله

ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين

⁽١) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا انسائي

⁽٢) الفوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التي لا تقصيصا ولااستثناء. ومعلوم أنذلك في أصول العقائد، لافي أصول الفقه (٣) مثلوا لها باذنه صلى الله عليه وسلم بلبس الحرير للحكة وللحنابلة قولان في صحة التخصص تلك القضاما، ملك التحقية أن التخصص تلك القضاما، ملك التحقية أن التخصص تلك القضاما، ملك التحقية أن التخصص تلك المالية الم

صحةُ التخصيصُ بتلك القضايا ، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لا جلها ورد الاذن . فاذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص

 ⁽٤) لأن الكلى على ما تقدم غير محتمل، بل متحدد اللعنى، لا يقبل تأويلا.
 فااذ اعتبر ظاهر الجرئى فلا مناص من المعارضة

ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس ، وقد وردعلي و غَرناطة » بعض المدوة الأ فريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي ، وأن ظاهر القرآن يقضى بوقو غالعصية منه عليه السلام بقوله: (هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) وقوله: (رَبِّ إِنِّى ظَهَّتُ نَشْى فاغْفِر في) ، فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجردها ، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لايتخلص ، وربا وقع الانفصال على غير وفاق ، فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب في ذلك: المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل ، وهي مسألة عصمة الأبدياء عليهم السلام ، فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة ، وعن الصغائر باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام، فعال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل أنهم معصومون أيضاً من أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال المنائر ، وهو سحيح ، فعال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال انهم معمومون أيضاً من ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علميا في المناظرات ، وكثيراً ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم

﴿ المسألة النانية ﴾

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة (١) وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك. الوضع ، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادى ، لا العموم الكلى التام الذى لا يختلف عنه جزئى ما

أماكون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر ، ألا ترى أن وضع التكاليف عام (١) لانه لا يتأتى ذلك من الجزئيات ، لاستحالة حصرها فلا بد في التشريعي العام من قواعد عامة وجعل على ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذى هومناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم ، إذ لا يطرد ولا ينعكس كليًا على التمام ، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص و إن كان بالغًا ، إلا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة ، وان كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها . ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلكب النوادر ، بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الغنى بالنصاب ، وتوجيه الإحكام بالبينات (١) ، وإعمال (٢) أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم المتخلف فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لاحقيقية .

وعلى هذا الترتيب تجد سائر الفواعد التكليفية

و إذا ثبت ذلك ظهر أن لابد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية ، من حيث هي منصبطة بالمظنات ، إلا إذا ظهرممارض على ما يقتضيه الحكم فيه ، كما إذا عللنا القصر بالمشقة ، فلا ينتقض بالملك المترف

- (١) أى مع ان البينة قد تخطى، وقد تكذب، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهاده. فقد يكون الحكم فى الواقع خطأ . لكنه نادر لا يعتد به . لأنه لاطريق غيره لاجراء العدالة بين الناس، حسما جرت به العادة الا لهية فيهم
- (٧) فى الاستدلال بها على الا حكام الشرعية ، مع أنها محتملة لم يجعلها غير صالحة للا خذ بها و بنا. الا حكام الشرعية العملية عليها . و مثله أو أشد منه يقال فى القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية ، كما هو معررف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة و عشرين اعتراضا تجعل الاخذ به غير مقطوع بصحته فى الواقع . ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بنا، على أنه يوصل إلى الصواب عادة
- (٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض وكما إذا ظهر نص فى مقابلةالقياس فيرجع للنص ، لفساد اعتبار القياس حينتذ . فقوله (كماإذا الخ) راجع لما قبل إلا

ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا في الطعام بالكيل (١) فلاينتقض بما لايتأتى كيله (٣) لقلة أو غيرها ، كالتافه من النر . وكذلك إذا عللناه في النقدين بالثمنية لاينتقض بما لايكون ثمنا لقلته ، أو عللناه في الطمام بالاقتيات ، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات ، كالحبة الواحدة . وكذلك إدا اعترضت علة القوت بما يقتات

(١) لا يخني أن الكيل وصف طردى ليس فيه المناسبة التي يترتب عليها الحكم عند ذوىالعقول السليمة. وقيل العلة الوزن كما هو رأى أبى حنيفةوروايه عن احمدًا وعند مالك والشافعيأن العلة القوت ورجحه ابن القم وأما الدراهم والدنانير فمذهب الى حنيفة أن العلة كونهما مورونين وعند مالك والشافعي أن العلة الثمنية وقال ابن القيم انه الصواب، لأن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المحيار الذي جعل ضابطا لقيم الاموال فيجب ان يكون مضبوطا محدودا لايرتفع ولا ينخفض إذ لوكانت ترتَّفُع وتنخفض لكانت كالسلع ، ففسد أن تكون أصلا يرجع اليه في تقويم الا موال وحاجة الناس الى اصل ترد اليه القم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المُنَازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع اليه. ولو أبيح دراهم بدراهم متخالفة في وصف ككون إحداهما صحيصة والاخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرةوهكذا لصارت الدراهم متجرا وجر الى ربا النسيئة فيها ولا بد. والا ثمان لا تقصد لأعيانها. بل ليتوصل سها الى السلم فاذا صارت مي سلما تقصد لاعيانها فسدت مصالح الناس. وهذا أمر معقولً يختص بال:تدين، لايتعداه الى كل موزون يم يقول أَبو حنيفة . وبالجملة فقد منع ربا الفضل في النقدين لأنه مفوت لمصلحة الضباط القم ونقض لأساس التعامل ولأنه ذريعة الى ربا النسيئة. ومنع في الطعام سدا لهـذه الذريعة في الأقوات التي تشتد حاجة الناس اليها ولنفاضل في النقدين والطعام حرام ووسيلة للحرام

(٢) الكيل والثمنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالمشقة فى السفرو إنما هى الأوصاف المنضبطة التى نيط بها الحسكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فاذن الذى يقال أنه متى وجد الكيل أو الثمنية أو القوت حرم التفاضل، سواء أوجدت الحكمة وهى سد الذريعة وحفظ ماتشتد إليه حاجة الناس فى الا قوات والا ثمان أم لم توجد. ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد، كما لا يقال، وجد السفر أم لم يوجد، كما لا تقال ما الحكم لا بد منه . فتأمل

في النادر ، كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها ، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيما للصلب على الدوام وعلى العموم (١) ، ولا يلزم اعتباره في جميع الا قطار (٢) وكذلك تقول أن الحد علق في الحر على نفس التناول حفظاعلى العقل ، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لايذهب العقل مجرى الكثير ، اعتباراً بالعادة في تناول (٢) المكثير ، وعلَّق حد الزني على الإيلاج و إن كان المقصود حفظ بالعادة في تناول (٢) المكثير ، وعلَّق حد الزني على الإيلاج و إن كان المقصود حفظ من هذا ،

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي

﴿ المسألة الثالثة ﴾

لاكلام فى أن للعموم صيغاً وصعية . والنظر فى هذا مخصوص بأهل العربية و إنما ينظر هنا فى أمر آخر و إن كان من مطالب أهل العربية أيضا ، ولكنه أكيد التقرير ها هنا . وذلك أن العموم الذى تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين : و أحدها » باعتبار ما تدل عليه الصيغة فى أهل وضعها على الاطلاق . و إلى .

(١) بحيث لا تفسد البنية بالاقتصار عايه.

(٢) كا نه يقول أيضا إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الا قطار. وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة، وأن العموم العادى الذي يقول إنه مبنى الاحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الاقطار. إلا أن ذلك إن صح فني مثل الاقتيات والثمنية اللذين يختلفان في بعض الا تطار، بحيث يكون الثبن فيها غير الذهب والفضة. و بحيث يكون القوت فيها غير هذه الا صناف أو غير بعضها. أما العادة في جعل الملوغ مظنة للعقل الذي هو مناط التكليف والشهادات، وفي مسألة الخرقليله وكثيره وفي مسألة بجرد الايلاج فالعادة فيه مطردة لافرق بين قطر و آخر

(٣) يعنى أن العادة أن من يتناولالقليل يتناول الكثير. فتحريم القليل والحد فه من مكملات ضرورى حفظ العقا هذا النظر قصد (١) الأصوليين ، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل (٢) والحس (٦) وسائر (٤) المخصصات المنفصلة

« والنَّانَى » بحسب المقاصد الاستعالية التي تقضى العوائدبالقصد إليها ، و إن كان أصل الوضع على خلاف ذلك

وهذا الاعتبار استعالى ؛ والأول قياسي

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستمالي إذا عارض الأصل القياري كان الحكم للاستعالى .

و بيان ذلك هذا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه ، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة ، دون ما تدل عليه تلك الأأفاظ بحسب الوضع الإفرادى ، كا أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ماتدل عليه في أصال الوضع . وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال ؛ فإن المتكلم قد يأتى بافظ عموم (م) مما بشمل

- (۱) ويتضح بما أثبته الا مدى فى كتاب الا حكام فى قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالا وجه الثلاثة التى تقتضى أنه لا يصح التخصيص به . ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الا لفاظ من العموم صح التخصيص . وإذا نظ إلى عدم ارادة العموم من اللفظ فانه لا تخصيص ، وأنه لامنافاة مين كرن اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ
- (٢) كما مثلوا له بقوله تعالى (خالق كل ثم. . . ه. على كل شى. قدير ، فالعفل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته و صفاته . وكذ .. القدرة
- (٣) كما فى قوله تعالى(تجى إليه ثمرات كل شى،) و توله (تده, كل شى. بأم رسماً) رقوله (ماتذر من شى، أتت عليه إلا جعلته كالرميم) فالحسر دليل على أنها لم تدمر الجبال والانهار وغيرها مما أنت عليه ، فانه حلاف المشاهد
 - (13 كتخصيص الكتابوالسة بعر الاستثنار والذرط والوصف. العابة
- (٥) لما حصروا التخصيص بالمفصل فى العقار، الحس والدليل السمعى، قال القرافى. الحصر غير ثابت. فقد بقع التخصيص بالعوائد كفولك رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد. فان العادة تقضى أنك لم تركل الناس ولا يخفى أن ماقاله

بحسب الوضع نفسة وغيره ، وهو لايو يد نفسه ولا يويد أنه داخل في مقتضى المدوم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً بما يصلح اللفظ له في أصل الوضع ، دون غيره من الأصناف ؛ كا (۱) أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ (۱) العموم ومراده من ذكر البعض الجميع ؛ كا تقول ، فلان يملك المشرق والمغرب (۱) والمراد جميع الأرض ؛ وضرب زيد الظهر والبطن ؛ ومنه : (رَبُّ المشرقين ورَبُّ المعربين) (وهو الذي في الدَّاء إله وفي الأرض إله (رَبُّ المشرقين إذا قال : من دخل دارى أكرمته ، فليس المتكلم عراد ، وإذا قال : أكرمت الناس ، أو قاتلت الكفار فانما المقصودون باللفظ العام دون من لمي مخطر بالبال

قال ابن خروف: ولو خلف رجل بالطلاق والعتق ليضر بَن جميع من في الدار وهو معهم فيها، فضر بهم ولم يضرب نفسه، لبر ولم يلزمه شيء. ولو قال: اتهم الأمير كل من في المدينة فضر بهم فلا يدخل الأمير في النهمة والضرب — قال فكذلك لايدخل شيء من صفات البارى تعالى تحت. الأخبار في نحو قوله تعالى: (خالق كل شيء) ؟ لأن العرب لاتقصد ذلك ولا تنويه. ومثله: (والله بكل شيء) و إن كان عالما بنفسه وصفاته، ولكن الاخبار إءا وقع عن جميع

القرافى إجمالمابسطه المؤلف ونقل بعض أمثلته ابن خروف . ولا يخفى أن التخصيص ان كان لدليل شرعى لزم أن تكون العادة مشتهرة فى عهد النبوة ، أما العادانت الطارئة فانها تخصص ما يجرى بين أهل تلك العادة من المحاورات فى التعبير

- (١) هذا من باب التشيه، لا التمثيل لما نحن فيه، لأنه عكس الموضوع.
 لكنه يقرره ويوضحه
- (٢) أى في مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالا على العضوهو يريدالجميع
- (٣) وهذا من باب الكناية التي تفيد المطلوب بدايل. فهي أوقع في باب الافادة، لان من ملك حدى الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته.
 - (٤) فهو إله معبودفيهماوفيما يتبعهما ايضاً لا في خصوصهما

المحدثات ، وعلمه بنف وصفاته شيء آخر . قال: فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه ، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللمان.

فالحاصل أن العموم انما يعتبر بالاستعال ، ووجوه الاستعال كثيرة ، ولكن ضابطها مقتضيات (1) الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله: (تدمرٌ كلشي المر ربّها) لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال ، ولا المياه ولاغيرها مما هوفي معناها ، وانما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجلة ، ولذلك قل : (فأصبحوا لاترى إلا مساكنهم) وقال في الآية الأخرى : (ماتذر من شيء أنت عليه إلاجعلته كالرّميم)

ومن الدليل على هذا أنه لا يعنع استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان ، فلا يقال : من دخل دارى أكرمته إلا نفسى ، أو أكرمت الناس إلا نفسى ، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق مهم ، ولا ما كان نحو ذلك ، و إنما يصع الاستثناء من غير المتكلم بمن دخل الدار ، أو بمن لقيت من الكفار ، وهوالذي يتوم (٢) دخوله لو لم يستثن . هذا كلام العرب في التعميم . فهو إذا الجارى في عمومات الشرع و أيضا فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المدى ، وأن مالا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه ، إلا مع الجود على المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه ، إلا مع الجود على

(۱) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التي يدركها العقل والحس؟ كما في الآمثلة المذكورة، ومثالي الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد. إلا أن كلام ابن خروف صريح في تأييد المؤلف في أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص لأن الحارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبعث عن إخراجه فيكون مخصصاً . وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة

(٢) أى ما يقع فى الوهم دخوله، وذلك إنما يكون فيا يصح شمول اللفظ المخرج.
 منه له حسب الاستعال. أما طريقة الاصوليين فبنية على أن كل ما يدخل وضعا.
 يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره، فيكون تخصيصا

مجرد (١) اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم ، كقوله صلى الله عليه وسلم . « أيّما إهاب دبغ نقد طهر (٢) ، قال الغزالى (٢) :خروج الحكابءن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد ، بل هو الغالب الواقع ، ونقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً ، وهو موافق (١) لقاعدة العرب ، وعليه يحمل بكلام الشارع بلابد

فان قيل : إذا أثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل

- (۱) أى باعتبار أصل الوضع ، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فما لا يخطر بالبال لايصح أن يعد داخلا ، فلا يحتاج الى إخراج ، فلا تخصيص
 - (٢) رواه أحمد والترمذي والنسائي عن ابن عباس باسناد صحيح
- (٣) يريد الغزالى أن استثناء الشافعى لجلد الـكاب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج الى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الاُصل الذي يعمل المؤلف لاثباته هنا
- (٤) وقد يعد من ذلك مثل (يا أيها الذين آمنوا اذا جامكم المؤمنات مهاجرات إلى أن قال: فلا ترجعوهن الى الكفار، ودو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الى المسلمين برد الى الكفار، ودو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الا فرادى. ولا يفال أن التخصيص ورد على النبي صلى الله عليه وسلم لا نالتخصيص في معاهدة مثل هذه لا يكون إلا يرضا العارفين واطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص ألى حدل لم يقبله صلى الله عليه وسلم، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراص. وذلك دليل على أن خره ج النساء بمن ذهن المتعاقدين كاف، مع منهم اعتراص. وذلك دليل على أن خره ج النساء بن ذهن المتعاقدين كاف، مع بالقران ولا ينافى ذلك أنه لما جابت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه صلى الله عليه وسلم مهاجره بعد عقر الهدنة خرج أخواها عمار والوليد الى رسول الله صلى عليه وسلم مهاجره بعد عقر الهدنة خرج أخواها عمار والوليد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعترضوا بدخولها في عقد الهدنة بلفظ (من جاء) الشاملة وضعا للنساء التمرضوا في أبى جندل و الموضع يحتاج الى شي من الدقة وبهذا بتخلص من بعض ماقبل في كتب التفسير في هذه الا قلة منه المي اله من عن الدقة وبهذا بتخلص من بعض ماقبل في كتب التفسير في هذه الأله الم

مالة الإفراد ، فاذا حصل التركيب والاستعال فاما أن تبقى دلالته على ما كانت عليه حالة الافراد ، أولا · فان كان الأول (١) فهو مقتضى وضع اللفظ، فلا إشكال و إن كان النانى فهو تخصيص للفظ العام ، وكلُّ تخصيص لابدله من مخصص عقلى أو نقلى أو غيرها ، وهو مراد الأصوليين

ووجه آخر ، وهو أن العرب (٢) حملت اللفظ على عمومه في كثير من أدلة الشريعة ، مع أن معنى (٦) المكلام يقتفى على ما تقرر خلاف ما فهموا . و إذا كان فهمهم في سياق الاستعال معتبراً في التعميم حتى يأتى دليل التخصيص دل على أن الاستعال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الإفراد عنده ، بحيث صار كوضع أن ؛ بلهو باق على أصلوضعه ، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل . ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : (الذين آمنوا ولم يكبسوا إيمانهم طلم) الآية ! شق ذلك عليهم وقالوا : أينا لم يلبس إيمانه بظلم ؟ (١) فقال عليه الصلاة والسلام (٥) : « إنه ليس بذاك ، ألا تسمع إلى قول لقان : إن الشرك المشرك الحكلم عظيم » . و في رواية (٢) فنزلت : (إن الشرك الخلم عظيم) . ومثل

⁽١) كما في قوله(والله كل شيء عليم) فليس محل إشكال ولا نزاع

⁽٢) أُخَدَ عُوانَ (العُربُ) وَلَمْ مَتَالُ الصّحابَةِ مثلاً . لما سيجي في آية (إنكم وما تعبدون الخ) وليتأتى انفصل في قوله (فلقائل أن يقول ان السلف الصالح الخ ؟

⁽٣) يأتى إيضاح هذه الجملة فى قوله بعد (الى اشياء كثيره سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى الخ)

⁽٤) أى فقد ابقوا اللفظ عل عمومه الدى كان له فى الافراد ، ولم يتغير معناه عند استعاله . حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله (ليس بذاك النخ) مع ان سياق الاكة وما قبلها من الاكيات فى أهل الشرك

⁽ه) نقدم (ج ٢- ص١٤٢)

⁽٦) الرواية الأولى أقعد فى الفهـ . وأوضح فىالغرض الموافقات ـــ ج ٣-ـ م ١٨

ذلك أنه لما نزلت: (إنَّكُمْ وما تعبُدُونَ من دونِ الله حصبُ جهنم) قال بعض الكفار : فقد عبدت الملائكة ، وعبد المسيح! فنزل (إنَّ الَّذِين سبقت لهُمْ مِناً النِّحسيَ) الآية! إلى أشياء كثيرة سباقها يقتفى بحسب المقصد الشرعي عموماً أخص من عموم اللفظ ، وقد فهموا فيها مقتفى اللفظ ، و بادرت أفهامهم فيه ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ، ولولا أن الاعتبار عندهم ماوضم له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعال العربي فقد تبقى دلالته الأولى وقد لاتبقى. فإن بقيت فلا تخصيص، وإن لم تبق دلالته فقد صار للاستعال اعتبار آخر ليس للأصل، وكأنه وضع ثان حقيقى لا مجازى. وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ « الحقيقة اللغوية » إذا أرادوا أصل الوضع، واغظ « الحقيقة العرفية (۱) » إذا أرادوا الوضع الاستعالى. والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من أن الفظ العربي أصالتين : أصالة قياسية، وأصالة استعالية . فللاستعال هنا أصالة أخرى غير ما الفظ في أصل الوضع، وهي التي وقع الكلام فيها ، وقام الدليل عليها في مسألتنا . فالعام إذاً في الاستعال لم يدخله (۲) تخصيص محال

وعن الثانىأن الفهم في عموم الاستعال متوقف على فهم المقاصد فيه 6 وللشريعة

- (۱) الحقيقةالعرفية عندهم كالحقيقةاللغوية فى أنهما ينظر فيهما إلىاللفظ باعتبار الا فراد، كما قالوه فىلفظ دابة وأن استعاله فى خصوص ذوات الاربع منظور فيه للفظ الا فرادى، يقطع النظر عن معنى الكلام الذى تقضى العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام. فهناكفرق بين الحقيقة العرفية و بين الا صالة الاستعالية التى يقررها فى هذا المقام
- (٢) أى فهوو إن لم تبق دلالته الوضيعة. إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال. ودلالته حقيقية أيضا لا مجاز ، وليس هذا تخصيصا حتى يقال (وكل تخصيص لابد. له من مخصص متصل أو منفصل) كما هو الاعتراض

بهذا النظر مقصدان : « أحدها » المقصد في الاستعال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه ، وقد تقدم القول فيه

« والثانى » (١) المقصد في الاستمال الشرعى الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك أن نسبة الوضع الشرعى إلى مطلق الوضع الاستمالى العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجهورى : كا تقول في « الصلاة » إن أصلها الدعاء لغة ، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص ، وهي فيه حقيقة لا بجاز ؛ فكذلك تقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعال الشرعي إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها . والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستمالى المتقدم الذكر . واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك ، مع ما ين ذالي البه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية

فأما الأول فالعرب فيه شَرَعٌ سواه ؛ لأن القرآن بزل بلسامهم

وأما الثانى فالتفاوت فى إدراكه حاصل ؛ إذ ليس الطارئ الإسلام من العرب فى فهمه كالقديم العهد ، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس فى تلك الدرجة ، ولا المبتدئ فيه كالمنهى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العيلم درجات) فلا مانع من توقف بعض الصحابة فى بعض مايشكل أمره ، ويغمض وجه القصد الشرعى فيه ، حتى إذا تبحر فى إدراك معانى الشريعة نظره ، واتسع فى ميدانها باعه ، زال عنه ماوقف من الإشكال ، واتضح له القصد

(1) أى فهناك ثلاثة أوضاع : الوضع الأفرادى المعبرعنه بالأصالة القياسية والوضع الاستعالى المعبر عنه بالحقيقة العرفية ، وهذا ما أثبته فى الجواب الأول. والوضع الثالث الوضع الشرعى المسمى بالحقيقة الشرعية . والجواب عن الاشكال الأول يكنى فيه ملاحظة الوضع الثانى ، أما الجواب عن الثانى فلابدفيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعالات الواردة فى الشريعة . حتى بتأتى تفاوت العرب في فهمها : بين من اتسع فهمه فى إدراك الشريعة . وبين مبتدى قد لا يعرف هذه الاستعالات الشرعية ، فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين

الشرعى على الكال فإذا تقرر وجه الاستمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القبيل ، ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية ، فإن الموضع يستمد منها ، (1) وهذا الوضع و إن كان قد جي، به مضمنا في الكلام المعربي فلهمقاصد تختص به ، يدل عليها المساق الحكمي أيضا ، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الثارع ، كا أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الغرب . فكل ما سألوا عنه فمن القبيل إذا تدبرته

فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر ، في النظر في الأمثلة المعترض بها في السؤال الأول (٢)

فأما قوله تمالى : (الَّذِينَ آمنوا ولم يَلْبِسُوا إِعَانَهُم بِظُلْم) الآية ! فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الحصوص ؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد ، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه . والذى تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام ، في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس ، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : (ومَنْ أظلم عِمْن افْتَرَى على الله كذياً أو كذّ با ياته) فبين أنه لا أحد أظلم عمن ارتكب هاتين الخلتين ، وظهر أنهما المعنى (") بهما في سورة الأنعام أظلم عمن ارتكب هاتين الخلتين ، وظهر أنهما المعنى (") بهما في سورة الأنعام

⁽١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد ، وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلا

⁽٢) لعل الصواب (الثاني)

⁽٣) أى عنى بهما فى هده الصورة إبطالا لهما بالأدلة، وتقريرا لبعدهما عن الحق، وتوضيحا لما هو الحق فى الواقع الذى هوضدهما. وقوله (فكا ثنالسؤال الح) يقتضى أن الاية نزلت قبل ظهور العناية فى الكتاب _ أو على الأقل فى سورة الانعام _ بابطال هاتين الحلتين ولكن هذا يتوقف على أن الاية المذكورة كان

إبطالا بالحجة ، وتقريرا لمنزلتهما فى المخالفة ، وإيضاحاً للحق الذى هو مضاد لها . فكأن السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضا فإن ذلك لما كان تقريرا لحم شرعى بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم فى كل ظلم ، دق أوجل فلا جل هذا سألوا ، وكان ذلك عند نزول السورة ، وهى مكية نزلت فى أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات (١) الأحكام

وسبب احمال (٢) النظر ابتداء أن قوله : (ولم يَلبِسُوا إيما مَهم بظلم) نفي على نكرة ، لاقرينة فيها تدل على استغراق أنواع الظلم ، بل هو كقوله : لم يأتنى رجل فيحتمل المعانى التى ذكرها سيبويه ، وهى كلها نفى لموجب مذكور أو مقدر ، ولانص فى مثل هذا على الاستغراق فى جميع الأنواع المحتملة ، إلا مع الاتيان يمن وما يعطى معناها ، وذلك مفقود هنا ، بل فى السورة (٢) ما يدل على أن ذلك النفى وارد على ظلم معروف ، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته ، فصارت الآية من جهة إفرادها(١) بالنظر فى هذا المساق مع كونها أيصا فى مساق تقر يرالاحكام الآية من حهة إفرادها (١)

رولها سابقا على تلك الا يات ، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها ، فسألوا . ولو كانت الا يات المقررة لهذه المعانى سابقة عليها لهمموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا . هذا كلامه . وهووجيه إذا تم سبق الا يه لغيرها كما أشر ناإليه (1) أى التي منها (إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشا ي أى فالا يق باعتبار ذاتها وقطع النظر عرب الا يات الاخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال بحملة ، لا نص فيها على الاستغراق الوضعى ولا على غيره ، فجاء الاحتمال المقتضى للسؤال

(٣) لاحاجة إليه في هذا المقام ، لا نافي مقام سبب الأجمال كما قال بعد (فصار به الآجمال كما قال بعد (فصار بالدّية من جهة إفرادها بالنظر الخ)

(٤) فافرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها _ أىحتى على ورض أنها نزلت بعد الا يات التى تقرر فيها المعنى المشار اليه سابقا _ وكونها في مساق تقرير الا حكام الذى هومظنة عموم الظلم لما جل ومادق ، هذا وذاك جعل العموم محتملا ، وجعل الا ية بحملة . فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص

مجلة فى عمومها ، فوقع الإشكال فيها ، ثم بين لهم النبى صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنها القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم ، وذلك ما دلت عليه السورة ، وليس فيه تخديص (١) على هذا بوجه

(١) كا نه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالًا لهما بالحجة الخ ماسبق. فلما جاء ذكر الظلم في آية (الذين آمنوا الخ) جاء نازلا مزأول الامرعلى معناه المذكور ، فلاحاجة به إلى تخصيص. وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لايظهر فيه كونه وضعا شرعيا وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها (إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعالى العربي كنسبةالوضع فى الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري) فأنما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم . وحج . وزكاة . أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعا خاصا بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيهالوضع الاصلى وألوضع الاستعالىالعربي بحسب المقاموالقرائن نعم الاستعمالالشرعي في هذه الا "ية فهم من الا آيات السابقة ، ومن عناية الكتاب في هذه السورة سذا النوع من الظلم ، فكان قرينة على المراد منه ، فلاحاجة به إلى نخصيص آخر منفصل أو متصل ، وما وجدمن السؤال والجواب إزاحة لاجمال فقط والحاصلأن قولدسابقا (والثاني المقصد فيالاستعمال الشرعيالواردفيالقرآن بحسب تقرير الشريمة) واضح فىذاته وعليه يتمشى هذا الكلام . ولكنقوله (وذلكأن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الخ) وكذا قوله (مع ماينضاف إلى ذلك في مسألة اثبات الحقيقة الشرعية) وقوله بعد ذلك (والموضع يستمد منها) أي من وضع الحقيقة الشرعية كل هذالا يرتبط بالجواب عن آية (الَّذين آمنوا ولم يلبسوا) ولا آلا ية الثانية. فانالكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعى في الاستعال ،وهذا يستعان على فهمه بالا يات وبما يتقرر من الاحكام العامة في الشريعة ، ولا دخل لهذا فيمسألة الوضع الشرعيالذي ينقل معنىالكلمة إلى معنى أخص، بحيث لا تطلق في استعال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص . اللهم إلا أن يكون مراده مذكر الوضع الشرعي وما أطالبه فيه بجرد التقريب والتشييه فقط بوليس مرادهأن الظلم انتقلُّ في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه، وإنكان على كل حال ليس لذكره كير فائدة

وأما قوله: (إنكروما تعبدون) الآية ، فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن الزبرى فيها بجهله بموقعها ، وما روى في الموضع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له:

ه ما أجهاك بلغة قومك ياغلام ا (۱) » لا نه جاء في الآية: (إنكروما تعبدون) ه وما » لما لا يعقل ، فكيف تشمل الملائكة والمسيح ؛ والذي (۲) يجرى على أصل مسألتنا أن الحطاب ظاهره أنه لكفارقريش ، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولاالسيح وإنما كانوا يعبدون الملائكة والمسيح بيدخل في العموم الاستعالى غير ذلك ، فكان اعتراض المعترض جهلامنه بالمساق ، وغفاة عما قعد في الآيات وما روى من قوله و ما أجهاك بلغة قومك يا غلام! « دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد (۲) العربية وإن كان من العرب ، لحد أثنه وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد ، ونزل قوله (إن الذين في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد ، ونزل قوله (إن الذين سبقت لم منا الحسني) بيانا (٤)

ومثله ما فى الصحيح أن مروان قال لبوابه: اذهب يا رافع الى ابن عباس ، فقل له : لئن كان كلُّ امرى، فرِ ح بما أوتى ، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل ، ممذبًا لنُعذَّ بنَ أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبى صلى الله

⁽۱) قال ان حجر فی تخریج أحادیث الکشاف إنه اشتهر علی ألسنة کثیر من علماء العجم وفی کتبهم و هو لا أصل له ، ولم یوجد فی شی. مر کتب الحدیث مسندا ولا غیر مسند ، والوضع علیه ظاهر ، والعجب بمن نقله من المحدثین اه ألوسی (۲) خلاصة الجواب علی طریقة غیر المؤلف ان لفظ (ما) لایشمل عیسی ولا الملائکة بقطع النظر عن مساق الا یة. و علی طریقة المؤلف من اعتبار المساق و کونها فی کفار قریش دیکون الجواب بالنظر إلی الواقع و هو أن قریشا لم تعبد عیسی ولا الملائکة. فلا یتصور دخو لهما ولو کان لفظ (ما) صالحا الشمول وقد و جه المؤلف الآثر علی کلتا الطریقتین والواقع أنه صالح التنزیل علیهما وقد و جه المؤلف الآثر علی کلتا الطریقتین والواقع أنه صالح التنزیل علیهما

⁽٤) أى لزيادة بيان جهل المعترض ، كما في شرح المنهاج

عليه وسلم يهود فسألهم عنشى، فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قداستحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيا سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ ابن عباس. (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب) كذلك حتى قوله : (يفر حون بما أتوا ويُحبُّون أن يُحمدوا بما لم يفعلوا) فهذا (١) من ذلك المنى أيضاً و والحلة فوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة ، وان ثم قصداً آخر سوى القصد العربي (٣) لابد من تحصيله ، و به يحصل فهمها ، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات ، وإذ ذاك لايكون ثم تخصيص بمنفصل (٣) ألبتة ، واطر دت العمومات ، وإذ ذاك لايكون ثم تخصيص بمنفصل (٣) ألبتة ، واطر دت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الإشكال (١)

⁽۱) فروان أفرد الآية عما قبلها، فظن العموم، فبين له الحبر فى جوابه ما يتنزل عليه هذا العموم، بمساعدة سياق الآية والقصة التى نزلت فيها، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله (فهذا من ذلك المعنى)ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة . وقوله (فجوابهم) أى الأجوبه التى سبقت عن توقفهم في الا يات الثلاث

⁽٢) أى العربي البحت، الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم لمقصود من الاكفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الاتية، فتكون تلك القرائن كبيان للجمل. لا تخصيص و إخراج لبعض ما أريد من اللفظ

⁽٣) وسيأتى أنه لاتخصيص بالمتصل أيضا

⁽٤) الاشكال فى هذا الفصل وارد على الجواب عن الاشكال السابق القائل إن العرب حملت الالفاظ على عمومها الافرادى ، مع أن سياق الاستعال يقتضى خلاف مافهموا ، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وأن فهم المقصد الشرعى عا يتفاوت الآمر فيه بين الطارى. الاسلام والقديم العهد. والمشتغل بتفهمه وتحصيله و من ليس كذلك ، فن تبخر أدرك الاستعال الشرعى ومقصد الشارع على السكال فتوقف الصحابة فى مثل آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا ومقصد الشارع على السكال فتوقف الصحابة فى مثل آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا

على ما تقرر ، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحا أ كملُ

فلقائل أن يقول: إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عربا قد أخذوا بعموم اللفظ و إن كان سياق الاستعال يدل على خلاف ذلك ، وهو دليل على أن المعتبر عندهم فى اللفظ عمومه بحسب اللفظ الإفرادى و إن عارضه السياق ؛ واذا كان كذلك عندهم صار مايبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما خص بالمنفصل ، لا مما وضع فى الاستعال على العموم المدعى .

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة :

منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام ، كا كان يلبس المرقع في خلافته ، فقيل له : لو اتخذت طعاما ألين من هذا ! فقال أخشى أن تعجل طيباتى ، يقول الله تعالى (أذ هبتم طيباتيكم في حياتِكم الدُّنيا) الحديث ا وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإنفاق شيئاً أين تذهب بكم هذه الآية : (أذ هبتم طيباتيكم في حياتِكم الدنيا) الآية ، وسياق الآية يقتضى أنها

إيمانهم بظلم) إنما هو راجع إلى ذلك ، لأن الآية في الأنعام وهي من أول ما أنول ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها فيذا هو غدرهم في التوقف ، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للاشكال ، لأنالسلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب ، ومعاوية ، وعكرمة ، وان عباس ، وغيرهم من الاتمة المجتهدين ، أخذوا بعموم الالفاظ وإن كان سياق الاستعال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم ، وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الافرادي . فتكون هذه الاكمئلة المذكورة في هذا الفصل وغيره عا خص بالمنفصل ، لا أنها مما وضع في الاستعال الشرعي على العموم ، وأن عومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول . وبهذا يتبين الفرق بير الاشكال والجواب هنا وبين ما تقدم ، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على لفظ (ما) فالاشكال وين ما تقدم ، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على الجواب عنه بما تقدم كاعرفت وقوله (يتضح) واقع في جواب الاثمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله (والجواب) كما قاله بعضهم ، وإن جعله هو الصواب

إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال : (ويوم يُعرضُ الذين كفروا على النار — ثم قال : فالبوثم يُجزون عذاب الهُون) فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين ، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقا وله أصل في الصحيح (١) في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي صلى الله عليه وسلم ، حيث قال عمر للنبي صلى الله عليه وسلم : أدع الله أن يوسع على أمّتك ، فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه . فاستوى جال افقال : « أو في شك يابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيبا مهم في الحياة الدنيا » فهذا يشير الى مأخذ عمر في الآية وإن دل السياق على خلافه .

وفي حديث الثلاثه (٢) الذين هم أول من تسعر بهم الناريوم القيامة أن معاوية قال : صدق الله ورسوله (من كان يريد الحياة الدُّنيا وزينتها نُوَف إليهم أعمالهم فيها) الى آخر الآيتين ، فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الإسلام داخلا تحت عموم الآية ، وهي في الكفار ، لقوله (أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار) النخ فدل على الأخذ بعموم ه من » في غير الكفار أيضاً .

وفى البخاري عن محمد بن عبد الرحن قال قطع على أهل المدينة بعث، فاكتبت فيه ، فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته ، فنهانى عن ذلك أشد النهى ، ثم قال أخرى ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يكثرون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يأتى السهم يُرمى به فيصيب أحدَهم فيقتله ، أو يُضرب فيقتل ، فأنزل الله عز وجل (إن

(۱) أخرجه البخارى فى قصة اعتزاله صلى الله عليه وسلم نساءه شهرا. وأخرجه أيضا مسلم والترمذى

(٢) وهم: المستشهد في الجهاد، ومتعلم العلم ومعلمه، والمنفق كثيرا من ماله في أوجه البر ولكنهم رايوا بأعمالهم. وفعلوا ليقال إنهم فعلوا، وقد قيل فهؤلاء ارادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الاتخرة، فوفاهم ما أرادوافهما، والحديث رواه مسلم

الذين توفَّاهم الملائكة ظالمي أنفُسِهم) الآية ، فهذا أيضًا من ذلك ، لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين ، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم (١) من ذلك .

وفى الترمذى والنسائى عن ابن عباس لما نزلت: (و إن تبدوا ما فى أنفسكم أد تخفوه يحاسب كم) الآية ، دخل قلوبهم منه شى، لم يدخل من (٢٠)شى، وقالوا للنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال: « قولوا سمينا وأطعنا (٣) » فألقى الله الإيمان فى قلوبهم ، فأنزل الله تعالى: (آمن الرسول عا أنزل اليه من ربّه والمؤمنون الآية – لايكاف الله نفساً إلا وسمها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت . ربنا لاتؤاخذ ا إن نسينا أو أخطأنا) قال: قد فعلت (٤) (ربنا ولا تحمل علينا إصراً كاحمَلتَ على الذين من قبلنا) قال: قد فعلت الحديث النح ، فهموا من الآية العموم ، وأقره النبى صلى الله عليه وسلم ، ونزل بعدها (لا يكلف الله نفساً الآوسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله (٥) تعالى : (وما جعَل عليكم فى الا وسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله (٥) تعالى : (وما جعَل عليكم فى

⁽١) فجعلها شاملة لمن يعين علَّى حرب ظالمة بين المسلمين

⁽۲) الرواية لمسلم وأصلها (دخل قلوبهم منها شي. لم يدخل قلوبهم من شي.)
وفى تفسير ابن جرير (لم يدخلها) وهذه الجمله صفة لشي. أى دخل قلوبهم من
الا منه الكريمة شي من الفزع والحوف لم يدخلها من أجل شي آخر من الا يات
(٣) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم (ج ٢ ــ ص ١٦٥) وسيذكر
أجزاء منه في عدة مواضع

⁽٤) بقية الحديث الساق

⁽٥) أى وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجرى فى النفس من الحواطر لأنه حرج ومع أنه يقتضى خلاف ما فهموا وقد كان معولهم على العموم الأفرادى، لا الاستعمال الشرعى الذى يمنع من هذا الفهم . وقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على مافهموا حتى نزل ما يخصص وهو (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) إلا أن قوله (على وجه النسخ) من باب تكميل المقام فى ذاته ، لا نه عليه لابدأن يكون مقصودا ابتد . ثم نسخ ، ويكون فهمهم فى محله . فيخرج عما نحن فيه . وقوله (أو غيره)

الدين من حَرَج) وهي قاعده مكية كلية . فتى هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظي وإن دل الاستعال اللغوى أو الشرعي على خلافه .

وكذلك قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبيّن له الهدى) ألا ية ! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام ، بدليل قوله بعد : (إن الله لاينفر ان يُشرَك به) الآية ! ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع ححة وأن مخالفه عاص ، وعلى أن الابتداع في الدين مذموم ، وقوله تعالى : (ألا إنهم يشنون صدور هم ليستخفوا منه) ظاهر مساق الآية أنها في الكفار والمنافقين أو غيره بدليل قوله (ليستخفوا منه)أى من الله تعالى أو من رسول الله بعلى الله عليه وسلى ، وقال ابن عباس إنها في أناس كانوا يستحيون أن يتخلوا فيفضوا الى السماء ، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا الى السماء ، فنزل ذلك فيهم ، فقد عم (١) هؤلاء في حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه .

ومثل هذَاكثير . وهوكله منى على القول باعتبار عموم اللفظ لاخصوص السلب .

ومثله قوله تعالى : (وَمَن لم يَحْكُمُ بِمَا أَنزِل اللَّهَ فاولنُّكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)

بنا، على أنه تخصيص كما تقدم للمؤلف الكلام فيه فى باب النسخ على اصطلاح المتقدمين. ولو ذكره و اقتصر عليه لكان أنسب بالمقام . وهذا كله على بعض التفاسير في آية (وإن تبدوا مافي أنفسكم) أى على أنها راجعة للشهادة وكتمانها فيكون فيه شاهد لما نحن فيه

(۱) ابن عباس يقول صراحة ، إنها نزلت فى الذن يستحبون ، و لا بلزم مى الاستخفاء بمعى الاستحياء النفاق أوالكفر . فهو يخالف غيره فى سبب النزول ، فلا يحملها فى الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الا ية مما على بعض المؤمنين حتى تجعل الا ية مما على فه. فما لم يقل ابن عباس صراحة إنها نزلت فى الكفار وانها تشمل من استحيا النج يكن لذكه ها هند وجه ، وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخارى

مع أنها نزلت (١) في اليهود والسياق يدل على ذلك ؛ ثم إن العلماء عمُّوا بها غير الكفار ، وقالوا : كُفر دون كفر

فإذا رجع هذا البحث الى القول بأن لا اعتبار بسوم اللفظ ، وإنما الاعتبار بحصوص السبب (٢) وفيه من الخلاف ما علم (٣) ، فقد رجمنا الى أن أحدالقولين هو الأصح . ولا فائدة زائدة (١)

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك النقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع إلى الصيغ العمومية ؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً فهمه الراسخون في العلم ، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسيّم، أعمالهم ، والمؤمنين ، مأحسن أعمالهم ، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمى الخوف والرجاء ، فيرى

⁽۱) أى الآيات الثلاث نزلت فى اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عهابو داود (هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت فى قريظة والنضير) وفى مسلم عن الهراء أنها فى الكفار كلها (راجح قصة اليهودى المححم المجلود وهو سبب نول هذه الآيات فى التيسير)

⁽٢) وان من المخصص المنفصل سبب النزول يعنى وما شاكله ، فان ماذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب ، كماهو ظاهر فان كلامه فيما هو أوسع من ذلك ،كما في كلام عمر وكلام معاوية

⁽٣) وهو أن الجهور على القول باعتبار عموم اللفظ، ولا اعتبار بخصوص السبب والنزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص ، مثاله انه سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة التى تلق فيها الجيف فقال (خلق الله الما طهورا لاينجسه شى، النح) وكما فى قصة مروره بشاة ميمونة ميتة فقال (أيما إهاب دبغ مخدطهر) وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفا للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضافرة على ان العبرة بعموم اللفظ

⁽٤) قد يقال : وكيف لا تكون الفائدة زائدة ، وقد صحح بناء على فهمك غير ماصححه الجمهور . من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص . إلا ان يقال أنـه يريد الخائدة التي يعنيها المؤلف ويكد للحصول عليها وهي انه لا تخصيص بالمنفصل أصلا

أوصاف أهل الإيمان وماأعد لهم ، فيجتهد رجاء أن يدركهم ، ويخاف أن لا يلحقهم فيفر من ذنو به ، ويرى أوصاف اهل الكفر وما أعد لهم ، فيخاف من الوقوع فيا وقعوموا فيه ، وفيا يشبهه ، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما و إن كان مسكوتا عنه ، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بيهما مأخوذ (١) الجانبين كمحال الاجتهاد لا فرف ، لامن جهة أنهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظى . وهو ظاهر (٢) في آية الأحقاف ، وهود ، والنساء في آية (إن الذين توفاً هُم الملائكة) ، ويظهر أيضاً في قوله : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) . وما سوى (٣) ذلك فإما من تلك القاعدة ، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الككليات العامة ، لاأن المقصود التخصيص بل بيان جهة (١) العموم ، وإليك النظر في التفاصيل . والله المستمان

⁽١) أى يتجذابه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته . فهو مأخوذ لكل منهما فالعبارة مستقيمة

⁽۲) لأن الآيات المذكورة لايتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظى لاسيما الا يات الثلاث الأول وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى)ولذا أفردها بقوله (ويظهر أيضا) (۳) أى من الاقيات السابقة المستشكل بها وقوله (من تلك القاعدة) أى المتقدمة في هذا الجواب ويمكن اطرادها في الجميع واما أنه من الجيبين كابن عباس في آية (ويحبون أن يحمدوا) بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعالى في المقاصد الشرعية، ولا يرجع بها إلى الوضع على الاطلاق، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد يرجع بها إلى الوضع على الاطلاق، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب مافهم السائل عموما ينظر فيه للوضع العربي الافرادي، بل الاستعالى بحسب مقاصد الشارع في مثله. وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) مثله. وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) راجعا إلى ما سبق من أول الفصل، وظاهر أن صحة العبارة (لا أن المقصود) وليست (لآن) كما في أصل النسخة

⁽٤) أى وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه . يعد فهم قواعد الشريعة. أى فلم

فعل

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل

فإن كان بالتصل ؛ كالاستثناء والصفة والغاية و بدل البعض ، وأشباه ذلك فليس في الحقيقة بإخراج لتى عبل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ماقصد وهو ينظر الى قول سيبو يه : «زيد الأحر ، عند من لا يعرفه ، و بيان ذلك أن زيدا الأحر هو الاسم المرقف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم ، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما . وهكذا إذا قلت : « الرجل الخياط » فعرفه السامع فهو مرادف « لزيد » فإذا المجموع هو (۱) الدال . و يظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت « عشرة الاثلاثة » المجموع هو (۱) الدال . و يظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت « عشرة الاثلاثة » فأنه مرادف لقولك «سبعة » فكا نه وضع آخر عرض حالة التركيب . و إذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا (۲) ، ولا يصح أن يقال إنه مجاز أيضاً ، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك « ما رأيت أسداً

يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه ، ولم يفهمو الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلا حتى بكون الخصص منفصلا بطريق من طرقة

⁽۱) ولا تخصيص فيه وهو حقيقة فيه وهذا رأى أبى الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباق يكون اللفظ فيه حقيقة : وذلك لأن هذه المذكورات صارت كالجزء من الدال على المعنى المقصود ، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولا . وقوله (ويظهر ذلك فى الاستشاء) لأن العام الذى أخرج منه البعض كقولك أكرم نى تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومه دلالة وإرادة ، وليس من العام المخصص فى شى . ومثل هنا بعشرة ، وابست اسهاء العدد من العموم فى شى . ومثل هنا بعشرة ، وابست اسهاء العدد من العموم فى شى . إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجز من الكلام الدال على السبعة وهو أظهر من الصفة

⁽٢) يترتب الثانى على الأول ، لا نه إذا كان اللفظ بقيده آتيا على قدر المراد فلا مح التخصيص قصدا

يفترس الأبطال » وقولك « ما رأيت رجلا شجاعاً » وأن الأول مجاز ، والثانى حقيقة . والرجوع في هذا اليهم ، لا إلى مايسوره العقل (١١ في مناحى الكلام

وأما التخصيص بالمنفصل فانه كذلك أيضا راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، حسبا تقدم في رأس المسألة ، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الاصوليون

فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة فى فهم السامع ، وليس بمراد الدخول محتها ، و إلا كان التخصيص نسخًا . فاذًا لافرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمنفصل على ما فسرت . فكيف تفرق بين ماذكرت و بين ما يذكره الأصليون ؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر . وذلك أن ماذكر هنا راجع الى بيان وضع الصيغ العمومية فى أصل الاستعال العربى أو الشرعى، وما ذكره الأحوليون يرجع الى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم الى الخصوص، فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه ، و بينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذى (٢) سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه ، والذى للأصوليين نظير (٢) البيان الذى سيق عقب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز ، كقولك رأيت أسداً يفترس الأ بطال

⁽۱) كا أن يصور أن الرجل فى سياق الننى عام عموما قصره الوصف على نوع منه وهو أقل بما كان يتناوله قبل الوصف، فهوغير ماوضع له (رجل) فيكون مجازا (۲) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد مربين الا ضاع

⁽٣) و آبما قال (نظيره) أى شبيه للفرق الظاهر بين المعنى المجازى المنقول اليه وبين المعنى الباقى بعد التخصيص . فإن الأول ليس بعضا ما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثانى فإنه بعض ما وضع له اللفظ ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة

فإن قيل أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلاء أم لا ؟ فان كان باطلا نزم أن يكون ما أجمع على الخطأ . وإن كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم فكل ما يعارضه خطأ . فإذا كل ماتقدم بيانه خطأ

فالجواب أن اجماعهم أولا غير ثابت على شرطه ، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم منه إبطال ما تقدم ، لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه فى الوضع الإفرادى ، ولم يمتبروا حالة الوضع الاستعالى ، حتى اذا أخذوا فى الاستدلال على الأحكام رجموا الى اعتباره : كل على اعتبار رآه ، أو تأويل ارتضاه . فالذى تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ فى الاستعال ، بلا خلاف بيننا و بينهم ، إلا ما يَفهم عنهم من لا يحيط علما بمقاصدهم ، ولا يجود محصول كلامهم . وبالله التوفيق .

فصل

فإن قيل حاصل (٢⁾ ما مر أنه بحث فى عبارة ، والمعنى متفق عليه ؛ ومثله لاينبنى عليه حكم

فالجواب أن لا ؟ بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

« منها » أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى (٢) حجة أملا ؛ وهي من

⁽١) أي والا صوليون أمه في فنهم

⁽٢) يعنى يؤخذ من جوابه السابق أنالما ل واحد ، وأنهم وإن سموه تخصيصا وإخراجا لبعض ما دخل فى العام ، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذالا حكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعالى لا الوضع الافرادى فالما لل واحد والخلاف فى العبارة وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه

⁽٣) أى العام الذى خصص بمبين كاقتلوا المشركين ، المخصص بالذى مثلا · أما الموافقات _ ج ٣ ـ م ١٩

المسائل الخطيرة في الدين ، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع ، لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات ، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ، صار معظم الشريعة مختلفا فيها هل هو حجة أم لا ؟ ومثل ذلك يلتى في المُطْلَقات فانظر فيه . فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق (١) الإشكال المحظور ، وصارت العمومات حجة على كل قول

ولقد أدى إشكال هذا الموضع الى شناعة (٢) أخرى ، وهي أن عمومات.

الخصص بمجمل ، نحو هذا العام مخصوص ، أو لم يرد بهمايتناوله ، فليس بحجة اتفاقا . والجهور على أن المخصص بمبين حجة فى الباقى مطلقا . وقال البلخى : حجة إن خص بمتصل لا منفصل

(۱) أى لأن من قال بعدم الحجية يقول فدليله إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات بجازا، بل كان ما تحتها من المسميات مرات في المجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملا، فلا بد من دليل على مايراد منها فأنت ترى أن الاشكال في كون الباقي حجة مانشأ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباق بجازا، وعلى رأى المؤلف لا يكون بجازا فلا اشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد، فهو حجة فيه. وسقط سبب الخلاف في الحجية، وقوله (صارت العمومات حجة على كل فيه. وسقط سبب الخلاف في الحجية، وقوله (صارت العمومات حجة على كل قول) يعنى أنه يلزم ذلك، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور

(٢) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول إن الذى يسمونه تخصيصا بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصا ، وأن هذه العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعى الافرادى الشامل لاكثر من المراد للشارع ، فهى محسب الاستعال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط ، محسب مقتضى المقام وقرائن الاحوال . وهى حقيقة فيما يراد ، لا مجاز ؛ وأن هذة القرائن تعتبر كبين المجمل لا كقرائن المجاز الذى يقتضيه القول بالتخصيص . وعليه فالمقدار الذى يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأى الاصولين . والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن

القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم ، و إن قيل بأنه حجة بعد التخصيص ؛ وفيه ما يقتضى إبطال السكليات القرآنية ، و إسقاط الاستدلال به جلة ، إلا مجهة من التساهل وتحسين الظن ، لاعلى تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفي هذا اذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية ، وتضعيف الاستناد اليها . ور بما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال: ليس في القرآن عام إلا مخصص ، إلا قوله تمالى : (والله من بكل شيء عليم) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ،

واحد، متى درجنا على القول بالحجية في الباقي الذي بالغ عليه . والقرآن العقلية والحسبة وغيرها مما يسميه هوكيان للجمل ويسمونه هم مخصصا لابد منها عند الطرفين. فانا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين . فأين هو إبطال الكليات القرآنية " وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن علىرأيهم ، وعدم ذلا ع على رأيه ؟ ثم أينالأخلال بجوامع الـكلم علىرأيهم ، وعدم الاخلال بها علىرأيه؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعدالتخصص أو بعد البيان . وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع الى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيه ؟ وقد قال بعد (فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي الفهم المطلع على مقاضد الشرع) فاذا ليست ماقية على وضعها الافرادي ولا هي غير مفتقرة الىفهم العربي المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ماتناوله العام ، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ماقاله أيضا غايته أنه لا يسميه تخصيصا ، بل بيانا لا مد منه . وهلا قال في الفائدة الثانية وبذلك أيضا انحسمت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجية العام المخصص ، لأنه مهما كان الحلاف ضعيفا فانهذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهيمعتمد الشريعة ، و يجعل الآخذ بهامن طريق تحسين الظن ، لامن باب تحقيق النظر والقطع بالحـكم . وتبنى الفائدةالثالثة عليه أيضاً ، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محددا محررا وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة ، لامجازا محتملاكما تقدم بيانه عند من يدهب إلى أنه ليس بحجة ، لاجاله في المراتب التي يحتملها المجاز ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعمومانه التي فهموها تحقيقاً ، محسب قصد المرب في اللسان ، ومحسب قصد الشارع في موارد الأحكام

وأيضاً فن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث بجوامع السكلم، واختصر له السكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل وزأس هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع ، بل على وجه تفتقر فيه الى مخصصات ومقيدات وأمور أخر ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة . وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل

فالحق فى صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها فى الأصل الاستعالى ، بحيث يفهم محل عمومها المر بى الفهم المطلع على مقاصد الشرع ، فثبت أن هذا البحث ينبنى عليه فقه كثير ، وعلم جميل . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

عمومات العزائم وإن ظهر ببادى، الرأى أن الرخص تخصصها (١) فليست بخصصة لها فى الحقيقة ، بل العزائم باقية على عمومها ، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصها فإطلاق مجازى لاحقيقى

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة الى ما لايطاق ، أو لا فإن كان الأول فليست برخصة فى الحقيقة ؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لايطيقها ، وإنما يقال هناإن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل، بالدليل الدال على رفع تكليف مالايطاق ؛ فانتقلت العزيمة الى هيئة أخرى ، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلى لا يطيق القيام فليس بمخاطب بالقيام ، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثانى فمنى الرخصة فى حقه أنه إن جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثانى فمنى الرخصة فى حقه أنه إن على المسافر ، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر ، وموم رمضان واجب إلا على المسافر ، ومكذا ، فتكون الرخص مخصصة لادلة العزائم

انتقل الى الأخف فلا جناح عليه ، لا أنه سقط (١) عنه فرض القيام . والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلى قائما فإما أن يقال إنه أدى الفرض على كال العزيمة أو لا . فلا يصح أن يقال إنه لم يؤده على كاله ، إذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق ، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل ، فلابد أنه أداه على كاله ، وهو منى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالقيام

فإن قيل: إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة اليه . فأى الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب . وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كال ، وقد ارتفع عنه حكم الانحتام ، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخص فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا (٢) التقرير ، فلا يستقيم القول بيقاء العمومات إذ ذاك

وأيضا (٢) فان الجم بين بقاء حكم العز يمة ومشروعية الرخصة جم بين متنافيين لأن مدى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حمّا ، ومعى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حمّا ؛ وهما قضيتان متناقضتان ، لا تجتمعان على موضوع واحد ، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام في الصلاة

وأمر ثالث ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينهاو بين العزيمة ، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب ، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن . فما أدى اليه مثله .

- (١) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة (مع قيام السبب المحكم الأصلي)
- (٢) وكا نه يقول: الظهر تجب أربعا وجوبا منحتّماً ، إلا علىالمسافر . فانأدى اثنين أو أربعا صحوار تفع انحتام الاربعة الذي كان على غير المسافر . وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة
- (٣) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الآول ومتوقفان عليه . فتى بطل بطلا . ولذا كان الجواب بابطال الآولكافيا فى إبطال الاعتراضين . ويبتى الكلام على ماجعه المؤلف جوابا عن الثانى ليدفع التناقض به . وسيأتى مافيه

فالجواب أن المزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة ، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير ، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة ، لا أن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة ؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص . وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كالها وأصالتها في الخطاب بها ، وللمخالفة حكم (١) آخر .

وأيضاً فان الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى ، والخطاب بالرخصة من جهة حق الله تعالى ، والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة ، بل منجهتين مختلفين و إذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال (٢) التناقض المتوهم فى الاجهاع ، ونظير تخلف العزيمة للمشقة (٦) تخلفها للخطأ ، والنسيان ، والإ كراه ، وغيرهامن الاعبدار التي يتوجه (١) الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع فى محظور وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها (٥) وهو أن العمومات التي هي

(١) وهو رفع الاثم

(۲) كيف والمخاطب واحد على كل حال ، هو الله تعالى ، فسوا. أكان الخطابان من جهة حق الله ، أم من جهة حق الا دمى ، أم موزعين كما يقول ، فالاشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب ، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفا متحتم وإنكان لحقه تعالى ، وكلفه با تكليفاغير منحتم لحق العبد ، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض فهما اختلف سبب التكليف فان التناقض حاصل ، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال (هل هي ؟) هي

(٣) أى لايعدم الطاقة الذى جعله لاتكليف معه . فيبقى الكلام فى أنالنسيان وما معه عالم لايطاق أم ممافيه المشقة فقط ؟ فان كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما . وسيأتى تتمم الكلام

(٤) ويكون معنى رفعها فى الحديث رفع الاثم لارفع التكليف، بدليل مطالبته بالادا. بعد زوال النسيان وما معه

(ه) وإن لم يكن مما يسمى رخصة

عزائم إذا رفع الا ثم عن المخالف فيها لعدر من الأعدار ، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص ، وإن أطلق عليها أن الأعدار خصصها فعلى الحجاز لا على الحقيقة . ولنعدها مسألة على حدثها ، وهي :

﴿ المسألة الخامسة ﴾

والأدلة على سحتها ما تقدم (١) . والمسألة و إن كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . ولنفرض المسألة في موضعين :

(أحدهما) (٢) فيما إذا وقع الحطأ من المسكلف، فتناولَ ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أوغيرهما ؛ كشارب المسكر يظنه حلالا، وآكل مال اليتيم أو عيره يظنه متاع نفسه، أو قاتل المسلم يظنه كافراً، أو واطى، الأجنبية يظنها

(۱) قال في الدليل الأول هناك: لايخاطب بالعزيمة من لايطيقها ، فالخطاب مرفوع من الأصل ، لرفع التكليف بما لا يطاق، فاجرا مذاالدليل لايناسبمانحن فيه لانه ينتج عكس مطلوبه ويقتضى أنه لاتكليف مع النسيان والخطأ وأيضا قالوا إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان في التكليف ، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكر ان الفاقد للشرط بأنه من قبيل بط الاحكام بأسبابها ، فهو منخطاب الوضع لامن التكليف . وهذا يشكل على المسألة هنا ، وعلى قوله سابقا (ونظير تخلف الدريمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والاكراه وغيرها من الاعذار التي يتوجه الحنطاب النع) إلا أن يقال إنه جار على القول نتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعا ، وأشار إلى ذلك بقوله (وان كان مختلفا فيها) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط في المؤاخذة لافي أصل توجه التكليف . هذا وقد سبق له في باب الاحكام الافاضة في مرتبة العفو وأنها زائدة عن الاحكام الخسة ، وأقام الادلة عليها إثباتا مونفيا . وذكر مواضعها على القول بثبوتها ، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من ذا محث لاينبي عليه فقه وأن الاولى تركه فراجعه إن شئت

(٢) فرض المسألة في هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء ، لا نها أوسع من ذلك. وقد سبق له في النوع الا ول من الا نواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك _ وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه _ أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة ، كما أدرج فيه المتأول كشارب المسكر يظنه حلالاً ،

روجته أو أمته ، وما أشبه ذلك ؟ فان المفاسد التي حرمت هذه الأشياء لأجله واقعة أو متوقعة ، فان شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة وآكل مال اليتم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقر . وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس (ومَن قتكها فكا ثما قتل الناس جيماً) ، وواطى الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه . فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال إن الله أذن فيها وأمر (١ بها ؟ كلا بل (٢) عذر الخاطى ، ، ورفع الحرج والتأثيم بها وشرع مع ذلك فيهاالتلافي حتى تزول المفسدة فيا عكن فيهالازالة ؟ كالفرامة والضمان في المال ، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس ، و بذل المهر مع إلحاق الولد بالواطى وما أشبه ذلك (قُلْ إن الله لا يأمر الفحشاء) (إن الله كأمر العكل والإحسان و إيتاء ذي القربي وينهي عن القحشاء والمنكر والبني) ، غير أن عذر الخطأ وإيتاء ذي القربي وينهي عن القحشاء والمنكر والبني) ، غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم

و الموضع الثاني) إذا أخطأ الحاكم في الحسكم ، فسلّم المال إلى غير أهله ، أو الزوجة إلى غير أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له

وأدرج فيه خطأ القاضى فى مسائل الاجتهاد مالم يكن أخطأ نصا أو إجماعا أوبعض القواطع. وإنما قيده بقوله (ظهرت الخ) حتى يتأتى له قوله بعد (فهل يسوغ أن يقال الخ) يعنى ومع مراعاة المصالح وبناء الاحكام عليها لايمكن أن يقال ذلك وكذا يقال في المرضع الثانى

(١) المناسب (آو) لينفى الآباحة والاُمر، فيبقى النهى متوجها كما سيقول (رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم)وقوله بعد(مأمورا بما أخطأ فيه أومأذونا له فيه) يؤيد أن المقام لأو

وي الله الله الله الله الله الله عند الخاطى. فلم يؤاخذه يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله إما الاباحة لفعله ، وإما الاعر ، وإما النهى فهنا في هذه الاثمور لايتأتى الاباحة ولا الاثمر . فبقى أن يتوجه النهى ، غايته أنه لايؤاخذه ، لفقد شرط المؤاخذة . وقد يذكر هذا دليلا على أنه قد تخلو برقائم من حكم الله فيها ودليلا على ثبوت مرتبة العفو . وكلا هذين مبنى على أنه لاتكليف رأسا عند فقد الشرطين المذكورين آنها ، خلافا لما جرى عليه هو في هذه المسألة وما قبلها في قوله (ونظير تخلف العزيمة المشقة النم)

أو قتل نفساً بريئة إما لخطأ في دليل أوفي الشهود ، أو نحوذلك ، فقدقال (١٠ تعالى: (وأن احْكُمْ بَيْنَهُمْ بَمَا أُنْزِلَ اللهُ) الآية ! وقال : (وأشهدُوا ذوى عدل منكم) ، فاذا أخطأ فحكم بغير ما أُنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك ؟ أوأشهد ذوى زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور (٢) بقبولهم و بإشهاده ؟ هذا لا يسوغ بنا، على مراعاة المصالح في الأحكام ، تفضلا كما اخترتاه ، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة ، غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر . والأمثلة في ذلك كثيرة

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه ، أو مأذوناً له فيه ، لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة ؛ إذ لافرق بينأمر وأمر ، وإذن وإذن ، إذ الجميع ابتدائى ، فالتلافى بعد أحدها دون الآخر شى، لا يعقل له معنى . وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح

فان النزم أحد مذا الرأى ، وجرى (٢) على التعبد المحض ، ورشَّحه بأن الحرج

(١) أى فهو بما ظهرت علة تحريمه بنص

(۲) يريدبل هومنهى عن ذلك ولم لايقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو ، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافى ما أفسده كما سيشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ) الفرق ظاهر يقتضيه نفس بنا الأحكام على المصالح ، فان التكليف الفاعل وللحاكم إنماهو يطيقه ويظنه صوابا . فاذا ظهر الخطأفي ظنه فترتب عليه فساداً وظلم للغير ورد تكليف جديد بازالة الظلم . وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها .فاذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لايلزم لله في كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحا (٣) وليس بلازم على ما عرفت . وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهى عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ ، وأن له أجرا واحد! وللصيب أجران ، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضيا به أم مفتيا أم غير من فهل يثاب على المنهى عنه ؛ وسيأتي له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط ، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك . فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأبه شهى عنه ؟ فشناعة هذا اللازم على ما اخاره لا انفصال له عنها منها عنها منه عنه ؟

موضوع فى التكاليف ، و إصابة ما فى نفس الأمر حرج (١) أو تكليف بما لا يستطاع و إنما يكلف بما يظنه صواباً ، وقد ظنه كذلك ، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه ، والتلافى بعد ذلك أمر أن بخطاب جديد ، فهذا الرأى جار على الظاهر لا على التفقه فى الشريعة . وقد مر له تقرير فى فصل الأوامر والنواهى . ولولا أنها مسألة عرضت (١) لكان الأولى ترك الكلام فيها ؛ لانها لا تكاد ينبنى عليها فقه معتبر

﴿ المألة السادسة ﴾

العموم اذا ثبت ملا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقان « أحدهما » الصيغ إذا وردت . وهو المشهور في كلام أهل الأصول

« والثانى » استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه فى الذهن أمركلى عام ، فيجرى فى الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ . والدليل على صحة هـذا الثانى وجوه :

(أحدها) أن الاستقراء هكذا شأنه ؛ فإنه تصفيح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام ، إما قطعى (٢) ، وإما ظنى (أربح) . وهو أمر مسلم عند أهل العلوم المقلية والنقلية فأذا تم الاستقراء حكم به مطلقا في كل فرد يقد رد الموضم الموضم

(والثاني) أن النواتر المعنوى هذا معناه ، فان حود حاتم مثلا إنما ثبت على

⁽٤) وهل هذا إلا اعتبار المصالح؟ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماه ترشيحا لا دليلا

⁽۱) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الاصلية كثيرة. فلو تم له هـذا القدر لاتسع المجال لذكر مالا ينبني عليه فقه ، وقد انكر ذلك في مقدمات الكتاب وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الاحكام في مسألة مرتبة العفو ، فذكر ها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد

⁽٢) أي إذا كان تاما

⁽٣) إذا كان في غالب الجزئيات فقط

⁽٤) أى يفرض وإن لم يجى. فيه نص ، ولا يخنى عليك أن هـذا يكون من نوع الظنى حينتذ

الاطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر ، مختلفة في الوقوع ، متفقة في معنى الجود ، حتى حصلت السامع معنى كلياً حكم به على حاتم ، وهو الجود ، ولم يكن خصوص الوقائع قادعاً في هذه الإ فادة ، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلا مفقود فيه صيغة عموم فانا نستفيده من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج كا إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعداعند مشقة طلب القيام ، والقصر والفطر في السفر ، والجع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، و إياحة الميتة وغيرها عندخوف (۱) التلف الذي هو أعظم المشقات ، والصلاة إلى أي جهة كان لعسر استخراج القبلة والمسح على الجائر والحفون لمشقة النزع ولوم الفرر ، والعفو في الصيام عما يعسر والمحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه الي جزئيات كثيرة جداً يحصل الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه الي جزئيات كثيرة جداً يحصل من بخوعها قصد الشازع إفع الحرج ، فاد نحكم بمطلق رمم الحرج في الأمواب عن من بخوعها قصد الشازع إفع الحرج ، فاد نحكم بمطلق رمم الحرج في الأمواب المعنوى ضمت من المحترار العنوى المعنوى منا أنه عمود لعظى ، فاذا ثمن اعتبارالتواتر المعنوى شمت في ضمت والمنات في ضمت والمنات المعالم عمود المنطى ، فاذا ثمن اعتبارالتواتر المعنوى شمت في ضمت والمنات في ضمت والمنات في ضمت والمنات المنات في ضمت والمنات في ضمت والمنات في ضمت والمنات المنات في في شمت والمنات المنات المنات في ضمت والمنات المنات المنات في ضمت والمنات المنات ال

١١) المراد بالااحة الاذن وبخوف الناف ما هو أعر من موجب ألم المسغبة ألما شاقا. و إلا فالاماحة بمعنى استواء الطريس أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة. لا ما يوجب التلف و إلاكان و إجبا

⁽۲) جمع بين أنيحة الدليل الأول والمائر كما تن. لاشتباكهما هنا على ما قرره فاته جمل الاستقراء طريقا لاثبات التواتر المعنوى. وذلك لأن هذه الجزئيات العنما الكلى المداد إنيا ه ولتعددها وكثرة نبوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك وإنما قال (ثبت فى ضمنه) ولم نقل ثبت ما نحن فبه لأن ماهنا ليس تواترا معنويا بالمعنى المعروف، الحمود حاتم. لان ذلك وصف لجزئى هو حائم فكل جزئية من أخبار كرمه نعود على هذا الوصف ما مرة الاثمات مخلاف إتمار العموم أو السكلى باستقراء الجزئيات، فليس كل جزئى منها لعموم العام مساء حتى يتكون من المجموع توانر معنوى بالمعنى المعلى المعنى العام الكلى، فيفهم بسبب تعددها م تنوعها أن الحكم ليس تلك الجزئيات للعنى العام الكلى، فيفهم بسبب تعددها م تنوعها أن الحكم ليس

(والثالث) أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المنى ؛ كملهم (۱) في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكا يمام (۲) عبان الصلاة في ححه بالناس، وتسليم الصحابة له في عدره الذي اعتذر به من سد الذريعة ، إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة كقوله تعالى (يا أيّه اللّذِين آمنوا لاتقولوا راعنا) وقوله : (ولا تَسُبُوا اللّذِين يَدْعُونَ من دُونِ اللهِ فَيَسُبُوا الله عَدُوا بِفَيْر عِلْم) وفي الحديث (۱) : «مِن أكبر الكبار أن يسبُ الرجل والديه » وأشباه ذلك ، وهي أمور خاصة لائتلاقي مع ما حكموا به إلا في معني سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكان . فان قيل : اقتناص المعانى المكلية من الوقائع الجزئية غير بيّن ، من أوجه : وأحدها ، أن ذلك إنما يمكن في المقليات لافي الشرعيات ، لأن المعانى المقليات المناط لاتقبل (١) التركيب ، ومتفقة لاتقبل الاختلاف ، فيحكم العقل فيها على بيائط لاتقبل (١) التركيب ، ومتفقة لاتقبل الاختلاف ، فيحكم العقل فيها على

لخصوصية فى الجزئى ، هذا توضيح كلامه · نقول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال فى كل استقراء ولو جزئيا أنه تواتر معنوى هذا المعنى · وقد يقال انه ينافى قولهم إن الحاصل من التواتر علم جزئى من شأنه أن يحصل بالاحساس كوجود مكة مثلا ، فلذا لايقع فى العلوم بالذات ؛ لأن مسائلها كليات ، ونحن نثبت به هنا كليا وعاما . فتأمل

- (۱) کما أخرجه البهقی عن أبی بکر وعمر کانا لایضحیان کراهة أن یظن من رآم وجوبها . وکذا روی ابن عباس ، و بلال ، و ابن مسعود ، و ابن عمر
- (٢) رُوى البهقى عن عثمان أنه أتم بمنى، ثم خطب. فقال لها: إن القصر سنةرسولالله صلى الله عليه وسلمو صاحبيه، ولكنه حدث طغام فخفتأن يستنوا اله وطغام الناس بالفتح أوغادهم. وسيأتى في المسألة السادسة
- (٣) فى الصحيحين وغيرها ، وفى بقيته ، وهل يسب الرجل والديه ؟ قال : (نعم . يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه) وهو فى الترمذى وأبى داو دأيضا وإن كان فى اللفظ بعض اختلاف
- (٤) أى بحيث لاتزيد الماهيات ولا تنتص . فيجب أن تكون الجزئيات فيها

الشيء بحكم مثله شاهداً وغائبا ، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات وانها لم توضع وضع المقليات ، و إلا كانت هي هي بعينها ، فلا تكون وضعية . هذا خلف ، وإذا لم توضع وضعها ، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله ، والجع بين الشيء وضده وتقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معني كلى عام من معني جزئي خاص

« والثانى » أن الحصوصيات تستلزم من حيث الحصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام ، أو معانى كثيرة ، وهذا واضح فى المعقول ؛ لأن مابه الاشتراك غير مابه الامتياز ، و إذ ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعى فى ذلك الحاص بمجرد الأمر العام (١) دون التعلق بالحاص على الانفراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، و إذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى المحلى من تلك الجزئيات ، إلا عند ورض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون لا بدليل . وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام . للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل

منفقة الاحكام. فالمثلان هما المشتركان فى جميع الصفات النفسية ، التى لاتحتاج فى وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالانسانيه والحقيقة والشيئية للانسان. وتقابلها الصفات المعنوية . وهى التى تحتاج فى الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف . كالتحيز والحدوث للجسم . ويلزم فى كل مثلين اشتراكهما فيها بجب ويمكن ويمتنع وكل مايحكم به على الا خر فى كل مايرجع إلى مقتضى التماثل . أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة فاختلاف المتماثلين فيه جائر . فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عرو بأنه قصير وعالم مئلا . وهكذا . وهو مايشير إليه بقوله فى الثانى (إن محرو بأنه قصير وعالم مئلا . وهكذا . وهو مايشير إليه بقوله فى الثانى (إن الحقوات تستلزم من حيث الحصوص معنى زائدا ــ وإذ ذاك الخ) فهذا جار فى العقليات باعتبار الوجود الخارجي الذي فيه المعانى الحتاصة

⁽١) أي المعنى المشترك

(والثالث) (1) أن التخصيصات (٢) في الشريعة كثيرة ، فيخص محل محكم ، ويخص مثله محكم آخر ؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد والذلك أمثلة كثيرة ؛ كجعل التراب طهوراً كلاا ، وليس بمطهر (٦) كالما ، بل هو بخلافه ، و إيجاب الغسل من خروج المي ، دون المذى والبول وغيرهما وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحصين الحرة لزوجها ولم محصن الأمة سيدها ، والمعنى واحد ، ومنع النظر الى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس ، والجلد بقدف الزي دون غيره ، وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزي ، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد، والتفرقة بين عدنى الوفاة والطلاق ، وحال الرحم لا مختلف فيهما ، واستبراء الحرة بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الحر ، بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الحر ، وبين الزي والقاتل وفي الكفارة بين الظهار والقتل و إفساد الصوم ، و بين قنل المحرم الصيد عمداً أو خطاً

وأيضًا فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجلة ، ومفترقان

⁽۱) هذا الثالث ليس وجها مستقلا عن الوجهين قبله . بل هو تفصيل وإيضاح لقوله فى الأول (وإنما وضعت على وفق الاختيار الذى يصح معه النخ) فان قيل إن ما تقدم فى تجويز ذلك . وهذا فى وقوع ذلك بالفعل فى هذه الا مثلة . قلنا نعم ولكنه لم يأت بمعى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب ألامثلة له . وقد يقال انه فصله وجعله مستقلا لا ن جوابه غير جواب الا ول ، كما أشار اليه المؤلف . وإن كان بنهما هذا الاتصال الذي أشرنا اليه

⁽٢) في الجزء الثاني من أعلام الموقفين أجوبة سديدة عن اكثر ماذ كره هنا

⁽٣) أى بمزيل للنجاسات واثارها كالما. ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث

⁽٤) فلم يقبل العفو فى الزنا. لا من الزوج ولا من أهل المرأة. بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الا وليا. فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم، ومحله قبل قوله (وكالتسوية) لا ن سائر ما قبله فرق فيها بين المتهائلات. وسائر ما بعده جمع فيه بين المختلفات وهذا على ما قررنامن الا ول

بالتكليف اللائق بكل واحد منهما ؟ كالحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة ، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه وأما الأول (١) فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع كالجعة (٢)، والجهاد ، والإمامة ولو في النساء ، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ، ففرق ببن بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل ، مع فقد الفارق في القسم المشترك . ومثل ذلك العبد فأن له اختصاصات في القسم المشترك (١) أيضا . و إذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكا أنه في المقليات. والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة ، كا تقدم التنبيه عليه. فاذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل (1) المقلى الاضطراري ، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع

وعن النَّاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن

⁽١) وهو القسم المشترك

⁽٢) يعنى وهذه الا مور لاثقة بكل هنهما . ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية . فهى ممافرق فيه الحكم كالقسم الا ول.ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الانسان ، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الا فعال . فلذا نصله عن نوعى اللا مثلة السابقين فقال (وأيضا النح)

⁽٣) كفرضية الجمعة مثلا

⁽ع) ويبق قوله (لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هي هي بعينها). ولماكانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها في الجواب فان مجرد شبه شي. بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد، إن عقليا فعقلي وإن شرعيا فشرعي

الخصوصيات وما به الامتياز غير (١) معتبرة ، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولوكانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لماضح اعتبار القياس والارتفع من الأدلة رأساً ، وذلك باطل . فما أدى اليه مثله

وعن الثالث أنه الاشكال المورد على القول بالقياس . فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

فصل

ولهذه السألة فوائد تنبنى عليها ، أصلية وفرعية . وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة ، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن بل يحكم عليهاو إن كانت خاصة ، بالدخول تحت عموم المعنى المستقري من غيراء تبار بقياس أو غيره ، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة ، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلو به ؟ مور المعنى كالمنصوص بصيغة عامة ، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلو به ؟ ومن فهم هذا هان عليه المجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك ، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى : (ولا نسبوا) وقوله (ولقد علم الذين اعتدوا منكم في السببت) وبحديث « لعن الله اليهو كحرمت عليهم الشحوم فجملوها » (٢) النح ، وقوله : و لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين (٢) ، قال : فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد ، فانها تدل

(۱) ويبق قوله (وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه فى الجواب لانه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكونذلك مأخوذا من دليل لفظى بصيغة فيها العموم ، بل قد يكون بالاستقراء المشار اليه سابقا ، وهو مكون من جزئيات ايس فيها لفظ عام

(۲) تقدم (ج۱ – ص ۲۸۹)

(٣) قال الشوكانى فى نيل الأوطار: روى أبو داود فى المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مناديا أنها لاتجوز شهادة خصم ولا ظنين)

على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجلة ؛ وهذا مجمع عليه ، و إنما النزاع في ذرائع خاصة ، وهي بيوع الآجال ونحوها ، فينبني أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع ، وإلا فهذه لاتفيد ، قال: و إن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها ، فينبغي أن تكون حجهم القياس خاصة ، ويتمين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق ، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس ، وهم لا يعتقدون دلك ، بل يعتقدون أن مُدر كهم النصوص ، وليس كذلك ، بل ينبغي أن يذكروا نصوصا خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها ، كحديث (١) أم ولد زيد بن أرقم

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال

وهو غير وارد على ماتقدم بيانه ؛ لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً ، وخلاف الثانعي هنا غير قادح في أصل المسألة ، ولا خلاف أبي حنيفة .

أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم ؛ ويدل عليه قوله بترك الأضعية إعلاماً بعدم وجوبها ، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة ، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة ، وذلك عند الشافعي ليس محجة (٢) . لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سد الذريعة لأجله ، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالعاً

⁽۱) تقدم الحديث (ج۱ _ ص ۲۹٦) وأن الزرقاني على الموطأ ضعفه وقال : لفظ منكر ، لا ن العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الردة ، وأن عدالهادي قال اسناده جيد ، وعلى كل حال فهو من حيل الربا : باعت له الجارية بنماءا تة درهم لاجل ، واشترتها بستائة نقدا ، فآل الأمر إلى سنائة نقدا بنما عائة لأجل . والجارية كاكانت على ملكها

⁽٢) أى فَهذا دليل على أنه أخذ فيه بسد الدرائع

وأما أبو حنيفة فا إن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله فى بيوع الآجال الا الجواز ، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع . وهذا واضح ، الأ أنه نقل عنه موافقة مالك فى سد الذرائع فيها ، و إن خالفه فى بعض التفاصيل. و إذا كان كذلك فلا إشكال

﴿ المسألة السابعة ﴾

العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب (١) الشريعة، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجراة (٢) على عمومها على كل حال وان قلنا مجواز التخصيص بالمنفصل

والدليل على ذلك الاستقراء؛ فإن الشريعة قررت أن لاحرج علينا فى الدين فى مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالا ، فعده علماء الملة أصلا مطرداً وعموماً مرجوعا اليه من غير استثناء (٣) ولا طلب بخصص ، ولا احتشام من إزام الحكم به ، ولا توقف فى مقتضاه . وليس ذلك إلالما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد الى التعميم التام . وأيضا قررت أن (لا تزرُ وازرة " وزر أخرى)

⁽۱) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة. فهو غير التكرر الذي بعدم الصادق بالتكرر ولو في ماب من هذه الأبواب

⁽٢) أى بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض. هذا هو الغرض الذي ترى إليه المسألة كما سيشير اليه قبيل الفصل وفيه أيضا

⁽٣) وعليه فقولهم (مامىعام إلاوخصص) يخرج منه هذا أيضا ، يا أخرجوا منه والله بكل شي. علم . على رأى الأصوليين . ولا يقال إن المشاق والحرج الذي يعترى أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع ويبن عليه الفطر في الصوم والقصر في السفر مثلا . لأنا نقول : تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تبني عليها الأحكام المذكرة

فأعملت العلماء المعنى في مجارى عمومه ، ورد وا ما خالفه (١) من أفراد الأدلة ، بالتأويل وغيره . و بينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار (٢) » فأبى أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه على عمومه . وأن « من سن " سنة حسنة أوسيئة كان له بمن اقتدى به حظ إن حسناً وإن سيئاً) وأن « من مات مسلماً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل النار » وعلى الجلة فكل أصل تكرر تقريره وتا كد أمره وفهم ذلك من مجارى المكلام فهومأخوذ على حسب عمومه وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية ؛ كالأمر بالعدل ، والإحسان ، وإيتاء ذى القربى ، والنهى عن الفحشاء والمنكر ، والبغى ، وأشباه ذلك

فأما إن لم يكن العموم مكر راً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقة فالتملك عجوده فيه نظر ، فلابد من البحث عما يعارضه أو يخصصه . و إنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به الى منزله النص القاطع الذى لا احمال فيه ، مخلاف ما لم يكن كذلك ، فإ نه معرض لاحمالات ، فيجب التوقف في القطع بقتضاه حتى يعرض على غيره و ببحث عن وجود معارض فيه

فصل

وعلى هذا ينبنى القول فى العمل بالعموم ، وهل يصح من غير المخصص ؟ أملا فإ نه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه الى بحث ، إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تحصص القواعد (٣) بعضها بعضا

⁽١) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قيل فى هذه الآية يقال مثله فى آية (وان ليس للانسان إلا ماسمى) مع ماخالفها من أفراد الآدلة كالصوم والحج عنالميت الواردين فى الاحاديث . وتقدم الكلام فيها فى محث النيابة فى الاعمال والعبادات

⁽٢) تقدم (ج٢ - ص ٢٦)

⁽٣) كاهوالحال بين الاجماع المحكى بعدوبين هذه القاعدة الحاصة بالقسم الأول

فإن قيل قد حكى الإجماع فى أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث: هل له مخصص أم لا ؟ وكذلك دليل مع معارضه ، فكيف يصح القول بالتفصيل؟

فالجواب أن الإجماع - إن صح (١) - فعصول على غير القسم المتفدم ، حماً بين الأدله . وأفضا فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص ، بل هو على عمومه . فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل المتأخر دون بحث (٢) بناء على ما ثبت من الاستقراء . والله أعلم

الفصل الخامس

فى البيان والأجمال ^(٢) ويتعلق به مسائل :

﴿ المَمْأَلَةُ الْأُولَى ﴾

إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبيناً بقوله وفعله و إقراره ، لما كان مكلفا ذلك في قوله نعالى : (وأراننا إليك الذكر لتُبيِّن للناس ما نُرل (1) اليهم)

فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام ؛ كما قال في حديث الطلاق : « فتلك الهيدَّة التي أمرَ الله أن يُطلَق كما النساء (٥) ، وقال لعائشة - حين سألته عن قول

⁽١) إشارة إلى مخالفة الصيرفى فيه. قال إمام الحرمين : وهذا ليس معدودا من العقلا. ، وإنما هو قول صدر عن غباوه وعناد

⁽٢) أى فيكون البحث عثا

⁽٣) قال الا مدى الحق أن المجمل هو ماله دلالة على أحد أمرين لامزية لاحدهما على الا خر بالنسبة إليه. وذكر مر أسبابه سبعة أمور: منها أن يكون فى لفظ مسترك ؛ كالعين للذهب والشمس، والقرء للطهر و الحيض. وقد يكون بسسب الابتداء والوقف. كما فى آية (وما يعلم تأويله إلا الله) وقد يكون فى الافعال أيضا

^(؛) اى من الفرآن والسنة

⁽٥) هذا لفظ مسلم. وقد رواه في التيسير عن الستة باختلاف في اللفظ عماهنا

الله تعالى (فسوف يُحانَسَب حسابًا يسيرًا) — : « إنما ذلك العراض (١٠) » وقال لمن سأله عن قوله « آية المنافق ثلاث » « إنما عنينتُ بذلك كذا وكذا (٢٠) » . وهو لا يحصى كثرة .

وكان أيضا يبين بفعله (^{۱)} « ألا أخبرتِه أنَّى أفعلُ ذلك ⁽⁴⁾ » . وقال الله تعالى : (زَّوجْنا كها لِسكَيلا ⁽⁶⁾ يكون على المؤمنين حرج) الآية ! و بين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله ، وقال عند ذلك : « صلَّوا كما رأيْتمونى أصلى ⁽¹⁾ » . وخذوا عنى مناسيكَ كم ^(۷) » الى غير ذلك

وكان إقراره بياناً أيضاً ، إذا علم بالفعل ولم ينكره ، مع القدرة على إنكاره لوكان باطلا أو حراما ، حسبا قرره الأصوليون في مسألة (٨) مُجرِّز اللَّـلِجي وغيره وهذا كله مبين في الأصول : ولكن نصير منه الى معنى آخر ، وهي :

⁽١) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا النسائي

⁽٢) تقدم الحديث بطوله للثولف (ج٣ ــ ص١٤٣)

 ⁽٣) ومنه أيضا شربه قدح لبن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة . بيانا لعدم
 مشروعية الصوم في عرفة يومها

⁽٤) رواه مالكبلفظ (أخبرتها) وسيأتىللمؤلفأيضابلفظ أخبرتها

⁽ه) وفيه البيان بالقول أيضاً

⁽٦) و (٧) تقدما (ج ٣ ص ٥ م)

⁽A) وهى قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة : هذه الأقدام بعضها من بعض . فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم · والحديث فى الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيامة . والحنيفة قالوا إن بشره صلى الله عليه وسلم إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتقادهم فى صحة القيافة ، وترقبه صلى الله عليه وسلم أن يكفوا بسبب ذلك عن الطمن فى نسب أسامة . لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيافة فى الأنساب

﴿ السألة الثانية ﴾

وذلك أن العالم وارث النبي ، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم . والدليل على ذلك أمران :

﴿ أحدهما ﴾ ما ثبت من كون العلماء ورثة (١) الأنبياء ، وهو معنى سيح ثابت ، ويازم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه في البيان ، وإذا كان البيان فرضا على الوارث أيضا . ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة ، و بين أصول الأدلة في الإتيان بها . فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة ، و بيان المبلغ مثله بعد التبليغ

(۱) أى فى وظيفة النبوة معنى وقوله (فى الاتيان بها) أىفتبليغها . وهذه الجلة بمعنى قوله فى نهاية الدليل الثانى (والبيان يشمل البيان الابتدائى النع)

(٢) فالا من الأولى ظاهرة في البيّان بأصل التبليغ . والثانية ظاهرة في يأن المبلغ والثالثة ظاهرة في العموم

(٣) جزء من حديث طويل أخرجه فى التيسير عن الشيخين وأبى داو دباسقاط لفظ (منكم)

(٤) رواه فىالتيسير عن الشيخين بتقديم (رجل أتاه الله الحكمة) على الجملة الأولى (٥) يعنى ولو كان العلم موجودا بوجودالعلم لأظهروه فى الناس بمقتضى و اجبهم

رع) " يى وو تاق علم مو بود. بو بودالله ، إظهار العلم فلا يظهر الجهل فيدل على أن واجبالعلماً ، إظهار العلم

ِ (٦) رواه البخارى بلفظ (من أشراط الساعة أن يرفع العلم ، ويثبت الجهل، ويشرب الخر، ويظهر الزنا)

فى وجوب البيان على العلماء . والبيان يشمل البيان الابتدائى النصوص الواردة والتكاليف المتوجهة . فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم ، واذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر ، وهى :

﴿ السألة الثالثة ﴾

فنقول اذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة الى العالم ، كما حصل بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم . وهكذا كان السلف الصالح بمن صار قدوة فى الناس . دل على ذلك المنقول عنهم ، حسبا يتبين فى أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله ، فلانطول به ههنا ؟ لأنه تكرار

﴿ المسألة الااسة ﴾

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان ؛ كما إذا بين الطهارة ، أوالصوم ، أوالصلاة ، أوالحج ، أوغير ذلك من العبادات أوالعادات . فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضا ؛ إلا أن كل واحد مهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه ، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر :

فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولى ؛ والذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأمته ، كا فعل به جبريل حين صلى به ، وكما بين الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإن جاء فيها بيان بالقول ، فأنه إذا عُرض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان المدرك بالحس من الفعل فوق (١) المدرك بالعقل من

(۱) أى أوسع بسطا وأوضح معنى منه فاذا فرض أنه صلى الله عليه وسلم زاد بفعله الذى أدركه بالوحى غير القرآنى تفاصيل فى الفعل لم تدرك من أصل النص القرآنى فهذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلى المفهوم له من الوحى الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآنى لم ينابذها ولم ينافها ، بلكان يحتملها وغيرها

النص لا محالة ، مع أنه إنما بعث ليبين للناس ما نزل اليهم . وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحى الخاص أمورا لا تدرك من النص على الخصوص ، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرضت على النص لم ينافها ، بل يقبلها ؛ فا ية الوضوء اذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلاشك ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تُركنا والنص لما حصل لنا منه كل ذلك ، بل أمر أقل منه . وهكذا تجد الفعل (١) مع القول أبداً ، بل يعد فى العادة

(١) فان القول مهما كان مستطيلا فالبيان لايفي بيبان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل . ومن ذلك تجد لزوم التمرين في مثل|اصناعاتعمليا ولا يكتفي بالقول والشرح فيها وقوله (بل يبعد) ترق لايضاح ما قيله بتحديد المحل الذي لا يغي فيه القول وفا. الفعل في ضبط كيفياته ضبطاً لا يدع نقصاً ولا زيادة . وذلك في الأعمال المركة من أركان وشروط ومستحسنات ، وتلحقها مبطلات وعوارض غيرمستحسنة ، ولم تجر بها عادة بينالناس تحددها تحديدا وافيا . وذلك كالصلاة والحبج ، فمجرد القول فيهما لا يغي بهما وفاء تاما , بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه ، وإن كانت بسائطهما معتادة في شريعتنا " ثم ورد تعديل ونسخ في كيفياتهما ، أو معتادة باعتبارشرائع متقدمة . فكلى الصلاة والحج معتاد ، ومجرد هذا لا يكفى القول فيه لضبط تفاصيل كيفياته ، للتفاوت بين الصلوات الخس عددا وكيفة ، وسرا وجهرا ، وبسورة وغير سورة · كذلك نفس النوافل وصلاة العدين والكسوف والخسوف والجنازة والوتر والضحي وهكذا فتفاصل هذه الصلوات لا يكفي فه القول لضبطه وان كان أصل الصلاة معتادا في شريعتنا وإنمايقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدي الفعل فيها كان معناه بسيطا ، أو وجد له نظير في المعتاد ولوكان مركباً. فأنك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ماوصفت معتادا فلا مانع أن يجي. الثوب حسما وصفت، بدون زيادة ولا نقص، ويكون البيان إذ ذاكُّ حاصلا بالفعل المعتأد لا بالقول. وعليه يكون قوله (ووجد له نظير) الواو فيه بمعنى أوكما هو ظاهر ، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيدا وكونه لا نظير له في الافعال المعتادة قيدا آخر . وسيأتي في الفصل بعده مايقتضي أن الواو على معناها الأصلي ، أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأنبعال المعتادة المحسوسة ، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال ، و إن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرُّب مثلَ هذا القولُ الذي معناه الفعلي بسيط ، ووجد له نظير في المعتاد ؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد . فبه حصل البيان لا بمجرد القول . و إذا كان كذلك لم يقم القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه . فالفعل أبلغ من هذا الوجه وهو يقصر عن القول من جهة أخرى : وذلك أن القول بيان للمموم والخصوص ، في الأحوال والأزمان والأشخاص ؛ فإن القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كان تحوها ، مخلاف الفعل؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى حالته ؛ وليس له تعدُّر عن محله ألبتة . فلو تُركنا والفعلَ الذي فعله النبي صلى الله عايه وسلم مثلا لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين ، وعلى هذه الحالة المعينة . فيبقى علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة ؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة ؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه ؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نطر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعاد : من أي نوع هو من الأحكام الشرعية ؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل ، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان ، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه . وهذا بيُّن بأدنى تأمل ، ولا حل ذلك جاء (١) قوله تعالى : (لقَدْ كان لكُم في رسول الله وأن الذي يقرب أن يؤدي القول فيه مؤدي الفعل صورة واحدة ، وهي ما كار بسيطا بقيد أن يكون مثله معتادا . ولك أن تقول كما قررنا إن المعتاد ولو كان مركبا يفي القول فيه وفا. الفعل . والشواهد عليه كثيرة

(١) أى ففعله لم يكف فى طلب الاقتداء به فيه . لأن الفعل لا يدل على انسحابه على امته كما قال ، فاحتاج الا مر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية و بالا حاديث التي تذكر فى مواضعها ليتبين الا مر من الجهتين . أنه عام لهم ، وأن كيفيته كما رأوا

أُسُورَةٌ حَسَنة) وقال حين بين بفعله العبادات : « صَاوا كَمَا رأْيتُو نِي أُصَلِّى (1) » و عُو ذلك ، ليستمر البيان الى أقصاه

فصل

واذا ثبتهذا لم يصح إطلاق (٢) القول بالترجيح بين البيانين ، فلا يقال: أيهما أبلغ في البيان ؟ القول أم الفعل ؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق ، فيقوم أحدهما (١) مقام الآخر ، وهنالك يقال: أيهما أبلغ ؟ أو أيهما أولى ؟ كمألة (٥) الفسل من التقاء الختانين مثلا ؛ فإنه بين من جهة الفعل ومن جهة القول ، عند من جعل هذه المسألة من ذلك . والذي وضع إنما (٢) هو فعله ثم غسله ، فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام

- (١) و (٢) تقدما (ج٣ ــ ص٥٥)
- (٣) أى كما ذكره الآصوليون فقائل يرجح الفعل ، لآنه أقوى فى الدلالة على المقصود ، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول ، لآنه يدل بنفسه على المقصود . أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد ان الفعل بيان للجمل : هى العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل ، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده . هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا ، أما إذا اجتمعاو توافقا فالسابق منهما هو البيان ، والثانى مؤكد له : هذا محصول كلامهم ، ولم ينحوا نحو مبحثه الذى بجلى به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الا تخر
- (٤) على أن القول فى هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لآن مثله معتاد فحصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقا
- (٥) فى حديث عائشة (إذا جاوز الحتان الحتان فقد وجب الغسل. فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا) وقد يقال إن هذا كله من باب القول المحض. فلذا قال عند من جعل الح
- (٦) أى أن هذا المقدار فقط هو الذى يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه . أما كون الغسل إذ ذاك واجبا أو مندوبا فلا يستفاد إلا منالقول

(السألة الخامسة) يجب على المبين أن يكون فعله مصداقا لقوله إلاعندسد الذرائع ١٥٠ ٣١٥

صاحبه . أما حكم الغسل من وجوب أو ندب وتأسى الأمة به فيه فيختص بالقول

﴿ السألة الخاسة ﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجلة عاصد القول حسما^(۱) قصد بذلك القول ، ورافع لاحمالات فيه تعترض فى وجه الفهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذب له (۲) أو موقع فيه ريبة أو شهة أو توقعاً إن كان على خلاف ذلك . و بيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ، ثم فعله هو ولم يخل به في مقتضى ماقال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهض العمل به عند كل من سممه يخبر عنه ورآه يفعله ، وإذا أخبر عن تحريمه مثلا ، ثم تركه فلم يُر فاعلا له ولا دائرا⁽⁷⁾ حواليه ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع الخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع التعلم بلى ذلك القول منه طأ نينتها إذا ائتمر وانتهى ، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجلة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق

وقوله (والذى وضع) لعل الأصل (والذى وضح) أى الذى استبان بهـذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل. وكلمة (وضح) ذكرها شارح المنهاج في مبحث البيان والاجمال

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال (وبالجملة)

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والاشخاص الذين يقع فى أهسهم أحدها . وستأتى بعد فى كلامه : من تكذيبالقائل . أو وجود ريبة وشك فى صدقه . أو احتمال ان قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو ان دليله ليس كما ينبغى والالما على ساغ لنفسه تركه

(٣) لائن فعل مايشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون الي ان هذا العالم بصدد أن يفعله . فلذلك زاده المؤلف هنا ، وليس فى الواجب مثله فقوله بعد (ثم فعله) أى أو دار حوله

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة فى بعض ما خذ القول ، مع أن التأسى في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظم فى دين أو دنيا كالمغرور فى الجبلة ، كما هو معلوم بالعيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبع الفعل ، فعلى حسب ما يكون القائل فى موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسى به ، أو عدم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعيى . وكان المتبعون لهمأشد اتباعا ، وأجرى على طريق التعديق بما يقولون ، مع (١) ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة ، ومن جملها ماعن فيه ، فإن شواهد المعادات تعدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تقربه ، ثم أخذ في تناوله دونك ، أو أمرك بآكل طعام أو دوا العلة بك ، ومثلها به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل في الإجبار أو في فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : (أتأمرُون أو في فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : (يأيها الذين آمنوا ليم تقولون مالا تفعلون) الآية ! ويحدم هذا المعني الوفاء بالعهد وصدق الوعد ، فقد قال تعالى : (رجال صد قوا ماعاهد والله عليه) وقال في ضده : (أنن آتانا من فضله لنصد قن المول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا منهم ، فإن مطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإ بما يريد على كل مكلف ، وأنا منهم ، فإن أوقق صدق ، وإن خالف كذب

- (١) أى فتطريق التكذيب لايتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة فى مأخذالقول فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، يا سيأتى فى مثالى التحلل من العمرة والافطار فى السفر
- (۲) فقوله (أفلا تعقلون) إما محذرف المفعول، أى الا تدركون قبح الجمع بين المتنافيين ؟ فطلب البر والاجسان من الغير هو تحقيق لكونه برا وإحسانا ونسيانهم انفسهم منه ينافى كونه كذلك فى اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم اى أفقدتم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا؟ وعلى كل فهوغابة التشنيع على ارتكابه

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب الناس فى بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله ، فإنه وارث النبي ، والنبي كان مبينا بقوله وفعله ، فكذلت الوارث لابد أن يقوم مقام الموروث ، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة ، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله ، فكذلك الوارث ، فان كان فى التحفظ فى الفعل كما فى التحفظ فى القول فهو ذلك ، وصار من اتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله و عرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله ، لاحمال أن يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا مناه اتبعوه في فعله ؛ كما في التحلل من العمرة ، والافطار في السفر ، هذا وكل من فعله ، عني نفسه وعلى كل من العمرة ، والافطار في بأن يبين قوله بفعله ، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ، فلا يتطرق إلى فعلهأوتركه المبيِّن خلل ، بخلاف من ليس بمعصوم

لأنا نقول: إن اعتبر هذا الاحمال فى ترك الاقتداء بالفعل ، فليعتبر فى ترك اتباع القول ، و إذ ذاك يقع فى الرتبة فساد لا يصلح ، وخرق لا يرقع ، فلا بد أن يجرى الفعل بحرى القول ، ولهذا تستعظم شرعا زلة العالم، وتصير صغيرته كبيرة ، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية فى العادة على بجرى الاقتداء . فاذا زل حملت زلته عنه ، قولا كانت أو فعلا ؛ لأنه موضوع منا اليهتدى به . فإن علم كون زلته زلة صغرت فى أعين الناس ؛ وجسر عليها الناس تأسيا به ، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم ، تحسينا للظن به : و إن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه علم المشروع ؛ وذلك كله راجع عليه

وقد جاء في الحديث « إنّى لأخاف على أمّتى مِن بَعدِى مِن أهمالِ ثلاثة . قالوا : وما هِي يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم مِن زَلّة العالم ، ومن حُكم وائر ، ومن هو ي مُتبع ، (١) وقال عمر بن الخطاب : ثلاث يَهدّمن الدين : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأنمة مغلون . ونحوه عن أبى الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين وعن معاذ بن جبل : يا معشر العرب ! كيف تصنعون بثلاث : دنيا تقطع أعناقكم ، و زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ومثله عن سلمان أيضاً . وشبة العلماء زلة العالم بكسر السفينة ؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير . وعن ابن عباس : و يل لا ثباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد (١) من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك العالم شيئاً برأيه ، ثم يحدى الا تباع .

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين ؛ أما زلة العالم فكما تقدم ، ومثال كسر السفينة واقع فيها ، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً ، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله ، وأما الجدال بالقرآن فإنه — من الآسن الألد ً — من أعظم الفتن ؛ لأن القرآن مهيب (٣) جداً ، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقا ، وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك المجادل . ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة ، إلا من ثبت الله ؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة ، ووثقوا تأويلاتهم بموافقة المقل لها ، فصاروا فتنة على الناس . وكذلك الاثمة المضاون؛ لأنهم — بما ملكوا

⁽۱) (إنى أخاف على أمتى من ثلاث: من زلة عالم، ومن هوى متبع، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبرانىمن طريق كثير بن عبد الله، وهو واه. وقد حسنها النرمذى فى مواضع وصححها فى موضع، فأنكر عليه. واحتج بها ابن خزيمة فى صحيحه (ترغيب)

^{ُ (}٢) وَمْن ذلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه ، أى الفروع خشية أن ينشرعنه في الا قاق ، وقد ترجع عنه

 ⁽٣) فتتق مخالفته ولو على الوجه الذي بزينه المنافق بسلاطة لسانه

من السلطنة على الحلق --- وقدروا على رد الحق باطلا والباطل حقا ، وأماتوا سنة الله وأُحْيَوُ ا سنن الشيطان . وأما الدنيا فملوم فتنتها للخلق

فالحاصل أن الأمال أقوى فى التأسى والبيان اذا جامعت الأقوال ، من انفراد الأقوال ، فاعتبارها فى نفسها لمن قام فى مقام الاقتداء أكيد لازم (١) بل يقال اذا اعتبر هذا المعنى فى كل من هو فى مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرض عليه تفقد جميع أقواله وأعماله . ولافرق فى هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع ، فإن له فى أفعاله وأقواله اعتبارين :

د أحدهما ، من حيث إنه واحد من المكلفين ، فن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه الى الأحكام الخسة .

« والثانى » من حيث صار فعله وقوله وأحواله بيانا وتقريراً لما شرع الله عز وجل اذ انتصب فى هذا المقام ، فالأقوال كلها والأفعال فى حقه إما واجب وإما محرم ، ولا ثالث لهما ؛ لأنه من هذه الجهة مبيّن ، والبيان واجبلاغير . فإذا كان ما يفعل "كن أو يقال كان واجب الفعل على الجلة ، و إن كان مما لايفعل فواجب الترك ، حسما يتقرر بعد بحول الله ، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة الى المقتدى به إنما يتمين حيث توجد مظنة البيان ، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك ، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم ، أو مظنة اعتقاد خلافه

(فالمطلوب فعله) بيانه بالفعل ، أوالقول الذي يوافق الفعل ، ان كان واجباً ؛ وكذلك ان كان مندو با مجهول الحسكم ، فإن كان مندو با مظنة لاعتقاد الوجوب

⁽١) ترق على ما فرض فيه الكلام أولا من الواجب والحرام إلى التعميم ف الا حكام الخسة . ومنخصوص البيان بالا فعال إلى البيان مطلقا بالا قوال والا فعال (٧) أى مأذونا فيه بأقسامه الثلاثة ، حتى المباح يصير فى حقه واجبا . ومثله يقال فيا لايفعل بقسميه

فبيانه بالترك ، أو بالقول الذي يجتمع اليه الترك ؛ كا فعل في ترك الأصحية ، وترك (١) صيام الستمن شوال ، وأشباه ذلك . و إن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة الترك (٢) فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة ؛ كما في السن والمندو بات التي تنوسيت في هذه الأزمنة

(والمطاوب تركه) بيانه بالترك، أوالقول الذي يساعده الترك إن كان حراماه و إن كان مكروها فكذلك إن كان مجهول الحكم، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال (ع) الله تعالى: (ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وقال (ف): (فلماً قضى زيد منها وطراً زوجنا كها) الآية! وفي حديث الصبح جنبا قوله: وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام (ف) وفي حديث أبي بكر ابن عبد الرحن من قول عائشة (المعالم المعند الرحن وأترغب عما كان رسول الله يصنع ؟ وقال عبد الرحن : لا والله . قالت عائشة : فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ، ثم يصوم ذلك اليوم وفي حديث أم سلمة : «ألا أخبر تيها أنى أفعل ذلك (الله ما قال رأيت ابن الحديث ، وروى اسمعيل القاضى عن زياد بن حصين عن أبيه ، قال رأيت ابن

⁽١) خشية اعتقاد وجومهاملحقة برمضان. أو اعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية في الصلاة ،كما روى عن مالك فيها

⁽٢) أى لا مماله وعدم العناية به مع معرفتهم له . فبيانه بالفعل أى بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه

⁽٣) و (٤) الا يتان باجتهاعهما، الا ولى بعمومها فى طلب الاقتداء، والثانية فى هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناه، وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أووجود الاعتقاد فعلا. وتقدم لنا أنه بيان بالفعل والقول معا

⁽٥) ﴿ فَاغْتَسَلُ وَأُصُومُ ﴾ رواه مالك وأبو داود

⁽٦) أخرجه مالك

⁽٧) تقدم (ج٣ – ص ٣٠٩)

عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:

وهُن يمشين بنا هميسا إن تَصَدُق الطيرُ نفعل لميسا قال فذ كر الجاع باسمه ، فلم يَكُن عنه . قال فقلت : يا ابن عباس . أتتكلم بالرفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ما روجع به النساء . كأ نه رأى مظنة هذا الاعتقاد فنفاه بذلك القول ، بيانا لقوله تعالى : (فلا رفث ولا فسوق) الآية ، وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة . وإن كان مظنة لاعتقاد الطلب أو مظنة لأن يثابر على فعله فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل ، أوكان له أصل لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل ؟ كما في سجود (١) الشكر عند مالك وكما في غسل اليدين قبل الطعام ، حسما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح وستأتى (٢) إن شاء الله .

وعلى الجلة فالمراعى ههنا (٢) مواضع طلب البيان الشافى ،المخرِج عن الاطراف والانحرافات والراد الى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح فى هذا الممنى تبين ماتقرر بحول الله . ولابد من بيان هذه الجلة بالنسبة الى الأحكام الحسة أو بعنها حتى يظهر فيها الغرض المطاوب والله المستعان

﴿ المالة السادسة ﴾

(المندوب) من حقيقة استقراره مندوبا أن لايسوسى بينه وبين الواجب، لافى القول ولا فى الفعل ، كما لايسوى بينها فى القول أو الفعل فعلى وجه لايخل بالاعتقاد . وبيان ذلك بأمور :

- (١) تقدم إنكار مالك لاصله وإنكاره ماروى عن أبى بكر فيه
 - (٢) في المسألة السابعة
- (٣) أى فالتفاصيل السابقة . من ترك الفعل جملة ، أو الفعل على الدوام وهكذا ، إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافي . أما المواطن الاخرى فيكني فيها القول مثلا

(أحدها) أن التسوية فى الاعتقاد باطلة باتفاق ، بمعنى أن يعتقد فيما ليس. بواجب أنه واجب ، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة الى مطلق (١) التسوية وجب أن يفرق بينهما ، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولى والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام فى المندوب ، الذى هو من خاصة كونه مندوبا

(والثانى) أن النبى صلى الله عليه وسلم 'بعث هاديا ومبيناً للناس مانزل اليهم وقد كان من شأنه ذلك (٢) في مسائل كثيرة ؛ كنهيه (٢) عن إفراد يوم الجمة بسيام أو ليلته بقيام، وقوله: «لا يجعل أحد كم للشيطان حظاً في صلاته (٤) » يبنه حديث ابن عمر ، قال واسع بن حبان انصرفت من قبل شقى الايسر ، فقال لى عبد الله ابن عمر ، ما منعك أن تنصرف عن يمينك ؟ قلت : رأيتك. فانصرفت اليك قال : أصبت ! إن قائلا يقول : انصرف عن يمينك ! وأنا أقول : انصرف كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفي بعض الأحاديث بعد ما قرر كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفي بعض الأحاديث بعد ما قرر حكما غير واجب - : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلاحر ج (٥) » وقال الاعرابي هل على غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تطوع (٢٦) » وقال - لما سئل عن تقديم هل على غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تطوع (٢٦) » وقال المساواة في الاعتقاد . أما (١) أى التسوية المطلقة ، أى التامة التي يدخل فيها المساواة في الاعتقاد . أما التسوية في القول والفعل فقط فجعلها صحيحة ، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد في المندوب بحمله واجبا لكنه قال في صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب لا في القول و لا في الفعل أيضا فيؤخذ من آخر الكلام بيان ممني صدره وأن كونها ليست من حق المندوب لا في القول و لا في الفعل أيضا فيؤخذ من آخر الكلام بيان ممني صدره وأن كونها ليست من حق المندوب لا في القول و لا في الفعل أيضا مطلقا

(٢) أى البيان بالقول كما في المسلك الا ولى ، وبالفعل كما في المسلك الثاني

(٣) روى مسلم (لاتخصوا ليله الجمعة بقيام من بين الليالى ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الايام ، إلا أن يكون في صوم يصومه احدكم)

(٤) رواه فى التيسير عن الخسة إلا الترمذي عن عبد الله بن مسعودو بقيته (يرى ان حقا عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه . لقد رأيت رسول الله صلى عليه وسلم كثيرا ينصرف عن يساره) وهو بين بنفسه وحديث ابن عمر بعده زاده بيانا

(٥) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

(٦) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

بعص أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب --: « لاحرج» قال الراوى فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال : « افعل ولاحرج (۱)» مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطاوب ، لسكن لا على الوجوب . ونهى (۲) عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم (۲) رمضان بيوم أو يومين ؛ وحرم (۱) صيام يوم العيد ، ونهى (۵) عن التبتل (۱) مع قوله تعالى : (وتبتل اليه تبتيلا) ونهى (۱) عن الوصال وقال : « خذوا من العمل ما تُطيقون » مع أن الاستكثار من الحسنات خير ، الى غير ذلك من الأمور التي بينها بقوله وفعله و إقراره مماخلافه مطاوب ،

- (١) أخرجه في التيسير عن الترمذي
- (۲) و (۳) تقدماً (ج ۳ ــ ص ۱۹۳) :
- (ع) قال فى الاعتصام فى الجزء الثانى إن ذلك النهى علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان ، يعنى فيحسب واجبا وأصله تطوع مندوب . ومثله بقال فى نهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام أوليلته بقيام . وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لا أن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها ، قال فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهى عن الذرائع . وقوله (وحرم صيام يوم العيد) لا يظهر وجه اندراجه هنا ، لانه منهى عنه نهى استقلال
- (٥) (سمى عن التبتل) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد. وأخرجه أحمد والترمدي والنسائي وابن ماجة عن سمرة
- (٦) وهو الانقطاع الصرف عن شئونهذه الحياة كرهبانية النصارى أما التبتل في الآية فبمعنى الاخلاص في العبادة أو نحوه . والمقام مستوفى في كتاب الاعتصام في الجزء الثانى و هذا ومابعده لم يتبين فيه معنى الذريعة الى اعتقاد الوجوب ولذلك قال (مع أن الاستكثار من الحسنات خير) . وقال صلى الله عليه وسلم في رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه (فن رغب عن سنتى فليسمنى) . ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع . فضلا عن كونه مندوبا يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب كما هو أصل الموصوع . فقوله (مما خلافه مطلوب) لا يظهر في التبتل ولا بطه في الوصال أيضا
 - ٧١) رواه أحمد والشيحان

ولكن تركه وبينَّه خوفا أن يدير من قبيل آخر في الاعتقاد

ومسلك آخر ، وهو أن النبي عليه الدلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . قالت عائشة : «وما سبح النبي سلى الله عليه وسلم سبحة الضحى قط ، و إنى الأستحبها (١) وقد قام (٢) البالى من رمضان فى المسجد ، فاجتمع اليه ناس يصلون بصلاته ، ثم كثروا فترك ذلك . وعلل بخشية الفرض . ويحتمل وجهين : أحدهما أن يفرض بالوحى وعلى هذا جهور الناس . والنانى فى معناه ، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب ، وهو تأويل متمكن (٣)

(والنالث) أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط فى الدين ، لمّا فهموا هذا الأصل من الشه يعة ؛ وكانوا أعمة يقتدى بهم ، فتركوا أشيا، وأظهروا ذلك ، ليدينوا أن تركها عير قادح و إن كانت مطلوبة ، فن ذلك ترك عبّان القصر فى السفر فى خلافته ، وقال إنى إدام الناس ، فنطر الى الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين ، فيقولون هكذا ورخت . وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب (1) . وقال حذيفة

(۱) وفيرواية بوإنى لأسبحها كما تقدم (ح ٣ ــ ص ٢٠) ومعنى قولها (ماسبح) أنى ما رأيته سبح كما في الرواية الا خرى . وقد روى في الصحيح أن معاذة سألت عائشة : كان نصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الضحى ؟ قالت أربع ركعات ، و يزيد ما شاء الله ، و جمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية (٢) مصمون حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

(٣) يريز أنه قوى وحال محله متمكن فيه وبه يستغنى عن الوجه الأول الذى أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف. قال القاضى أبو الطيب : يحتمل أن يكون أوحى اليه أنه إن داوم معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم . فالمؤلف يرى قوة هذا الوجه . ويبنى عليه استدلاله ، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم . لان مجرد الأمكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله

(٤) أى سنة وليس وأجباكما هُو مذهب الحنفية ، ولاهورخصة بمعنى لاحر ج ف فعله . وحمدًا يتم استدلاله على الموضوع ابن أسيد: شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضعيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وقال بلال: لا أبالى أن أضحى بكبش أو بديك. وعن ابن عباس أنه كان يشترى لحماً بدرهمين يوم الأضحى ، ويقول لعكرمة: من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس ، وكان غنيا . وقال بعضهم (۱) إنى لا ترك أضحيتى وإنى لمن أيسركم ، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة ، وقال أبو أيوب الا نصارى : كنا نضعى عن النساء وأهلينا ، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف فى أن الأضعية مطلوبة . وقال ابن عمر فى صلاة الضحى إنها بدعة ، وحمل على أحد وجهين : إما أنهم كانوا يصلونها جماعة ، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل فى أعقاب الفرائض . وقد مُنع النساء المساجد مع مافى الحديث من قوله (۲) : هلا بمنعوا إماء الله مساجد وقد مُنع النساء المساجد مع مافى الحديث من قوله (۲) : هلا بمنعوا إماء الله مساجد الله ، لا (۲) أحدثن فى خروجهن ولما يخاف فيهن

(والرابع) أن أمّة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجلة وان اختلفوا في التفاصيل ، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ، وذلك للعلة المتقدمة ، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح ، لثلا يعتقد ضمها الى رمضان . قال القرافي: وقدوقع (٤) ذلك للعجم ، وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك حيث استدل (٥) على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعايلهم . والمنقول عن مالك من هذا كثير ، وسد الذريعة أصل عنده متبع ، مطرد في العادات

- (۱) هو ابن مسعود رضي الله عنه
- (٣) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر
- (٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب ، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح و إن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذبن ذكرهما . وحينئذ فما وجه إدراج هذا في المقام
- (٤) فلينظرهذاالشوكانىالذى شنع على الا ما مين لقولهم بالكراهة خشية هذا المحظور (٥) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه و تعليلهم . فهو قد سلم أن الترك للعلة التى هى خوف مظنة الوجوب ، فهو من الباب نفسه و إن لم يصرح بكراهتها إذاو جدت

العلة . فلذا قال المؤلف (بنحو من ذلك)

٣٢٦ الفصل الخامس في البيان والاحمال (السألة السادسة)

والبنات . فبسحمه ع هذه الأدلة نقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب اذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ، ومطلوب من كل من يقتدى معقطماً (۱) كما يقطع بالقصد الى العرق بينهما عتقادا

فصل

والتفرقة بينهم، تحصل مأمور: منها بيان القول إن اكتفى به ، و إلافالفعل بن هو في هذا النمط مقصود ، وقد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه (٢) وأمثلة دلك ظهرة بما تقدم وأشباهه. وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النص ، وأما المنصوصة فلا كلام فيها . فالفعل أقوى إذاً في هذا المعى ، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لايسوى بينه و بين الواجب فى الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لايسوى بينه و بين بعض المباحات فى الترك المطلق من عير بيان ، فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كا تقدم ولم يعهم كون المندوب مندوباً ، هدا وجه

ووحه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالا بأمركلي فيه ، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل ، فيؤدى تركه مطلقا الى الإخلال بالواجب، بل لا بد من العمل به ليظهر الناس فيعملوا مه ، وهذا مطلوب عمن يقتدى به ، كما كان شأن السلف الصالح

(۱) ينزل معناه على مقتضى قوله فى صدر المسألة (فان سوى بينهما فى القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد) وذلك باخفائه عنالعامة من المقتدى به مثلا (۲) فنى برك القيام فى رمضان بعد حصوله ليالى بيان باللواحق وفى استحقائه بصلاة الضحى حتى لم نره السيدة عائشة بنان بالمقارن

وفى الحديث الحسن عن أنس قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم:
« يا بنى إن قدرت أن تُصبح وليس فى قلبك غش الأحد فافعل ثم قال لى :
يا بنى وذلك من سُنتى ، ومن أحيا سنى فقد أحبنى ، ومن أحبنى كان معيى فى الحنة » (١) فجعل العمل بالسنة إحياء لها ، فليس بيانها مختصاً بالقول . وقد قال مالك فى نزول الحاج بالمحصب من مكة ، وهو الأبطح : استحب للأئمة ولمن يقتدى به أن الإيجاو زوه حتى ينزلوا به ، فإن ذلك من حقهم ، الأن ذلك أمر قد فعلم النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، فيتمين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سننه ، والقيام به لئلا يتركه هذا الفعل جملة و يكون (٢) النزول بهذا الموضع حكم النزول بسائر المواضع ، الا فضيلة النزول به ، بل الا يجوز النزول به على وجه القربة . هكذا نقل الباجى . وظاهر من مذهب مالك أن المندوب الا بد من التفرقة بينه و بين ماليس بمندوب ، وذلك بفعله وإظهاره

وقال بعضهم فى حديث عمر سلا أغسِلُ ما رأيت ، وأنضح مالم أرس: » فى هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة ، وأنه موضع للقدوة ، يعنى فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه فى ذلك الفعل ، وصار ذلك أصلا فى التوسعة على الناس فى ترك تكلف ثوب آخر للصلاة ، وفى تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب . وفى (٢) الحديث: واعجبا لك يا ابن العاصى ! لأن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً ! والله لو فعلتها لكانت سنة . الحديث ! ولمكان هذا ونحوه التدى به عمر بن عبد العزيز حفيد ، فنى العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز حفيد ، فنى العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز حفيد ، فنى العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز حفيد ،

⁽١) رواه الترمذي ، وقال : حديث حسنغريب

⁽٢) أي ينسى حتى يصير مكذا في اعتقاد الناس

⁽٣) لوقال (ولذلك فى الحديث واعجبا الخ) لكان أجود سكا ، وأظهر فى ضم أجزاء الحديث بعضها لبعض

⁽٤) لأن عمر بن الحطاب جد عمر بن عبد العزيز لا مه ·

أخرت الصلاة شيئًا فقال: إن ثيابي غُسلت. قال ابن رشد: يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدنيا ، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ، ليقتدى به في ذلك ، ائتساء بعمر بن الخطاب. فقد كان أُتَبعَ الناس لسيرته وهديه في جميع الأحوال

ومما محن فيه ماقال الماوردى فيمن صارترك الصلاة في الجاعة له إلفاً وعادة ، وخيف أن يتمدى الى غيره في الاقتداء به ، أن العالم أن يزجره . واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد همت أن آمر أصحابي أن يجمعوا حَطباً » الحديث (۱) ! وقال أيضاً فيما اذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة الى آخر وقتها إن له أن ينهاهم ؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفض بالصغير النشى الى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار الى نحو هذا في مسائل أخر ، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجاعة اختلف في انتقاد الجمعة بم في بعض وجوهها ، وذلك إذا كانهو يرى إقامة اوم لا يرونها ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر ابن عبد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكت بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : ابن عبد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكت بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : هذه غرقتي منك — لسجدته التي بين عينيه — ولولا أبي أخاف أن تكون سنة من بعدى لأمرت بموضع السجود فقو"ر

وقد عوّل العلما، على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد ؛ وهو راجع الى سد الذرائع الذى اتفق العلما، على إعماله فى الجلة و إن اختلفوا فى التفاصيل؛ كقوله تعالى: (يا أيّها الذين آمَنوا لا تقُولُوا راعِناً ، وقولوا انْظُرْ نَا ، واسْمَعُوا) وقوله : (1) فى صلاة الجماعة . أخرجه فى التيسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة يوتهم . وسيأتى له أن ذلك كان خاصا بالمنافقين لبيان .

(ولا تَسَبُّوا الذين كَدْ عُونَ مِن دُونِ اللهِ فيسُبُّوا الله عَدْوا بغيرٍ عِلْم) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة الى إفطار الفساق محتجين بما احتج به . وقال بمثله فيمنشهد عليه شاهدا زورٍ بأنه طلق امرأته ثلاثًا ، ولم يفعل فمنعه من وطنها الا أن يخفي ذلك عن الناس. وراعي زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة ؛ فإنهم إذا صاُّوا في محنه ورفعوا من السحود مسحوا جباههم من التراب ، فأمر بإلقاء الحصى في صعن المسجد ، وقال : لمت آمنُ أن يطول الزمان فيظنَّ الصغيرُ إذا نشأ أن مسح َ الجِهة من أثر السحود سنةُ ـُ في الصلاة . ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك عمن هذا (١) القبيل أيضاً .ولقد دخل ابن عمر على عبان وهومحصور ، فقالله انظرُ ما يقول هؤلاء ،يقولون: اخلع نفسك أو نقتلك! قالله : أَنْ أَنْ فِي الدُّنيا ؟ قال : لا. قال هل يملكون لك جنة أو نارا ؟قال : لا . قال: فلا تخلع قميص الله عليك فتكونسنة ، كلَّما كره قوم خليفتهم خلعوه. أو قتلوه . ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد ابراهيم شاور مالكا في ذلك ، فقال له مالك : أنشُدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للماوك بعدك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره 4 فتذهب هيبته من قلوب الناس • فصرفه عن رأيه فيه ، لما ذكر من أنها تصير سنة -متبعة باجبهاد أو غيره ، فلا يثبت على حال

﴿ المسألة السابعة ﴾

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوسي (٢) بينها و بين المندوبات

(١) لا نه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه فى العمل يطن الناس أنه لايصم العمل بغيرهمن الا عاديث والسنن

(٢) أى فى الفعل والقول. بل يفرق بهما أو بأحدهما ،كاسيأتى أنه وإنداوم على تركأكل الضب والفوم إلا انه بين حكمهما ، بييان سبب امتناعه عن تعاطيهما.

ولا المكروهات (١) ع فإنها إن سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير (٢) ذلك توهمت مندوبات ؛ كا تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السحود ، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثو به من الاحتلام وترك الاستبدال به . وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة ، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام ، فقال : ابدءوا بأبي عبد الله فقال مالك : إن أبا عبد الله — يعنى نفسه — لا يفسل يده . فقال لم ؟ قال : وليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ، إنما هو من رأى الأعاج ، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه » . فقال له عبد الملك : أترك يا أبا عبدالله ؟ قال : قال : إن والله ! فماعاد الىذلك ابن صالح .قال مالك : ولا نأمر الرجل أن لا يفسل قال : إي والله ! فماعاد الىذلك كا نه واجب عليه فلا ، أميتوا سنة المحم ، وأحيوا منة المرب ، أماسمس قول عمر : تمعددوا ، واخشو شينوا ، وامشوا حفاة ، و إيا كم وزيّ المحم

وهكذا إن سوى فى الترك بينها و بين المكروهات ربما توهمت مكروهات ؟ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضروب ويقول: « لم يكن بأرض قومى ، فأجِدُ فى أعانه » (٣) وأكل على مائدته ، فظهر حكمه . وقدم اليه طعام فيه ثوم لم يأ كل منه ، قال له أبو أيوب — وهو الذى بعث به اليه — : يا رسول الله أحرام هو ؟ قال : « لا ، ولكنى أكرهه من أجل ريحه (٤) » وفي رواية أنه قال لأصحابه :

⁽۱) واقتصر عليهما لانه لا يرتق الوهم فى المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات، مخلاف المكروهات كما يأتى بعد

⁽٢) عطف على قوله (بالدوام) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه فى هذا المقام وهو يظن الاستنان ترك لمافيه تسوية للمباح بالمسنون

⁽٣) أخرجه الستة إلا الترمذي

⁽٤) رواه الترمذي . وقال حسنصحيح

« كلوا فإنى لست كأحد كم ، إنى أخاف أن أؤذى صاحبى (١) هوروى فى الحديث (٢) أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : لا تطلقنى ، وأمسكنى ، واجعل يومى لعائشة · ففعل ، فنزلت : (فلا جُناح عليهما أن يصاً لحا بينهما صلحاً) الآية ا فكان هذا تأديباً و بياناً بالقول والفعل لأمر (٣) ربما استقبح بمجرى العادة ، حتى يصير كالمكروه ، وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندو بات

﴿ السألة الثامنة ﴾

المكروهات منحقيقة استقرارها مكروهات أن لايسوى بينها و بين المحرمات ولا بينها و بين المباحات

أما الأول فلا بها اذا أجريت ذلك المجرى توهمت محرمات ، وربما طال المهد فيصير الترك واجباً (١) عند من لا يعلم ·

ولا يقال : إن في بيان ذلك ارتكابا للمكروه و وهو منهى عنه

لأنا نقول: البيان آكد ، وقد يرتكب النهى الحتم إذا كانت له مصلحة راجعة و ألا ترى الى كيفية تقرير الحكم (٥) على الزانى ، وما جاء فى الحديث من تقوله عليه الصلاة والسلام له: « أَنِكْتُهَا » (١) هكذا من غير كناية ! مع أنذ كر

- (۱) رواه الترمذي وقال : حسن غريب
- (۲) رواه فى التيسير عن الشيخين وقدرواه أيضا الترمذى وقال حسن صحيح غريب (۳) هو النزول عن حق المرأة فى القسم لزوجة اخرى فبين بهذا جوازه ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جريا على العادة كراهته شرعا
- (٤) وتقدم انه إذا أدى الفعل أو النرك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل
 - (٥) لوقال (تقرير الزانى)لكان اخصر وأوضح
 - (٦) الحديث في أبي داود

اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع ؛ غير أن التصريح هنا آكد ، فاغتفر لما يترتب عليه ؛ فكذلك هنا . ألا ترى الى إخبار عائشة عما فسته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في التقاء (١) الختانين ، وقوله عليه الصلاة والسلام : «ألا أخبرتها أني أفعل ذلك » مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهى عنه وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله : إن تصدق الطير كنيك ليسا . فثل هذا لا حرج (٢) فيه

وأما الثانى فلا بها إذا عمل بها داتًا وترك اتفاؤها توهمت مباحات ، فينقلب حكمها عند من لا يعلم . و بيان ذلك يكون بالتنيير والزجر ، على ما يليق (٢) به فى الإ نكار ، ولا سيا المكروهات التى هى عرضة لأن تتخذ سننا ، وذلك المكروهات (٤) المفعولة فى المساجد ، وفى مواطن الاجماعات الإسلامية ، والمحاضر الجمهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئًا من هذه المكروهات ، بل ومن المباحات (٥) ، كا أمر بتاديب من ومع رداءه أمامه من الحر ، وما أشبه ذلك

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية

منها أنه لا ينبغي لن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية أن يواظب

- (۱) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة. أما قوله عليه الصلاة والسلام (ألا أخبرتيها أنى افعل ذلك) فتقدم له آنفا انه نسبه إلى ام سلة فىالاصباح جنبا فى الصوم لا فى الغسل من الجنابة كما هو حديث الحنانين ، خلافا لما يوهمه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة
- (٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كماهو صلى المسألة
 - (٣) فالزجر عن المكروه لايبلغ به مبلغ الزجرعن الحرام
 - (٤) في الجزء الثأني من الاعتصام شي. كثير من امثلتها
 - (٥) أى التي يتوهم أنها قربه

عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب ، إذا كان متظورًا الله مرموقا ، أو مظنة لذلك : بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات كلى يتلم أنها غير واجبة ، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام علية في أوقاته ، بحيث لا يتخلف عنه ، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمة فهم الناظرمنه نفس الخاصية التي للواجب ، فحمله على الوجوب ، ثم استمرً على ذلك فضل "

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتى على كيفيات يفهم من بعضها فى تلك العبادة مالا يفهم منها على الكيفية الأخرى ، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران مالا يفهم دونه ، أو كان المباج يتأتى فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحريا له و يترك ما سواه ، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر ، محيث يفهم عنه فى الترك أنه مشروع

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس السجود، فلم يسجدها ، وقال: إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال: أيجب أن يذبح ؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء . وقل عن عمر أنه قال : لانبالي أبداً نا بأيماننا أم بأيسارنا . يعني في الوضوء . مع أن المستحب التيامن في الشأن كله

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكار مالك لعدم (١) تحريك الرجلين في القيام للصلاة

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردى فى مسح الوجه عند التيام من السجود، وحديث عمر مع عمرو: لو فعلتُها لـكانت سنة، بل أغسلُ ما رأيت وأنضحُ مالم أر

ومثال فعل الجائز على وجه واحدمانقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة (١) قال ابن رشدكره مالكأن يقرنهما حتى لا يعتمد على احدهما دون الاخرى

الان ذلك ليس من حدود الصلاة ، وهو من محدثات الا مور

فى الوضوء قال: لا ، الوضوء مرتان مرتان ، أو ثلاث ثلاث ، مع أنه لم يحد فى الوضوء ولا فى الغسل إلا ما أسبغ . قال اللخمى : وهذا احتياط وحماية ؛ لا نالعامى إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك ، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فما لا تجزئ الصلاة به . والأمثلة كثيرة

وهذا كله إنما هو فيا فعل بحضرة الناس ، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل يوالما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ماهو به فلا بأس ، كا قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس ، وكذا قال مالك في المرة الواحدة لا أحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس وهو جار على المذهب ؟ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت (١). فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس ، لا نه إن كان كذلك فر بما عده العامى واجبا أو مطلوبا أو متأكد الطلب بحيث لا يترك ، ولا يكون كذلك شرعا ، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم التزامه في بعض على الشرط (٢) المذكور في أول كتاب الأدلة

ولا يقال إن هذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال ، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملا أثبته

(١) على التحديد بالعدد، وأن المقصود الاسباء

(٢) وهو المحافظة على قصد الشارع وانه لا بد من اعتبار الكلى والجزئى معا في كل مسألة ، فلا تهمل القواعد الكلية ،كما لا تهمل الا دلة الجزئية إذا حصل تعارض ، بلا يجرى الاعمال بالطريق المرسومة لذلك . وعلى هذا فني مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها صلى الله عليه وسلم وواظب عليها ، وذلك كالاقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الاحرام والبدء بالسلام على الهين وهكذا فهذه وامثالها لابد من استثنائها من هذه الاحرام والبدء بالسلام على الهرئية المتفق عليها . ولا يضرهذا في تأصيل المسألة كا تقدم له في كتاب الادلة

لأنا نقول: كما يطلق الدوام على مالا يفارق ألبتة ؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال. فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضعية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها. فالدوام على الجلة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً ، وانما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية ، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل اطلاقا حقيقيا في اللغة

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في الساوكما لايازمها ، حتى سوّت بين المواجب والمندوب في التزام الفعل ، و بين المكروهات والمحرمات في التزام الترك ، وكانهذا الخط ديدنها بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك ، وكانهذا الخط ديدنها لا سيا مع ترك أخذها بالرخص ، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك ، إلى غير ذلك من الأمور التي لاتلزم الجهور ، بنوا طريقهم بينهم و بين اللاميذهم على كتم (١) أسرارهم وعدم إظهارها ، والخلوة بما التزموا من وظائف الساوك وأحوال المجاهدة ، خوفا من تمريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم الى ظن ماليس بواجب واجبا ، أو ما هو جائز غير جائز أو مطاوبا ، أو تعريضهم مواجده ، كا لاعتب عليهم في كتم أسرار مواجده ، لأنهم الى هذا الأصل (٢) يستندون . ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل ، إما لحال غالبة ، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح . انفتح عليهم باب سوء الغان من كثير من العلماء ، و باب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه .

⁽١) وبذلك كانوا جارين علىمقتضى القواعد المتقدمة ، فلم يخالفواالشريعة بعملهم

⁽٢) صوابه (لسوء القال فيهم) وهو مصدر قال، يغلب ذكره في الشر

^{(ُ}٣) وهو أنَّ الالتزام للاُعالُ الندبية أمَّا يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل يحضرة الناس

﴿ السألة التاسعة ﴾

الواجبات لا تستقر واجبات إلا اذا لم يسو بينها و بين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسامح في تركها ألبتة : كما أن المحرمات لاتستقر كذلك إلا اذا لم يسو بينها و بين غيرها من الأحكام ، فلا تفعل ولا يسامح في فعلها ، وهذا ظاهر ولكنا نسير منه الى معنى آخر ، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوى ، وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها أيضا حكم في الدنيا . ولا كلام في مترتبات الآخرة ؛ لأن ذلك خارج عن تحكمات العباد

كما أن من الواجبات ما إذا تركت ، ومن الحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دنيوى ، من عقو بة أو غيرها

فا ترتب عليه حكم يخالف مالم يترتب عليه حكم . فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه و بين الآخر ؛ لأن فى تغيير أحكامها تغييرها فى أنفسها . فكل ما يحذر فى عدم البيان فى الأحكام المتقدمة يحذر هنا ، لا فرق بين ذلك . والأدلة التى تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا

ويتبين هذا الموضع أيضاً بأن يقال: إذا وضع الشارع حداً فى فعل مخالف فاقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعى مقرر المبينا: فإذا لم يتم فقد أقر على غير ما أقره الشارع، وغُبر الى الحكم المخالف الذى لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم، ووقع بيانه مخالفاً، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قوله فعله، فيجرى فيه ما تقدم. فإذا رأى الجاهل ما جرى توهم الحكم الشرعى على خلاف ماهو عليه. فإذا قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة، وكذب الفعل القول، كا تقدم بيانه، وكل ذلك فساد، و بهذا المثال يتبين أن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها، في أنفسها، وفي لواحقها، وسوابقها، وقرائها، وسائر ما يتعلق بها شرعا، حتى يكون دين الله بيناً عند الحاص والعام، وإلا كان

(المسألة ١٠) يجب بيان الا حكام الوضعية بالفعل المطابق للقول (المسألة ١١) ٣٣٧.

من الذين قال الله تمالى فيهم : (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البَيِّنات والهدى) الآية !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

لا يختص هذا البيان المذكور بالا حكام التكليفية ، بل هولازم أيضاً فى الأحكام الراجعة الى خطاب الوضع ؛ فإن الا سباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وساتر الا حكام المعلومة أحكام شرعية ، لازم بيانها قولا وعملا . فإن قررت الا سباب قولا ، و عمل على وفقها إذا انتهضت ، حصل بيانها للناس و إن قررت ثم لم تعمل مع انتهاضها كذ ب القول الفعل . وكذلك الشروط اذا انتهض السبب مع وجودها فأعمل ، أو مع فقد انها فلم يعمل ، وافق القول الفعل ، فان عكست القضية وقع الخلاف ، فلم ينتهض القول بيانا ، وهكذا الموانع وغيرها .

وقد أعمل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة فى الإحلال من العمرة (١) والإفطار فى السفر ، وأعمل الأسباب ، ورتب الأحكام ، حتى فى نفسه، حين أقص من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فى غيره ، والشواهد لا تحصى ، والشريمة كلها داخلة تحت هذه الجلة ، والتنبيه كاف

﴿ المالة الحادية عشرة ﴾

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان متحيح لا إشكال في صحته ؛ لأنه لذلك بعث ، قال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لِتُبيِّن للناس ما نُزَّل إليهم) ولا خلاف فيه .

(١) فى عمرة الحديبية أحلهو والصحابة . وأمافى عمرة حجته فالصحيح أنه كان قارنا وساق الهدى ، فلم يحل هو لذلك ولـكنه امر من الهدى الحدل من العمرة . سواء أكان مهلا بالعمرة فقط أم كان مهلا فى أول أمره بالحج ثم فسخه فى عمرة كما فعله أكثر الصحابة

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما يبنوه فلا إشكال فى صحته أيضا ، كا أجمعوا على الفسل من التقاء الحتانين المين لقوله تعالى : (وإن كنتم جنباً فاطهروا) وإن لم مجمعوا (١) عليه فهل يكون بيانهم حجة ؟ أم لا؟ هذا فيه نظر وتفصيل ٤ ولكنهم يترجح الاعماد عليهم في البيان، من وجهين :

(أحدها) معرفتهم باللسان العربي ، فإنهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحبهم ، فهم أعرف في فهم الكتابوالسنة من غيرهم فإذا جاء عهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعباده من هذه الجهة

(والثانى) مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيل الوحى بالكتاب والسنة ، فهم أقعد فى فهم القرائن الحالية (٢) وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون مالايدركه. غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب

فتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل. عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف فى المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمألة احتيادية

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لايزال الناسُ بخير ما عَبَّاوا الفِطْر (٢) ، فهذا التعجيل يحتمل أن لا ، فكان عمر بن التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ، ويحتمل أن لا ، فكان عمر بن الخطاب وعُمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا ، ثم يفطران بعد الصلاة

- (۱) أىبأن اختلفوا، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره بخالفه. وقدفصل فجمل الاول محل اجتماد، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف وجمل الثانى محل الاعتباد والترجح، على بيان غيرهم
- (٢) أى التي تجى. من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الا يقوالحديث أما القرش المقالية فيشترك فيهما معهم غيرهم من أهل الفهم فى ذلك، وإن كان. مقتضى الوجه الأول أن بيامهم أرجح من جهة اللغة أيضا
- (٣) أخرجه الثلاثة والترمذى عن سهل بن معاذ كما فى التيسير . قال مصححه وهو فى أبى داود عن أبى هريرة

بياناً أن هذا التعجيل لايازم أن يكون قبل الصلاة ، بل اذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضا ، وأن التأخير الذى يفعله أهل المشرق (1) شيء آخر داخل فى التعمق المنهى عنه ، وكذلك (٢) ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الافطار ، فندب السلمون الى التعجيل

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام: « لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروا و (٢) ، احتمل أن تكون الرؤية مقيدة (١) بالأكثر، وهو أن يرى بعد غروب الشه س، فبين عمان أن ذلك غير لازم، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس. وتأمل ، فعادة مالك ابن أنس - في موطئه وغيره - الا تيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها النن ، وما يعمل به منها وما لا يعمل به ، وما يقيد به مطلقاتها ، وهو دأ به ومذهبه لما تقدم ذكره ، ومما بين كلامهم اللغة أيضا ، كا نقل مالك في دلوك الشه س ، وغسق الليل ، كلام ابن عمر وابن عباس ، وفي معنى السعى عن عمر بن الخطاب ، أعنى قوله تعالى : (فاستوا الى ذكر الله وذروا البيم) ، وفي معنى الكتاب والسنة قضت أن الإخوة اثنان في صاعدا ، كا تبين بكارمهم معانى الكتاب والسنة

- (١) من هم أهل المشرق الذين كان عمر وعنمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟ (٢) يعنى وبيانا لآن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لايستدعى أن يكون الافطار قبل الصلاة · فينتظم هذا في ساك ، ا قبله
 - (٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي
- (٤) أى فيكون فطر اليوم التالى للرؤية إذا وقعت بعد الغروب، أما إذا رؤى. على غير الآكثر وهو الرؤية قبل الغروب فان الفطر لليوم نفسه لا للتالى. فين. عثمان أن هذا التقييد غير لازم، وأن الفطر لليوم التالى للرؤية مطلقا قبل الغروب وبعده، فلم يفطر حتى أمسى، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول إن الرؤية نهارا قبل الزوال للماضى، وبعده للمستقبل. وأبو حنيفة ومالك والشافعى كعثمان يرون أنها لايعتد مها للماضى مطلقا، قبل الزوال وبعده

لايقال إن هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابى ، وقد عرفت ما فيه من النزاع والحلاف (1)

لأنا تقول نم هو تقليد ، ولكنه راجع الى ما لا يمكن الاجهاد فيه على وجهه إلا لهم كا تقدم من أنهم عرب ، وفرق "بين من هو عربى الأصل والنحلة ، وبين من تعرّب « غلب التطبع شيمة المطبوع » وأنهم شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها مالم يشاهد من بعده ، وتقل قرائن الا حوال على ماهى عليه كالمعتذر فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم . فاذا جاء في القرآن أوفى السنة من بيانهم ماهوموضوع موضع التفسير ، بحيث لوفرضنا عدمه لم يمكن تعزيل النص عليه على وجهه ، انحتم الحكم بإعمال ذلك البيان ؛ لما ذكر ، ولما جاء في السنة من اتباعهم والجريان على سنهم ، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهدين من بعدى وتمسكوا بها وعَضوً اعليها بالنواجد (٢٠) » وغير ذلك من الأحاديث ، فانها عاضدة لهذا المني في الجلة (٢٠)

⁽۱) أى فى تقليده : وكذا فى حجية مذهبه · فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، واختلفوا فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدما على القياس · والمختار أنه ليس بحجة . راجع الاحكام للا مدى والمؤلف اختار طريقا وسطا يؤيد فيه القول بالحجية فى انوع منه ، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم ، وكذا ما بحتاج الى القوة فى معرفة لغة العرب وإذا قرأت مسألتي مذهب الصحابي فى الاحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذى استنبط منه مسألته هذه · وكم أن الحلاف حاصل فى حجية مذهب الصحابي على من بعده ، كذلك الخلاف فى تقليده حاصل . والمختار المنع أيضا إلا للعامى إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي ، فيجوز له تقليده

⁽۲) أخرجه فى التيسير عن أبى داود بلفظ (فعليكم) ومن غير لفظ (من بعدى) (۲) وإنما قال (فى الجلة) لا ته لادلالة فيه على عموم الاقتداء فى كل ما يقتدى فيه ، فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه صلى الله عليه وسلم ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الاسمدى

أما اذا علم أن الموضع موضع اجتهاد ، لا يفتقر الى ذينك الأمرين ، فهم ومن سواهم فيه شرع سواء ؛ كسألة المول ، والوضوء من النوم ، وكثير من مسائل الربا التى قال فيها عمر ابن الخطاب مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فدَعُوا الربا والريبة ، أو كما قال . فثل هذه المسائل موضع اجتهاد البعييع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، وفيه خلاف (١) بين العلماء أيضا فان منهم من يجمل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع اليها و يعمل عليها من غير فظر ، كالأحاديث والاجتهادات النبوية ، وهو مذكور في كتب الأصول ، فلا عتاج الى ذكره ههنا

﴿ المالة الثانية عشرة ﴾

الإجمال إمامتعلق ما لا ينبى عليه تكليف ، وإما غير (٢) واقع في الشريعة . وبيان ذلك من أوجه :

(أحدها) النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى: (اليومَ أَكُملتُ لَكَم دينكم وأُتمتُ عليكم نِعمق) الآية (٢) ا وقوله : (هذا بيانُ النَّاسِ وهُدَّى وموعظة لِلمتقَّين) وقوله : (وأَنْزَلْنَا البِكَ اللَّهِ كُرَ لتُبيِّنَ (١) الناسِ ما نُزُل إليهم ولعلَّهم بتفكَّرُون) وقوله تعالى: (هُدَّى للمتقَّين) (هُدَّى ورحمة للمُحْسِنين) وإنما كان هدى لأنه مبيَّن ، والحجمل لا يقع به بيان ، وكلُّ ما في هذا المعنى من

⁽۱) قد علمته وقوله (كالاحاديث) أى فيقدم مذهبه على القياس. وممن ذهب اليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لهما وهو رأى الرازى وبعض أصحاب أي حنفة

⁽٢) إذا قلنا ان الراسخين يعلمون المتشابه أما إن قلنا إنهم لايعلمونه فليس التكليف واقعا إلا بالايمان به على أنه من عند الله وأنه على ماأراده منه حق

⁽٣) لاحاجة إلى بقية الآية فها هو بصدده

⁽٤) أى فاذا بقى شى مجمل بدوّن بيان لم يكن أدى وظيفته . وحاشاه صلى الله عليه وسلم

الآيات . وفي الحديث : « تَرَكْتُم على البَيضاءِ ، ليلُها كنهارِها (١) » وفيه: « تَرَكَتُ فَيكُم اثنينِ لن تَضِاوا ما تُمسَّكُتُم بهما : كتابَ اللهِ وسُنَّتَى (٢) » ويصحح هذا المني قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعُمْ فِي شَيءَ فُرُدُّوهِ الى اللهِ والرسول) و يدل على أنهما بيانٌ لكل مشكل ، وملجأ من كل مُعضل. وفي الحديث: « ما تركت (٢٠) شيئًا مما أمركم الله به الا وقد أمرتُكم به ، ولا تركت شيئًا مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتُكم عنه (٤) » وهذا المعنى كثير . فإن كان في القرآن شيء مجمل نقد بينته السنة ؛ كبيانه للصاوات الخس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال ، وللحج إذ قال : « خُذُوا عَنَّى مَناسِكَكم »، وما أشبه ذلك . ثم ون عليه الصلاة والله ما ورا، ذلك مما (٥) لم ينص عليه في القرآن ؛ والجيم بيان منه عليه الصلاة والسلام فإذا ثبت هذا فإن وجد في الشريعة مجمل ^{و (٢)} أو مبهم المعي أو مالا يفهم

(١) رواه احمد وان ماجة والحاكم عن عر باضوأخرجه فىالتيسيرعن رزين (٢) رواه في الموطأ ببعض اختلاف ورواه في الجامع الصغير عن الحاكم في مستدركه بلفظ (تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي) النح

(٣) وهل هذا يُقتضى أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه ؟ ومثله يقال فى الا "ية الأولى ، إلا ان إتمام النعمة فيها يرشح استقامة الاستدلال بها ، لا نه لمذا بتي اجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة . وأيضا فان كمال الدين لا يقال إذا يق منه شيء غير مفهوم المراد . أما الحديث فا لسؤال فيه الابزال متوجها

(٤) بقيته (وإن الروح الأمين قد نفث في روعي أنه لن نموت نفس حتى تستوفى رزقها، فأجملوا في الطُّلب) رواه الامام الشافعي رضي الله عنه في مسنده (٥) كزكاة الفطر ، وأكثر المناهى فى البيع كالنجشوالغرر وتحريم لحوم الحر الا ملية كما قال صلى الله عليه وسلم (ألا إنى أو تيت الكتاب ومثله معه)

(٦) (مجمل) كالمشترك (او مبهم) خنى المعنى كالآب نوع من النبات خنى معناه على عمركما سبق _ (او مالا يفهم)اىلايعقلمعناه المتبادرمنهوضعاكالوجه خلا يصح أن يكلف بمقتضاه ؛ لأنه تكليف بالمحال ، وطلب ما لا يتال . وإنما يظهر هذا الإجال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه : (وأخَرُ مُتَشَابِهات)، ولمّا بين الله تعالى أن في القرآن متشابها بين أيضاً أنه ليس فيه تكليف الا الإيمان به على المعى المراد منه ، لاعلى ما يفهم المكلف منه ؛ فقد قال الله تعالى : (فأمّا الذين في قلوبهم رَيْخ في تبيعون ما تَشابه منه —الى قوله : — كلّ من عند رَبنا) . والناس في المتشابه المراد ههنا على مذهبين : فن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم ، وإن تشابه على غيرهم ؛ كسائر المبينات المستبهة على غير العرب ، أو على غير العلماء من الناس . ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله : (الا الله) فالتكليف بايراد به مرفوع باتفاق ، فلا يتصور أن يكون ثم مجل لا يفهم معناه ثم يكلف به ؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم ، فذلك الغير ليسوا وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم ، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه ، ما دام مشتبها عليهم ، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد ؛ وعند ذلك يرتفم تشابه فيصير كسائر المبينات

فإن قبل: قد أثبت القرآن متشابها فى القرآن، وبينت السنة أن فى الشريمة متشبهات، بقوله: « الحلالُ بَينُ . والحرام بَينُ . وبينهما أمورُ مُشتبهات » وهذه المشتبهات، تقوله: « الحلالُ بَينُ . والحرام بَينُ . وبينهما أمورُ مُشتبهات » وهذه المشتبهات متقاة بأفعال العباد، لقوم: « فمن اتقى الشّبهات استبرأ لدينه وعرضه » (۲) فهى إذاً مجملات وتجد انبنى عليها التكليف (۲) كما أن قوله تعالى (وأخَرُ مُتشابهاتُ) والبد والمجى المنسوبة لله سبحانه . هذا هو مقتضى التعبير بأو . ويصح ان يكون تنويعا فى العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أى الذى لم يتضح المراد منه بسبب من الاسباب المشار اليها آنفا فلا تكون متقابلة ، وقوله بعد (فلا يتصور ان يكون مُ محمل لا يفهم معناه ثم يكلف به) يقتضى احتمالا ثالثا وأن المراد منها واحد وهو المتشابه . فلا يدخل فيه مثل الاثب الذى وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره

(١) وهو المتشآبه الحقيق، وهو مالم يجعل لناسيل إلى فهم حقيقة المرادمنه ولا نصب دلل على ذلك

⁽۲) تقدم ج۳ – ص ۸٦)

⁽٣) ای باتقائها واجتنابها

قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله : (والرَّسيخُونَ فى البِلم يقولون آمناً به ، كلُّ مِن عِندِ ربنا) فكيف يقال إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبنى عليه تكليف ؟

فالجواب أن الحديث في المتشابهات ليس بما نحن بصدده ، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع ؛ وتشابه الحديث في مناط الحسكم ، وهو راجع الى نظر المجتهد حسبا مر في فصل (۱) التشابه ؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بعناه المراد عندالله تعالى ، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجل ، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله ، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد ؛ ولذلك قال « فن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ويجتنب النظرفيه إن كان من غير أفعال العباد ، كقوله : (الرحمن على المرش استوكى) وفي الحديث : « ينزل ربنا الى سماء الدينا ، وإلا فالتكيف مناه وعرضه ، ويتعلق بكل موجود ، من حيث يُعتقد على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح متعلق بكل موجود ، من حيث يُعتقد على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح تصرف الساد فيه ، الى غير ذلك من وجوه النظر

(الوجه الثانى) أن المقصود الشرعى من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم مالهم وما عليهم ، عما هو مصلحة لهم فى دنياهم وأخراهم ؛ وهذا يستازم كونه بينا واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه ، ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه و إجمال لناقض أصل مقصود الخطاب ، فلم تقع فائدة ، وذلك ممتنع من جهة رعى المصالح ، تفضلا ، أو عدم (٢) رعيها ؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير: تفهيم مقصود

(والثالث) أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلا عند. من يجوز تكليف المحال ، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال مما ، فبقى الاعتراف.

⁽١) فىالنوع الثالث من المتشابه من المسألة الثالثة هناك . فراجعه

⁽٢) رواه في التيسير عن الستة إلا النسائي بلفظ (ينزل ربناً كل ليلة إلىسماء الدنيا الخ)

⁽٣) أَى حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هوممنوع ، لأنه غيرمعقول.فذاته

بامتناع تأخير البيان عن وقته . و إذا ثبت ذلك فسألتنا من قبيل (۱) هذا المفي به لأن خطاب التكليف في وروده مجلا غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه ، أولا . فإن لم يقصد فذلك ما أردنا ، و إن قصد رجع الى تكليف مالا يطاق ، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة . وعلى هذين الوجهين - أعنى (۲) الثانى والثالث - إن جاء في القرآن مجل شلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به ، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوى . وهو المطاوب

الطرفالثاني

في الأدلة على التفصيل

وهي الـكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والرأى (٢)

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما به وأيضاً فإن في أثناء الكتاب (4) كثيراً بما يفتقر إليه الناظر في غيرهما ، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداهما كا (4) تكفلوا بهما ، فوأينا السكوت عن السكلام في الإجماع والرأى ، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان

فالأول أصلها ، وهو الكتاب وفيه مسائل :

- (۱) نقول بل هي أشد، لأن ذاك كان بجرد تأخير للبيان، يعنى مع حصول البيان بعد الوقت. أما هذا فلا بيان رأسا ، لافي عهده صلى الله عليه وسلمولا بعده (۲) وإنماقيده بهما لأنه ذكرمثله في الأول، فلم يحتجر بط هذا التفريع به أيضا
 - (٣) يشمل الباق من قياس وغيره
- (٤) لعل فيه سقطكلمة (والسنة)كما يفيده السابق واللاحق ، أى أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثنا. تعرضه لمباحثهما
 - (٥) كان يقتضي الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضا

﴿ المَالَةِ الأُولِي ﴾

إن الكتاب قد تقرر أن كلية الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة ، ونور الأبصار والبصائر ، وأنه لاطريق إلى الله سواه ، ولا نجاة بغيره ، ولا تمسك بشيء يخالفه . وهذا كله لايحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ؟ لأ نهمعلوم من دين الأمة . وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها ، واللحاق بأهلها ، أن يتخذه سميره وأنيسه ، وأن يجعله جليمه على مر الأيام والليالي ، نظراً وعملا ، لا اقتساراً على أحدها ، فيوشك أن يفوز بالبغية ، وأن يظفر بالطلبة ، ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول . فان كان قادراً على ذلك من السنة كان قادراً على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين ، والسلف المتقدمين ، آخذ بيده في هذا المقصد الشريف ، والمرتبة المنيفة

وأيضا (١) فمن حيث كان القرآن معجزا ألحم الفصحاء ، وأعجز البلغاءأن يأتوا عمله ، فذلك لا يخرجه عن كونه عربيا جاريا على أساليب كلام العرب ، ميسراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى ، لكن بشرط الدُّر بة في اللسان العربي ، كما تبين في كتاب الاجتهاد ، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك المقول معانيه ، لكان خطابهم به من تكليف ما لايطاق ، وذلك مرفوع عن الأمة . وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه ، إذ من المعجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب ، مفهوم معقول ، ثم لايقدر البشر على الإينان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً . فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا عن معارضة ، وقد قال الله تعالى : (وَلقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْ آنَ لِلذَكْرِ أَعْجَزُ ما كانوا عن معارضة ، وقد قال الله تعالى : (وَلقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْ آنَ لِلذَكْرِ فَهَا مُن مُدَّ كَرِ ؟) وقال : (فَا تَمَا يَسَرْنَاهُ بِلْسَانِكُ لِتُبْشَرَ بِهِ الْمَتَّقِينَ وَتُعَذْرَ أَنهُ قال : (من السنة والدربة في اللسان طهري ، ولا يمنع منذلك كونه معجزا الخي)

يه قومًا لُدًّا) وقال: (قُرْآنًا عَرَبِيًا لِقَوْم يَعْلَمُون) وقال: (بِلَسَانَ عَرِبِيًّا لِقَوْم يَعْلَمُون) وقال: (بِلَسَانَ عَرِبِيًّا لِقَوْم يَعْلَمُون) وقال: (بِلَسَانَ فَهِمه مُبَيِن) وعلى أَى وجه (١٦) فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه (كِتاب أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مبارك لِيكَبِّرُوا آياته وليتذكر أُولو الالباب) فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتفهم ، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر

﴿ المألة الثانية ﴾

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك أمران :

(أحدها) أن علم المعانى والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جية نفس الخطاب ، أو المخاطب ، أو المخاطب ، أو الجابع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين ، و بحسب مخاطبين ، و بحسب غير ذلك ، كلاستفهام ، لفظه واحد ، و يدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ؛ وكالا مر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها . ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة ، وعمدتها مقتضيات الأحوال : وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول ، و إذا فات نقل بعض القرأن الدالة فات فهم السباب رافعة لكل مشكل في هذا النبط ، فهى من المهات في فهم الكتاب بلا بد ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتفى الحال . و ينشأ عن هذا الوجه

(الوجه الثانى) وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع فى الشبهوالإشكالات ومُورِد للنصوص الطاهرة مُورَد الإجمال حتى يفع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع

⁽١) ذكروا فى إعجازه وجوها كثيرة . يا يعلم من الكتب المؤلفة خصيصة بذلك . فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه

ويوضح هذا المنى ما روى أبو عبيد عن ابراهيم التيمى ، قال : خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة ؛ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقر ون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتاوا . قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيا قال ، فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : أعد عنى ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح في الاعتبار ، ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح في الاعتبار ، ويتبين بما هو أقرب

فقد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعاً كيف كان رأى ابن عمر في الحرورية ؟ قال : يراهم شرار خلق الله ، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في السكفار فجماوها على المؤمنين . فهذا معنى الرأى الذى نبه ابن عباس عليه ، وهو الناشى ، عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن

وروى أن مر وان أرسل بوابه إلى ابن عباس ، وقال قل له : لأن كان كل امرى، فرح بما أوتى وأحب أن يُحمد بما لم يَفعل معذّ با ' لنعذبن أجمون! فقال ابن عباس : مال مح ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبي صلى لله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بنيره ، فأروه أنقد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيا سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كمانهم ، ثم قرأ : (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب إلى قوله : ويُحبّون أن يُحمدوا بما لم يَفعلوا) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ماظهر لمروان

والقنوت يحتمل وجوها (١) من المعنى يحمل عليه قوله : (وقُوموالله قانتين) فاذا عرف السبب تعين المعنى المراد

⁽۱) كالحشوع ، وعدم الالتفات ، والذكروغيرها . وقوله (تعين المعنى. المراد) أى وهو عدم تكليم بعضهم بعضاكما .كانيحصل قبل نزول الاية

وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظمون على البحرين ، فقدم الجارود على عمر ، فقال : إن قدامة شرب فسكر . فقال عمر : مَن يشهد على ما تقول ؟ قال الحارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول ، وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إنى جالدك ! قال : والله لو شر بت كما يقولون ما كان لك أن تجلد كي : قال عمر : ولم ؟ قال لأن الله يقول : (ليس على الذين آ مَنُو او عملوا الصالحات ِ جُناح ") اللخ فقال عمر : إنك أخطأت التأويل ياقدامة ؛ إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرَّم الله . وفي رواية فقال : لم تجادْ بي يني و بينك كتاب الله . فقال عمر: وأيَّ كتاب الله تجد أن لا أجادك ؟ قال إن الله يقول في كتابه : (ليس على الذين آمنوا) إلى آخر الآية ! فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم القوا وأحسنوا شهدت مم رسول الله صلى الله عليه وسلم بدراً ، والمحداً ، والخندق ، والمشاهد . فقال عمر : ألا تردُّون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنرلن عذراً الماضين ، وحجة على الباقين ؛ فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الحمر ، وحجة على الباقين لأن الله يقول : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ٓ آمَنُوا إِمَّا الْحَرُ وَالْمَيس ثم قرأ الى آخر الآية الأخرى . فان كان من الذين آمنوأ وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ، فان الله قد سي أن يشرب الجر . قال عمر : مدقت . الحديث

وحكى اسمعيل القاضى قال: شرب نفر من أهل الشام الحمر، وعليهم يزيد بن أمنوا) الى سفيان ، فقالوا: هى لنا حلال ، وتأولوا هذه الآية: (ايس على الذين آمنوا) الآية! قال فكتب غيهم إلى عمر، قال فكتب عمر اليه: أن ابعث بهم الى قبل أن يفسدوا من قبلك . فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس ، فقالوا: يأمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله ، وشرعوا فى ديمه مالم يأذن به ، الى آخرا لحديث ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدى الى الخروج عن المقصود بالآيات

- وجا، رجل الى ابن مسعود فقال ، تركت في المسجد رجلا يفسر القرآن برأيه ،

يفسر هذه الآية : (يومَ تأتى السهاء بدُخان مبين) قال ، يأتى الناس يوم القيامة دخان ، فيا خذ با نفاسهم ، حتى يأ خذهم كهيئة الزكام . فقال ابن مسعود : من علم علما فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل « الله أعلم » فان من فقه الرجل أن يقول لمالاعلم له به : « الله أعلم » إنما كان هذا لأن قريشا استعصوا على النبي صلى الله عليه وسلم . دعا عليهم بسنين كسنى يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أ كاوا العظام فجمل الرجل ينظر الى السهاء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فانزل فيمل الرجل ينظر الى السهاء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فانزل ألله : (فارتقب يوم تأتى السهاء بدخان) الآية ، الى آخر القصة

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعانى المنزل، محيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص ، دون تطرق الاحمالات ، وتوجه الاشكالات ، وقد قال عليه الصلاة والسلام (١١) . «خذوا القرآن من أربعة »منهم عبدالله ابن مسعود ، وقد قال في خطبة خطبها : والله لقد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ابن من أعلمهم بكتاب الله ، وقال في حديث آخر : والذي لا إله غيره ماأنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تبلغه الابل لركبت الميه . وهذا يشيرالى أن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالما بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحبأن يُعلم فيم أنزلت ومن ابن سيرين قال : نص في الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب ، وعن ابن سيرين قال : نص في الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب ، وعن ابن سيرين قال : ما أنزل القرآن ؟ وعلى الجلة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير ضائت عبيدة عن شيء من القرآن ؟ وعلى الجلة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير فهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن ؟ وعلى الجلة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير

(۱) : (ابن مسعود، وأبى بن كعب، ومعاذ بن جبل، وسالم مولى أبي حذيفة) رواه الترمذى والحاكم عن ابن عمر باسناد صحيح اه من الجامع الصغير. قال المناوى قال الحاكم : سحيح وأقره الذهبى. ورواه البزار عن ابن مسعود. فال الهيمى : رجاله ثقات، وقضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يخرج في الصحيحين، وقد أخرجه البخارى في صحيحه،

فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجارى أحوالها حالة التنزيل ، وان لم يكن ثم سبب خاص لابد لن أراد الخوض في علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة . ويكفيك ما تقدم (۱) بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد ، فان فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام . ولابد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوما: « أحدها » قول الله تعالى (وأ يحوّا الحبح والعمرة لله) فإ بما أمر بالإ بمام دون الأمر بأصل الحبح لأنهم كانوا قبل الاسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشعائر ، ونقص جملة منها ، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك بما غيروا ، فجاء الأمر بالإ بمام لذلك ، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً في قوله تعالى (ولله على الناس حبح البيت) وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة ؟ أم لا ؟ « والثاني » قوله تعالى (ر بنا لا تؤاخذ نا إن نسينا أو أخطأنا) نقل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك ، لا نهم كانوا حديثي عهد بكفر ، فيريد أحدهم التوحيد ، فيهم في فيخطى ، بالكفر ، فعما لهم عن ذلك ، كا عفا لهم عن النطق بالكفر عند فيهم أن والمتاق ، والمتاق في زمانهم الم عن ذلك ، كا عفا لهم عن النطق بالكفر عند لم تكر، الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم

⁽١) وهو أنه لا بدفى فهم الشريعة من اتباع معهود العرب

⁽٢) أى فليست الفوقية لتخصيص الجهة. لأن السقف لا يكون إلا فوق، إنما ذلك ذكر للمعبود فيه

الآيات والأعاديث

« والرابع » قوله تعالى : (وأنه مو رَبُّ الشَّعْرى) (١) فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدته ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها ، فلذلك عينت

فصل

وقد يشارك القرآن في هذا المني السنة ، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب ، ولا يحصل فهمها الا بمرفة ذلك . ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأخاحي بعد ثلات ، فلما كان بعد ذلك قبل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية ، فقال : وماذلك ، قالوا نهيت عن لحوم الضحايابعدثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام « إنما نهيئتكم من أجل الدافة التي دفّت عليكم ، فكلوا وتصد قواواد خروا » (٢) ومنه عديث (٦) التهديد بإحراق البيوت لمن نخلف عن صلاة الجاعة ، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه بإهل النفاق ، بقوله : ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق . وحديث (١) الاعمال بالنيات واقع عن سبب ، وهو أنهم لما أمروا بالمجرة هاجر ناس للأمر ، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة (٥) أراد نكاحها تسمى أم قيس ، ولم يقصد مجرد المجرة للاثمر ، فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر تسمى أم قيس ، وهو كثير

⁽١) قال العلماء ان هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس، فهو أكبر ماعرفه العرب من الكواكب.فعبدوه

⁽۲) تقدم (ج۳ – ص۱۷)

⁽٣) تقدم (ج ٣ – ٢٢٨)

⁽٤) تقدم (١- ص ٢٩٧)

⁽٥) يعنى ولذلك قال فى الحديث (أو امرأة ينكحها)

﴿ المأة الثالثة ﴾

كل حكاية وقعت فى القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها (١) وهوالأكثر رد لها . أوْلا . فإن وقع رد فلا إشكال فى بطلان ذلك المحكى وكذبه ؛ وإن لم يقع ممها رد فذلك دليل صحة المحكى وصدقه

أما الأول فظهر ، ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تمالى : (إذ قانوا ما أنزل الله على بشر من شى ،) فأعقب بقوله : (قُلْ مَن أنزل الكتاب الذى جاء به مُوسى ؟) الآية ! وقال : (وجعاوا بله عماً ذراً مِن الحرث والأنعام نصيباً) الآية ، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا ، بقوله : (بزعمهم) ، وبقوله : (ساء ما يحكمون) ثم قال : (وقالوا هذه أنعام وحرث حِجر) الى تمامه ، ورد بقوله : (سيحزيهم بما كانوا يَفترون) ثم قال : (وقالوا مافى بطون هذه الأنعام على فالله ألا يه أله المؤلفة) الآية ؟ فنبه على فساده بقوله : (سيحزيهم وصفهم) زيادة على ذلك . وقال تمالى : (وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم أخرون) وقال الفللون فرد عليهم بقوله : (فقل الذين يعلم السر) الآية ، ثم قال : (وقال الفللون الفللون الآية ! فرد بقوله : (فل أنزله الذي يعلم السر) الآية ، ثم قال : (وقال الفللون الفللون القرد أوقل المالي (وقال الفللون أفتراه وأعلم الله أمثال الله قوله : (أكم الذكر من يبننا ؟) ثم رد عليهم بقوله : (بل هم فى شك من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا اتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم بقوله : (بل هم فى شك من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا اتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم بقوله : (بل هم فى شك من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا اتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم بأوجه ثنيرة ثبت فى أثناء القرآن كقوله : (بل عباد مُكرمون) وقوله :

⁽۱) أو قبلها وبعدها معا ،كما فى آية (ألا إناته من فى السموات ومن فى الأرض ما يها يقبع الذين يدعون من دون الله شركا.) مع قوله (سبحانه هو الغنى له ما فى أبر يهولت وما فى الارض) ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكا الموافقات _ ج٣ – م ٢٣ ملا

(بل له مافى السموات والأرض) وقوله : (سبحانه هو الغني ") الآية ! وقوله (تكادُ السمواتُ يتفطَّر ْن منه وتنشقُ الأرض) الى آخره ، وأشباهذلك . ومن قرأ القرآن وأحضره فى ذهنه عرف هذا يبسر

(وأما الثاني) فظاهر أيضا ، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية و إقرارها؛ فان القرآن سمى فرقانا ، وهدى ، و برهانًا ، و بيانًا ، وتبيانًا ، لكل شيء ؛ وهو حجة الله على الخلق على الجلة والتفصيل ، والإطلاق والعموم؛ وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيهماليس بحق ثم لاينبَّه عليه .وأيضاً (١) فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ، ولم ينبه على إنسادهم وانترائهم فيه ، فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا ، ويمنعه قوم ، لامن جهة قدح فيه ، ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك ، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ، ولا يفتر ق مايينهما إلا بحكم النسخ فقط ، ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى : (وقد كان فريق منهم يسمعون كالامالله ثم يحرّ فونه من بعد ماعقلوه) الآية ، وقوله : (يحرِّ فون الكليم عن مواضِعه ، يقولون إن أُوتيتم هذا فخذوه)؛ الآية! وكذلك قوله تعالى : (منَ الذين هادُوا يحرُّ فون السَكْلِمَ مِنْ بَعَدِ مواضِعه ، ويقولون سَمِمنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعِنا ليًّا بالسِّنتِهم وطعناً في الدين) فصار هذا من النمط الأول. ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأم الــالفة مما كان حقًا ، كعكايته عن الأنبياء والأولياء ، ومنه قصة ذي القرنين ، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ، وقصة أصحاب السكهف وأشياه ذلك .

(۱) هذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة ، فان الأول ليس من الشرائع . وهذا من الشرائع وما في حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف على قوله (كل حكاية النح) . ويحتمل أن يكون دليلا ثانيا على الثانى ويؤيده قوله بعد (ولو نبه على أمر فيه) النج وقوله (فصار هذا من النمط الأول) ويكون قوله أولا (كل حكاية) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص

فصل

ولاطراد هذا الأصل اعتمده النظارة فقد استدل جاعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع ، بقوله تعالى : (قالوا لمنك الكفار مخاطبون بالفروع ، بقوله تعالى : (قالوا لمنك الكفار من المصاين ولم نك فطم الميكين) الآية ؛ إذ لو كان قولم باطلا لرد عند حكايته . واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة و المنهم كلبهم ، بأن الله تعالى لما حكى من قولم أنهم (ثلاثة رابعهم كلبهم) وأنهم (خسة سادسهم كلبهم) أعقب ذلك بقوله : (رجماً بالغيب) أى ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن ، ورجم الظنون لايغني من الحق شيئاً ، ولا حكى قولهم : (سبعة و المنهم كلبهم) لم يتبعه بإ بطال ، بل قال (قل ربي أعلم بعد يهم ما يعلم أيم إلا قليل) دل المساق على صحته دون القولين الأولين .

ورؤي عن ابن عباس أنه كان يقول: أنا من ذلك القليل الذي يعلمهم . ورأيت منقولا عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول ابراهيم عليه السلام : (ربُّ أرني كيف تحيي الموتى ؟)فقيل له أكان شاكًا حين سأل ربه أن يريه آية ؟ فقال: لا ، و إنما كان طلب زيادة إيمان الى إيمان ألا تراه قال: (أو كم تُؤمِن؟ قال: يلى) فلو علم شكًا منه لا ظهر (٢) ذلك ، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الإيمان ، مخلاف ماحكي الله عن قوم من الأعراب في قوله : (قالت الأعراب أن قال أن الله تعالى رد عليهم تقوله : (قُل لم تُؤمِنوا ولكن قولواأسلَمنا ولما يدخُل الإيمان في قلوبكم)

ومن تتبع مجاری الحکایات فی القرآن عرف مداخلها ، وما هو منها حقی مما هو باطل .

فقد قال تعالى: (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهدُ إنك لرسول الله)الى آخرها.

⁽۱) أى فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهذا

⁽٢) أي لنبه الله إليه كما هو الشأن في الكتاب

فإن هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل ، فظاهرها حق ، وباطنها كذب ، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق ، فقال تعالى : (والله يعلم إنك لرسوله) تصحيحاً لظاهر القول، وقال : (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) إبطالا الا تصديرا فيه .

وقال تعالى (وما قد روا الله حق قدر ه والأرض مبيعاً قبضته يوم القيامة) الماتي على الله عليه وسلم ، فقال له النبى « حد ثنا يابهودى ! » فقال : كيف تقول بالنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبى « حد ثنا يابهودى ! » فقال : كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه ، والأرضين على ذه ، والمساء على ذه ، والمبال على ذه ، وسائر الحلق على ذه ؟ وأشار الراوى بخنصره أو لا ، ثم ابع حتى بلغ الابهام ؛ فأنزل الله : (وما قد روا الله حق قدر و) . وفي رواية أخرى (٢٠ جاء والأرضين على النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : يامحد إن الله يمسك السموات على أسبع ، والخلائق على أصبع ، والجبال على أصبع ، والخلائق على أصبع ، ثم يقول : «أنا الملك » وفضحك النبى صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقا ، والحديث قدر و) وفي رواية (٢٠) فضحك النبى صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقا ، والحديث الأول كا نه مفسر لهذا ، و بمعناه يتبين معنى قوله : (وما قدَرُوا الله حق قدر و) فإن الله يبنت أن كلام اليهودى حق في الجلة ، وذلك قوله : (والأرض مجيعاً الله بوية ، وذلك والله منى الأصابع بأصابع نفسه ، وذلك الربوية ، وذلك — والله أعلم — لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه ، وذلك عظاف التنزيه البارى سبحانه فقال : (وما قدروا الله حق قدر و)

⁽١) قال: حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه (يايهودي حدثنا)

⁽۲) فى البخارى وزاد فيمه (والشجر على أصبع) قبل لفظة (والحلائق) رواه الترمذى بتقديم الجبال على الارضين

⁽٣) فى البخارى والترمذي ، وقال : حسن صحيح

وقال تعالى (ومنهُمُ الَّذِينَ 'يُؤذُونَ النبيَّ ويَقُولُونَ هُوَ أَذُنَ) أَى يسم الحق والباطل، فرد الله عليهم فيا هو باطل، وأحق الحق، فقال (قُلْ أَذُنُ خير لسكم) الآية ! ولما قصدوا الإذاية بذلك المكالم قال تعالى : (والَّذِين يؤذُونَ رسولَ الله ِ لهم عذابِ 'أليم)

وقال تعالى: (و إذا قيل لهم أنفقوا ممّا رزقكم الله قال الله ين كفر والله ين كفر والله ين كفر والله ين المنوا: أبُطُهم من لويشاء الله أطعم ؟) فهذا منهم امتناع عن الإنفاق بجعة قصده فيها الاستهزاء ، فرد عليهم بقوله : (إن أنتُم إلاّ في ضلال مُبين) لأن ذلك حيد عن امتثال الأمر ؛ وجواب «أنفقوا » أن يقال « نعم » أو «لا » وهو الامتثال أو العصيان ، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لاتعارض انقلب (1) عليهم من حيث لم يعرفوا ؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المثيئة المطلقة بالمشيئة المطلقة ، لأن الله شاء أن يكلفهم الإنفاق ، فكأنهم قالوا : كيف (7) يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لا طعمهم ؟ وهذا عن الضلال في نفس الحجة

وقال تمالى: (وَ دَاوُدَ وَسَلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ لِلْ قُولَةِ: وَكُلاً آتيننا خُكُمًا وعِلْمًا) فقوله: (فَفَهَمْنَاها سُليهانَ) تقرير لاَ صابته عليه السلام في ذلك الحكم، وإيماء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام ؛ لكن لما كان

⁽۱) أى حيث إن المشيئة الالهية لا تعارض فكان يجب الامتثال وعدم المعارضة فيها ، فانقلبت الحجة عليهم ؛ لانهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه اليهم . وهذا على أن قوله (إن أنتم) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين . أما اذا كان موجها مهم إلى المؤمنين ، يخطئونهم في طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء . أى مالكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا ؛ فهذا تناقص ، وهو غاية الضلال ... فلا يكون من هذا الباب ،

⁽٢) على خد قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا)

⁽٣) وتوجيه هذا يُحتاج الى بسط يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازى في الا ية

المجهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال: (وكلاً آنينا حُكْماً وعِلْماً) وهذا من البيان الحنى (^(۱) فيما نحن فيه . قال الحسن : والله لولا ماذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا ، فإنه أتنى على هذا بعلمه ، وعذر هذا باجتهاده . والنمط هنا يتسع . و يكنى منه ماذكر . وبالله التوفيق

قصل

والسنة مدخل في هذا الأصل ؛ فإن القاعدة المحصّلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لايكت عما يسمعه أو يراه من الباطل ، حتى يغيره أو يبينه ، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه ، فعند ذلك يمكن السكوت إحالة على ما تقدم من البيان فيه والمسألة مذكورة في الأصول (٢)

﴿ المالة الرابعة ﴾

إذا ورد فى القرآن الترغيب قاركة الترهيب فى لواحقه أو سوابقه أو قرائنه (٢) وبالعكس وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هـــذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس؛ لأن فى ذكر أهل الجنة بأعمالهم تحويفا، فهو راجع إلى الترجية والتخويف

- (١) لأنه لم يصرح بخطأ داود ، إنما يفهم من قصر التفهيم على سلمان
- (۲) فى مسألة (إذا علم بفعل ولم ينكره قادرا على إنكاره فان كان معتقد كافر فلا أثر لسكوته عنه ؛ لما علم أنه منكر له ، فلا دلالة له على صحته النخ) راجع تحرير الا صول
- (٣) كما فى الا آيات المشتملة عليهما معا و من أظهرها فى ذلك قوله تعالى فى سورة الدهر (إن الا برار يشربون من كا س الى قوله : فوقاهم الله شرذلك اليوم ولقاهم نضرة وسرورا)

ويدل على هذه الجلة عرض الآيات على النظر ، فأنت ترى أن الله جمل الحد فاتحة كتابه ، وقد وقع فيه (اهدِنَا الصَّراط المُسْتقيم ، صِرَاط الَّذِين أَنْعَمْتَ عَلِيهِم ﴾ إلى آخرها ! فجيء بذكر الفريقين ، ثم بدئت سورة البقرة بذكرها أيضا ، فقيل: (هُدّ ىالمُتَّقين) ثم قال : (إِن الَّذِينَ كَفَروا سوآله عليهم أَأْنَدُرْ مَهُمْ أَمْ لَمُ تُنْذِرْهُم) ثم ذُكر با ثرهم إلىنافقون ، وهم صنف من الكفار . فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى ، ثم بالتخويف بالنار ، و بعده بالترجية ، فقال : (فان لم تَفْعَلُوا ولن تَفعلوا فاتَّقُوا النار — الى قوله ; و بشر الذين آمنوا) الآية ! ثم قال: (إِنَّ اللَّهَ لايستحيي أَن يَضربَ مثلاً ما ، بعوضةً فما فوقها ؛ فأما الَّذين آمنوا) الآية ! ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا . ولما ذُكِّر بنو اسرائيل بنع الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم ، قيل: (ان الذين آمنوا والذينَ هادوا - الى قوله : هم فيها خالدون) . ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء الى أن ختم بقوله : (ولبئس ماشرو البه أَنفَسَهُم لُو كَانُوايِمْلُمُونَ ﴾ ، وهذا تخويف ؛ ثم قال : ﴿ وَلُو أَنْهُم آمَنُوا وَاتَّقُو اللَّو بَةُ ﴾ الآية ! وهو ترجية . ثم شرع في ذكر ما كان من شأن (١) المخالفين في تحويل القبلة ، ثم قال : (بلي مَن أسلمَ وجْهَهُ لله) الآية ! ثم ذكر من شأنهم (الَّذِينَ آتيناهم الكتابَ يتلونه حتى تلاوته ِ أُولئك يؤمنون به . ومَن يَكُفُر به فأُولئكُهُمُ الخاسرون) . ثم ذكر قصة إبراهيم عليهالسلام و بنيه ، وذكر فى أثنائها التخويف والترجية ، وختمها بمثل ذلك . ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران ، فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود ، والرجوع م بعد الى ماتقرر

وقال تمالى في سورة الأنعام ، وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات:

(۱) يريد بذلك قوله تعالى (ما ننسخ من آية) أوقوله (ود كثير الخ) بدليل قوله ثم قال بلى من أسلم . والواقع أن آية (ما ننسخ) وما بعدها من ذكر إبراهيم . والثناء عليه بأنه إمام للناس . وبنائه للبيت ، وتعظيم البيت وبانيه ، كلهذا كتوطئة وتميد لذكرماكان منشأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى (سيقول السفها الخ)

(الجدُ للهِ الذي خَلق السموات والأرض - الى قوله: ثم الذين كفروا بربهم مد لون) وذكر البراهين التامه ، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه ، الى أن قال: (كتب ربكم على نفنيه الرحمة لَيَحْمَعْنكم إلى يوم القيامة لاريب فيه) فأقسم بكتب الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف ، وذلك يعطى التخويف تصريحاً ، والترجية ضمناً ؛ ثم قال : إنى أخاف أن عصيت ربى عذاب يوم عظيم) فهذا تخويف ، وقال : (من يُصرف عنه يومئذ فقد رحمه) الآية ! وهذا ترجية ، وكذا قوله : (وإن يُمسَسك الله بضر) الآية ! ثم منى في ذكر التخويف ، حتى قال : (وللد الأكار الآخرة خير الذين يتقون) . ثم قال : (إنما يستحيب الذين يسمعون) ونظيره قوله : (والذين كذبوا بآياتنا صم و بكم في الظامات) الآية ! ثم ذكر النبق بالموطن الى أن قال : (وما نُرسِلُ المرسلين إلا مبشرين ومنذرين : فَنَ ما ما يليق بالموطن الى أن قال : (وما نُرسِلُ المرسلين إلا مبشرين ومنذرين : فَنَ النظر على هذا الترتيب ، يأت الأسوح الأصل المنبي عليه عليه . ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير

فصل

وقد يغلُّب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال :

فيرد التخويف ويتسع مجاله ، لكنه لايخاو من الترجية ؛ كما في سورة. الأنعام ، قانها جاءت مقررة المخلق (٢) ، ومنكرة على من كفر بالله ، واخترع من تلقاء نفسه مالا سلطان له عليه ، وصد عن سبيله ، وأنكر مالا ينكر ولد فيه وخاصم

⁽١) فثلا سورة الرحمن ثلثها الأول تقريبا آيات دالة على الصانع المبدع سبحانه توطئة لما يحى. بعد من التخويف والترغيب، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه والثلث الثانى غاية التخويف والوعيد، والثالث غاية الترغيب والترجية

⁽٢) لعل الاُصل (للحق)

وهــذا المعنى يقتضى تأكيد التخويف ، وإطالة التأنيب والتعنيف ، فكثرت مقدماته ولواحقه . ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية ، لأنهم بذلك مدعوون الى الحق ، وقد تقدم الدعاء ، وإنما هو مزيد تكرار إعداراً وانذاراً . ومواطن الاغترار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية : لأن درء المفاسد آكد

وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها ، وذلك في مواطن القنوط ومظنته : كافي قوله تعالى : (قُل ياعبادي اللّذين أَسْرفوا على أنفسهم لاتقنطُوا من رحمة الله ، إنَّ الله يغفو الذنوب جيماً) الآية ! فإن ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتاوا وأكثروا ، وزنوا وأكثروا ، فأتوامحداً صلى الله عليه وسلم فقالوا : إن الذي تقول وتدعوا اليه لحسن لو تخبرنا ألنا لما عملنا كفارة ؛ فنزلت . فهذا موطن خوف عاف منه القنوط ، فجي فيه بالترجية غالبة (١) . ومثل ذلك الآية الأخرى : (وأقم الصلاة طرق النهار وزلفاً من الليل ، إن الحسنات يُذْهِبْنَ السيئات) وانظر في سبها (٢) في الترمذي والنسائي وغيرها .

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب ؟ وذلك فى مظانه الخاصة لاعلى الإطلاق ، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هـذا ولا هذا أتى الأمر معتدلا. وقد مر لهذا المنى بسط فى كتاب المقاصد. والحد لله

فإن قيل: هــذا لايطرد؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر، فيأتى التخويف من غير ترجية، و بالعكس

⁽١) لا نه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولاكبيرة ، ولم يشترط شرطا ما ، فلم يقل (لمن يشا.) ثم أكد الا مر بقوله (إنه هوالغفور الرحيم) ومثله يقال فى إذهاب الحسنات للسيئات فى الا ية الا تية بعدها

⁽٢) حديث ابن مسعود فى الرجل الذى عالج المرأة وأصاب منها ما دون الوطء . وجاء يقص عليه صلى الله عليه وسلم أمره ويقول (اتض بما شئت) الى أن قال: فقام الرجل وانطلق ، فأتبعه رجلا فدعاه وتلا عليه هذه الاكية

ألا ترى قوله تعالى : (وَيْلُ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةً) الى آخرها ! فإنها كلها تخويف ، وقوله : (كَلاَ إِنَّ الإِنسانَ لَيَطْغَى أَن رَآه اسْتغنَى) الى آخر السورة ! * - وقوله (أَلمْ تَرَّ كَيف فَعَل ر بَّك بأصحابِ الفيل) الى آخر السورة ! ومن الآبات قوله : (إِنَّ الذِين 'يؤذينَ اللهَ ورسوله — الى قوله : فقدِ اخْتَمَلُوا بُهْتَانًا و إِنَّا مُبْينًا) . مُبينًا)

وفي الطرف الآخر قوله تمالى: (والضّّحَى والليل إذا سَجَى) الى آخرها! وقوله تمالى: (ألم نَشْرَحُ لك صدَّرَكُ) إلى آخرها! ومن الآيات قوله تمالى: (ولا يَأْتَلِ أُولو الفضل مِنكُم والسَّمَة أَن يُؤْتُوا أُولى التَرْبَى) الآية! وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقي هو وعبدالله بن عمرو، فقال ابن عباس أى آية أرجى فى كتاب الله ؟ فقال عبد الله قوله: (قُلْ ياعبادى الله ين أُسْرَفُوا على أَنفُسِهم لاتَقْنَطُوا من رحمة الله) الآية! فقال ابن عباس: لكن قول الله: (وإذ قال إيراهيمُ ربّ أربى كيف تُحْيى المَوْتَى ؟ قال: أو لم تُؤْمِن ؟ قال: بلى ، ولكن في المسترض ألم المنابق ألها المنابق ألها المنابق ألها المنابق ألها المنابق ألها المنابق ألها أو طَلَمُوا أَنفُسَهم ذَكروا الله) الى آخر الآية! وقوله: (والذين يَعمل سُوماً أو يَظْلُم نفسة ثم يَسْتَنَفُّر الله يَجدِ الله عَفُوراً رَحِماً) وعن ابن مسعود إذا مروا بها مايعرفونها قوله: (إن تَحْتَنْبُوا كَبَائِرَ ما تُنْهُونَ عَنْهُ) الآية!

 وقوله: (إنَّ الله لليظامُ مثقال ذرَّة) الآية! وقوله: (إنَّ الله لليففرُ أن يشرك به) الآية! وقوله: (ولو أنهم إذْ ظَلُوا أنفسهم جاءوك) الآية! وقوله: (ومَن يَعْمُل سُوءًا أو يظلمُ نفسه ثم يستغفّر الله يَجدِ الله عَفُوراً رحياً)، وأشياء من هذا القبيل كثيرة، إذا تتبعت وجدت. فالقاعدة لاتطرد ؛ وإنما الذي يقال أن كل موطن له مايناسبه، ولكل مقام مقال، وهو الذي يطرد في علم البيان. أما هذا التخصيص فلا

فالجواب أن مااعترض به غير صاد عن سبيل ماتقدم . وعنه جوابان : إجمالي ، وتفصيلي

فالإجمالي أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ماتقدم ، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية ، واعتمدت في الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية (١) الجارية في الوجود . ولا شك أن مااعترض به من ذلك قليل ، يدل عليه الاستقراء ، فليس بقادح فيا تأسل

وأما التفصيلي فإن قوله: (وَيل لَكل هُمَزَةٍ لُمْ قَوْ النبي عليه الصلاة والسلام معين ، مِن همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه ، فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح ، لاأنه أجرى مجرى التخويف

⁽١) أى فع كونها أغلبية اعتبرها الشارع في إجراء الا حكام عليها ، كما في أحكام السفر . و بنا له التكليف على البلوغ الذى هو مظنة العقل ، و هكذا ، كما تقدم في المقاصد في المسألة العاشرة من النوع الا ول والخامسة عشرة من النوع الرابع

⁽٢) هو أنى بن خلف أو أمية بنخلف أوالوليد بن المغيرة أوالعاصى بن واثل أو هم جميعا لا نهم كانوا أغنياء عيابين فى النبى صلى الله عليمه وسلم تنطبق عليهم الا وصاف التى فى السورة

فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار في قوله : ﴿ إِنَّ الْإِنسَانَ (١) لَيَطْغَي أَنْ رَآهُ استغنَى) . وقولُه : (إِنَّ الَّذِين يُؤُذُون اللهَ ورسوله) الآيتين ! جار (٢٠ على ماذكر ؛ وكذلك سورة (والضحى) . وقوله : (ألم نشرح لك صدرك) غير مأين فيه ، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعده من المنح . وقوله : (ألا تُعِبُّونَ أن يغفِرَ اللهُ لكم) قضية عين لأبي بكر الصديق ، نُفُس بها من كربه فما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة ، فجاء هــذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق و إدامتها ، بالإنفاق على قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة ، ولم يكن ذلك واجبا على أبى بكر ، ولكن أحب الله له معالى الأخلاق . وقوله : (لاتَقنَطُوا) وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على مانحن فيه ، بل النظر في معانى آیات علی استقلالها . ألا تری أن قوله : (لاتَقنطوا مِن رحمة الله) أعقب بقوله : (وأُنِيمُوا الى ربكم) الآية ! و في هــذا تخويف عظيم مهيّج للفرار من وقوعه ؛ وما تقدم من السبب في نزول الآية يبين المراد ، وأن قوله : (لا تقنطوا) رافع لمَا تَخُوفُوهُ مِن عدم الغفران لما سلف . وقولُه : (رَبُّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْمَى الموتى) فظر في معنى آية في الجلة وما يستنبط منها ؛ و إلا فقوله : (أَوَ لَمْ تُؤْمِن) تَقْرِير نيه إشارة الى التخويف أن لايكون مؤمنا ، فلما قال : « بلي » حصل المقصود وقوله (والَّذِين إذا فَعَلُوا فاحشة) كقوله : (لاتقنطوا من رحمة الله) . وقوله (ومن يعمل سوءًا أو يظلم نفسه) داخل تحت أصلنا ، لا نهجا. بعد قوله: ﴿ وَلَا تُكُنِّ للخائنين خصياً) (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم - الى قوله : فمن يجاد ِل

⁽١) نزل فيأذ،جهل وإن كان المراد الجنس . وقد نزلت الاكيات بعد ما قبلها من السورة بزمن طويل

⁽٢) لا نهما نزلنا فى أبى بن سلول ومن معه فى قضية الافك . أو فيمن طعنوا عليه صلى الله عليه وسلم فى زواج صفية بنت حيى بن أخطب

الله عنهم يوم القيامة ؟ أم من يكون عليهم وكيلا) . وقوله : (إن تجتنبوا) آت بعد الوعيد على الحيائر من أول السورد لى هنالك وكا كل مال اليتيم ؟ والحيف في الوصية ، وغيرها . فذلك مما يرجّى به تقدم (١) التخويف . وأما قوله : (إن الله لا يظلم مثقال ذرّة) فقد أعقب بقوله : (يومئذ يود الذين كفروا وعصولًا) الآية وتقدم قبلها قوله : (الذين يبخلون - الى قوله : عذاباً مهيئاً) ؛ بل قوله : (ولوأنهم إن الله لا يظلم مثقال ذرّة) جمع التخويف مع الترجية . وكذا قوله : (ولوأنهم إذ ظلموا أنفسهم) الآية ! تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم ، فهو مما نحن فيه وقوله : (إن الله لا يغلم النه الدينا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده - والله أعلم - أنها من لى بها الدنيا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده - والله أعلم - أنها كليات في الشريعة محكات ، قد احتوت على علم كثير ، وأحاطت بقواعد عظيمة في الدين . وإذلك قال . ولقد علمت أن العلم ، إذا مروا بها ما يعرفونها . وإذا ثبت على البشارة والنذارة ، وهو المقصود الأصلى لا أنه أنزل لا حد الطرفين دون الآخر وهو المطاوب و بالله التوفيق

فصل

ومن هنا يتصور العباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء ؛ لأن حقيقة الأعان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص ، فقال : (إن الذين هم مِن خَشْية ر بِهم مُشْفِقُون – الى قوله . والذين يُؤتُون ما آتُوا وقاو بُهُم

⁽۱) لعل الا صل (تقدمه) أى فقوله (إن تجتنبوا) الا آية بما يرجى به ، الكن سبقه التخويف

⁽٢) إجراؤه بدل من إنزال

وجلة أنهمالى ربهم راجعون) ، وقال : (إن الذين آمنوا والذين هاجرواوجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله) ، وقال (أولئك الذين َيدْ عون َيبْتغون الى ربِّهِمُ الوسيلةَ أَيْهُمْ أقربُ ويرْجون رحمتَه و يخافون عذابه)

وهذا على الجلة ؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب ، وإن غلب عليه طرف النشديد والاحتياط فجانب الرجاء اليه أقرب ، وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه . ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم : (ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) الآية ! وغلب على قوم جانب الإهال في بعض (١) الأمور فخوفوا وعوتبوا ، كقوله : وغلب على قوم جانب الإهال في بعض (١) الأمور فخوفوا وعوتبوا ، كقوله : (إن الذين يُؤذون الله ورسولة لعنهم الله في الدنيا والآخرة) الآية ، فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعانى آياته فعلى المحكف العمل على وفق ذلك التأديب

﴿ السألة الخامـة ﴾

تعريف القرآن بالاحكام الشرعية أكثره كلى (٢) لاجزئى ؛ وحيث جاء جزئيًا فأخذه على الكلية ، إما بالاعتبار (٢) أو بمعنى (٤) الأصل ، إلا ما خصه

(۱) تقدم أن الآية نزلت في أبي بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه صلى الله عليه وسلم في زواج صفية وسواء أكان هذا أم ذاك فقد نزات في شأن قوم من الكفار . والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم . فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الاهمال في بعض الامور مثل آية (ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم) الآية لكان ظاهرا وصح تسميته عتابا . أما الذين يلعنون في الدنيا والاتخرة فلا يعد هلاكهم الابدى عتابا

(۲) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر ، ولا بحال دون حال ، ولا زمان دون آخر وأيضا ليس مفصلا مستوعبا لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل . وإنما حلنا الكلية على هذين المعنيين معا لتنزيل كلامه الاتى عليه ألا ترى إلى قوله (إلا ما خصه الدليل) والى قوله (ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان) وقوله (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة النح) على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان) وقوله (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة النح) (٢) أى باعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحسان (٤) وهو القياس

الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم

ويدل على هذا المنى _ بعد الله تقراء المعتبر _ أنه محتاج (١) الى كثير من البيان ، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هى بيان للسكتاب ، كا سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى ، وقد قال الله تعالى : (وأنزلنا اليك الذّ كر لتُبيّن المناس مائزً ل إليهم) وفي الحديث « مامِن نبيّ مِن الأنبياء إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر و إنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلى " ، فأرجو أن أكون أكثر هم تابعا يوم القبامة (٢) » و إنما (١) الذي أعطى القرآن ، وأما السنة فبيان له . و إذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات ؛ لأن الشريعة تمت بهام نزوله ، لقوله تعالى : طمعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات ؛ لأن الشريعة تمت بهام نزوله ، لقوله تعالى : (أليوم أكملت كملت أكم تبين جيع أحكامها في القرآن ، إيما بينها (١٠) السنة والخاد وأساه ذلك لم يتبين جيع أحكامها في القرآن ، إيما بينها (١٠) السنة وكذلك العاديات من الا نكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها

⁽١) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع . وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك وهذه الحاجة هي علامة الكلية

 ⁽۲) رواه احمد والبخارى ومسلم وتمامه (والمتنمصات والمتفلجات للحسن.
 المغيرات خلق الله)

⁽٣) لأنه المشتمل على ما آمن لا على الناس من المعجزة . وليس هذا في السنة وإذا كان الذي أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جامعا لحاجة البشر في دينهم ودنياهم إلا إذا كان مشتملا على النفاصيل في معاملة الحلق والخالق . لكنه يبق أن يقال إنه ورد في الحديث الا خر (أعطيت القرآن ومثله معه) ، فهذا الحصر غير مسلم إلا باعتبار الاعجاز الذي في الحديث ، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للا حكام الشرعية

⁽٤) من تتمة الدليل قبله

⁽٥) وسيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل

وأيضا (۱) فإذا نظرنا إلى رجوع الشريمة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكال ، وهي (۲) الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمًّلُ كلِّ واحد منها . وهذا كله ظاهر أيضا (۳) فالحارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، وقد عد الناس قولة تعالى : (لتحكم بين الناس بما أراك الله) متضمنا القياس ، وقوله : (وما آنا كم الرسولُ فخذُوه) متضمنا المسنة ، وقوله : (ويتبع عن ابن مسعود المؤمنين) متضمنا للإجماع . وهذا أهم ما يكون ، وفي الصحيح عن ابن مسعود قال : « لعن الله الواشمات والمستوشات » الخ (۱) فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، يقال لها أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأتنه فقالت : ماحديث بلغني عنك أنك لمنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله . ومالي لا ألين من لعن (۵) رسول الله حلى الله عليه وسلم ؟ وهو في كتاب الله . فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فا وجدته . فقال : الذن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ، قال الله عزوجل : (وما آنا كم الرسولُ فذوه ، وما نها كم عنه فانتهوا) الحديث! وعبدالله من العالمين بالقرآن

⁽١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للا حكام الشرعية

 ⁽٢) انظر بيانه الوافى فى المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله (ومنها النظر
 إلى مادل عليه الكتاب فى الجلة) الخ

⁽٣) لعل الآصل (وأيضاهالخارج الخ) ليكون دليلاثالثا على الكلية بالمعنيين وتكون هذه الا يات الئلاث من أوسع كلياته شمولا . وهو ما يشير اليه قوله (وهذا أهم ما يكون)

⁽٤) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا . والبخارى ، مختصرا فى عدة أبواب . ومسلم وأبوداود ، ولفظهما أطول مما هنا . وابن ماجه ، ولعل رواية أقرب الروايات إلى رواية المؤلف

⁽ه) أى فى الحديث السابق. وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله (لعنرسولالله) وقوله (وما آتاكم الرسو لاالخ) فالحديث دليل تفصيلي لمسألتها والا يقدليل إجمالي

فعل

فعلى هذا لا ينبغى فى الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظرف شرحه و بيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كليا وفيه (١) أمور كلية كا في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر فى بيانه ؛ و بعد ذلك ينظر فى تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ؛ و إلا فطلق (٢) الفهم العربى لمن حصلة يكفى فيا أعوز من ذلك ، والله أعلم

﴿ المالة المادسة ﴾

القرآن في بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم ؛ فالعالم به على التحقيق عالم بحملة (٢) الشريعة ، ولا يعوزه منها شيء . والدليل على ذلك أمور :

(منها) النصوص القرآنية ، من قوله : (ن) (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية ! وقوله : (وَنَزَّلْنَا عَلَيكَ الكتاب تبنياناً شيء) وقوله : (مافرطنافي الكتاب تبنياناً شيء) وقوله : (مافرطنافي الكتاب من شيء) وقوله : (إن هذا القران يهدى التي هي أقوم) يعني الكتاب من شيء) وقوله : (إن هذا القران يهدى التي هي أقوم) يعني الطريقة المستقيمة (٢) ولو لم يكل فيه جميع معانيها الصح إطلاق هذا المني عليه حقيقة ، الطريقة المستقيمة (١٠ المالة على أنه هدى وشفاء المني الصدور ، ولا يكون شناء لجميع (٧) ماني الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء

⁽١) يتأمل فى الفرق بين كونه كليا وبين أن فيه أمورا كاية

⁽٢) المراد الفهم الناشي، عن الدربة فيه يا تقدم آ نفالامجرد أىفهم عربي فرض

⁽٣) أى عالم بالشريعة إجمالاً . لاينقصه من إجمالها وكلياتها شي.

⁽٤) رمما يقال إكاله بالكتاب والسنة . لأنه لم يقل أكملته فيخصوصالكناب

⁽٥) بنا. على أن المراد به القرآن : وفيه أقوال أخرى معتبرة

⁽٦) وهي النظام الكامل في معاملة الخلق والخالق

⁽٧) جاء به من لفظ (ما) العام

(ومنها) ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذة مذلك ؟ كقوله عليه الصلاة والسلام ﴿ إِن هَذَا القرآن حَبِّلُ الله ﴾ وهو النورُ المبين ﴾ والشفاء النافع ، عصمة " لمن تمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لايموَج فيقوم ، ولا يزيغ فيستعتب ، ولاتنقضي عجائبه، ولا يخلُق على كثرة الرد » (١٦ البح فكونه حبل الله بإطلاق ، والشفاء النافع، الى تمامه، دليل على كال الأمرفيه. ونحو هذا من حديث على عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وعن ابن مسعود « ان كل مؤدَّب يحب أن 'يؤتى أدبه وأن أدب الله القرآن (٢⁾ » وسئلت عائشة عن تُخلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : «كانخلقه القرآن (^{۲)}» وصدّق ذلك قوله : (و إنك لعلى خلق عظيم) وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان ، ثم قرأ : (وننزُ ل من القرآن ما هو شفالا ورحمة للمؤمنين، ولا يزيدُ الظالمين إلا خسارا) وعن محمد ابن كعب القرظي في قول الله تعالى : (إنا سمعنا مُنادياً يُنادي للإيمان) قال : هو القرآن ، ليس كلُّهم رأى النبيُّ صلى الله عليه وسلم . وفي الحديث : ﴿ يَوْمَ النَّاسَ أَمْرُوهُم لَكُتَابِ اللهِ ، (٤) وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله ، فالعالم بالقرآن عالم مجملة ِ الشريعة ، وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال : إذا أردتم العلم فأثيروا (٥٠) القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخرين ، وعن عبد الله بن

⁽١) أخرجه في التيسير بطوله عن الترمذي عن على رضي الله عنه بعض اختلاف في اللفظ . وقوله (ونحو هذا) النع إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل|المذكور عن عل تحتوى على أمثال هذه المعاني فظاهر . وإن كان مراده أن نحوهذا الحديث حديث آخر مروى عن على يكون الحديث السابق مرويا عن غير على أيضا فراجع (٧) رواه في الجامع الصغير (كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته. وأدبة الله القرآن فلا تهجروه) عناليهتي في شعب الإيمان.قالالعزيزى-حسن. ورواه في راموز الحديث (كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته وإن أدب الله القرآن فلا تهجروه)عنالديلمي.

⁽٣) رواه في راموز الحديث للناوي عن أحمد

⁽٤) صدر حديث طويل رواه في التيسير عن الخسة إلا البخاري

⁽٥) بالتفهم فيه

عبر قال : من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيما ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ، إلا أنه لا يوحى اليه . وفى رواية عنه : من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه ، وماذاك إلا أنه جامع لمعانى النبوة ، وأشباه هذا بما يدل على هذا المعنى

(ومنها) التجر بةوهو أنه لا أحد من العلماء لجأ الحالقرآن في مسألة إلاوجد لها فيه أصلا ؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن (١) الدليل في مسألة من المسائل وقال ابن حزم الظاهرى: كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في المكتاب والمسنة ، نعلمه والحد لله ، حاش القراض ، فما وجدناله أصلا فيهما ألبتة . الى اخو ماقال . وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة ، وأصل الإجارة في القرآن ما بين ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعمل الصحابة به

ولقائل ان يقول: إن هذا غير صحيح ؛ لما ثبت في الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن ، و إنما وجدت في السنة ، و يصدق ذلك ما في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا أُلفيسَ أحدكم متكناً على أريكته يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به أو سَهيت عنه ، فيقول: لاأدرى ، ماوجدنا في كتاب الله البعناه » (٢) وهذا ذم ، ومعناه اعماد السنة أيضا ، و يصححه قول الله تعالى : (فان تنازعتم في شي ، فر دُوه الى الله والرسول) الآية ! قال ميمون بن مهران : الرد الى الله الرد الى كتابه ؛ والرد الى الرسول إذا كان حياً ، فلما قبضه الله فالرد الى سنته . ومثله (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قفى الله ورسوله أمراً) الآية يقال :

⁽۱) لكن يقال إن لم يجدوا فى القرآن وجدوا فى السنة . فبعض الأدلة على ما ترى . ويرشح النظر الذى أشرنا اليه ما نقله عن ابن حزم . وما عقب به على استثنائه باب القراض

⁽۲) رواه في المصايح في ترجمة الحسان ؛ ورواه الشافعي في الأم ، وكذا رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه

⁽٣) المناشب أن يكون قد اسقط منه كلة (لا) فهو ينني من أول الامرصة أن (٣)

إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله ، لقوله : (لتبيّن للناس ما نزّل إليهم) وهو جمع بين الأدلة ، لأنا نقول: إن كانت السنة بياناً للكتاب فنى أحد قسميها ، فالقسم الآخر زيادة على حكم السكتاب؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالها (۱) وتحريم الحر الأهلية (۲) وكل ذى ناب من السباع (۱) وقيل أن لملى بن أبي طالب : هل عندكم كتاب ؟ قال لا: إلا كتاب الله ، أو فهم أعطية رجل مسلم ، أو ما في هذه الصحيفة ، قال قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ فال المقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا و إن كان فيه دليل على أنه لاشي ، عندهم الا كتاب الله ، ففيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصلت

يكون هذا جوابا ويدفع توهم الاجابة به · أما ماقيل منأن أصله (ويمكن أن يقال) فانه لا يناسب قوله بعد (لا ٌنا نقول) إذ هو تعليل لنني صحة الاجابة به ، لا لا مكانها

⁽١) أخرج الستة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال (نهمى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها ، والمرأة على خالتها)

⁽٢) روى أبو داود عن خالد بنالوليدرضى الله عنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الله عليه وسلم الله عليه وسلم فشكوا أن الناسقد أسرعوا الىحظائرهم . فقال صلى الله عليه وسلم (لا تحل أموال المعاهدين الا بحقها . وحرام عليكم حمر الا هلية وخيلها وبغالها ، وكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير

⁽٣) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كل ذى ناب من السباع فأكله حرام)

⁽٤) قائله أبو جحيفة ولفظه فى المصاييح (هل عندكم شى. ليس فى القرآن ؟ فقال والذى خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا مافى القرآن ، إلا فهما يعطى رجل فى كتابه أوما فى الصحيفة ؟ قال العقل) الح ماهنا . روام البخارى والنسائى والترمذى

والجواب عن ذلك مذكور في الدليل الثاني ، وهو السنة (١) بحول الله .

ومن نوادر الاستدلال القرآنى ما نقل عن على أنه قال: الحل (٢) ستةأشهر انتزاعا من قوله تمالى: (وحمله و فصاله ثلاثون شهراً) مع قوله: (وفصاله في عامين) واستنباط مالك ابن أنس أن من سب الصحابة فلاحظ له فى الفيء ، من قوله (٤) (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا) الآية! وقول من قال: « الولد لا يُملك » من قوله (٤) (وقالوا اتخذ الرحن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون) ، وقول ابن العربى إن الانسان قبل أن يكون علقة لا يسمى إنساناً من قوله: (خات المربية بقوله: (والله أخر جمكم من بُطون أمهانكم لا تعلمون شيئاً) . وأغرب العربية بقوله: (والله أخر جمكم من بُطون أمهانكم لا تعلمون شيئاً) . وأغرب ذلك استدلال ابن الفخار القرطبى على أن الإيماء بالرؤوس الى حانب عند الإباية والا يماء بها سفلا عند الاجابة (٥) ، أولى مما يفعله المشارقة من خلاف ذلك . بقوله

⁽١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب

⁽٢) جبلوه فى الا صول من باب دلالة المنطوق غير الصريح، من نوع دلالة الاشارة. وهو ماكان لازما لم تقصد إفادته . ومثله دلالة الحديث (تمكث شطر دهرها لا تصلى) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما

⁽٣) رأى ابن عمر كما في صحيح أبي داود أن آية (ما أفاء الله على رسوله النع) استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوروا الدار والذين جاروا من بعدهم، فجعل مالك قولهم (وبلا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا) شرطا لاستحقاقهم في النيء لا أن قوله (يقولون) حال ، فهو قيد في الاستحقاق من الني وأى غل أعظم من غلمن يسب الصحابة ؟ أما على رأى من يجعل قوله (للفقراء النع) كلاما مستأنفا فلا يظهر وجه الاستدلال به .

⁽٤) لا نه رد عليهم بأنهم عباد الله ، جمع عبد. فعناه أنه كيف يجمع بين كونهم عبادا وهو مسلم و بين كونهم أولاد الله ؟ يعنى ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن الولد لا يملك لوالده ، للتنافى فى اللوازم فالقرآن يقررهذا الحسكم بهذه الدلالة الاشارية (٥) على فرض أنها تفيد أن الايماء الى جانب فيه الاباية ، فليس فى الا ية ما يفيد

تمالى : (لوَّوْا رُوُوسَهُمُ ورأيتهُم يَصُدُّون) الآية ! وكان أبو بكر الشبلى الصوفى إذا لبس شيئًا خرق فيه موضعا ، فقال له ابن مجاهد ؛ أين في العلم إفساد ما ينتفع به ؟ فقال : (فَطَفَق مَسْعًا (١) بالسُّوق والأعناق) ثم قال الشبلى : أين في القرآن أن الحبيب لايمذب حبيبه ؟ فَكَتَ ابن مجاهد وقال له : قل قال قوله (وقالت المنهودُ والنَّصارَى يَحَنُ أبناه الله وأحبًاوه) الآية (٢) . واستدل بعضهم على منف شباع المرأة بقوله تعالى : (ولمَّا جا، مُوسى لميقاتينا وكلَّمهُ رَبه) الآية !وفي بعض هذه الاستدلالات نظر

أن الايماء سفلا فيه الاجابة . وأيضا فأصل الكلام انكار لفعلهم هذا وأن عادتهم كانت كذلك ، وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الا ولويةللا شارة عندالا باية بلى الرؤوس . فلذا عده غريبا . ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له

⁽۱) إفساد المال فى شريعتنا غير جائر. وخوف الاشتغال به لا يحيز إفساده . وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرهما . وشرع من قبلنا يعمل به مالم بنسخ ، على أنه اذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجهور ـــ لا المسح باليد عنداستعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازى والطبرى وكما روى عن ابن عباس والزهرى . فاما أن يكون ذلك في شريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم ، وإما أن يكون مجرد خدش لكون علامة على تحبيسها فى سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة . قال الا لوسى : أما أنه أتلفها غضبا لا نها شغلته فقول باطل لا ينظر إليه ا ه وهذا كله داخل تحت قوله (وفى بعض هذه الاستدلالات نظر)

⁽٢) رتب موسى عليه السنلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له ، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سباع كلامه يجوز النظر اليه و بالعكس ، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سباع كلامها . وما أبعد هذا لا سيامع ملاحظة الفرق فى مادة الجواز : فنى مسألة موسى الجواز عقلى ،ومسألة رؤية المرأة وسباع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخسة فلما لم تجزر وية المرأة والنظر إلها باتفاق لم يجز سباع كلامها

فصل

وعلى هذا لابد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكل الوجوه أن يلتفت الى أصلها في القرآن ؛ فان وجدت منصوصا على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك ، وإلا فمراتب النظر فيها متعددة ، لعلها تذكر بعد في موضعها ان شاء الله تعالى . وقد تقدم في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا _ أن كل دليل شرعى فإما مقطوع به أو راجع الى مقطوع به ، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم ، فهو أول مرجوع اليه ؛ أما إذا لم يُركد من المسألة الا العمل خاصة فيكفى الرجوع فيها الى المنة المختهد الرجوع فيها الى المنة المنقولة بالآحاد ، كا يكفى الرجوع فيها الى قول المجتهد وهو أضعف ؛ وإنما يرجع فيها الى أصلها في الكتاب بالافتقاره الى ذلك في جعلها أصلا يرجع اليه ، أوديناً يدان الله به ، فلا يكتفى بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كا تقدم

﴿ المسألة السابعة ﴾

العاوم المضافة الى القرآن تنقسم على أقسام :

(قسم) هوكالأداة لفهمه واستخراج مافيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه ؛ كعلوم اللغة العربية التي لابد منها وعلم القراآت، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك. فهذا لانظر فيه هنا

ولكن قد يدعى فياليس بوسيلة أنه وسيلة الى فهم القرآن ، وأنه مطاوب كطلب ماهو وسيلة بالحقيقة وفان على العربية ،أو على الناسخ والمنسوخ ، وعلى الأسباب ، وعلى المكى والمدنى ، وعلى القراآت ، وعلى أصول الفقه ، معلوم عند جميع العلماء أنها معينة على فهم القرآن ، وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك ، كا تقدم في حكاية الرازى في جعل على الهيئة وسيلة الى فهم قوله تعالى :

(أَفَكُمْ يَنظُرُوا إلى السهاءِ فَو قَهِم كَيفَ بَنَيْنَاهَا وَزَّينَاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ). وزعم ابن رشدا لحكيم في كتابه الذي سهاه «بفصل المقال فيها بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن عام الفلسفة مطاوبة ، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة الابها . ولو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بَعْدَ في المعارضة

وشاهدُ ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العاوم ، هل كأنوا آخذين فيها ؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها ؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن عنها هم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، والجم الغفير . فلينظر امرؤ أين يضع قدمه ؟ وثم أنواع أخر يعرفها من زاول هذه الأمور ، ولاينبئك مثل خبير . فأبو حامد عمن قتل هذه الأمور خبرة ، وصرح فيها بالبيان الشافى في مواضع من كتبه

(وقسم) هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام ، لامن حيث هوخطاب أمر أو نهى أو غيرها ، بل من جهة ما هو هو ، وذلك ما فيه من دلالة النبوة ، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان هذا المنى ليس مأخوداً من تفاصيل القرآن ، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية ، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهى وغيرها ، و إنما فيه التنبيه على التحجيز أن يأتوا بسورة مثله ، وذلك لا يختص به شى ، من القرآن دون شى ، ، ولا سورة دون من من ولا سورة دون كل منه دون آخر ، بل ما هيته هى المعجزة له ، حسبا نبه عليه الصلاة والسلام هما من الأنبياء نبى إلا أعطى من الا يات مامثله آمن عليه البشر ، و إنما كان الذى أو يبته وحياً أوحاه الله الله عليه المالة من عليه المالة النبياء نبى الله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة النبياء فهو بهيأته التى أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، وفيها عجز الفصحاء النّس ، والخصاء الله ، عن الإيان بما يماثله أو

⁽١) تقدم (ج٣ – ص٣٦٧) بلفظ (مامن نبي من الأنبياء الخ)

يدانيه . ووجه كونه معجزاً لا يحتاج الى تقريره فى هذا الموضع ، لا نه كيفها تصور الاعجاز به فاحيته هى العالة على خلك، فالى أى نحو منه ملت دلك ذلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا ، وموضعه كتب الكلام

(وقسم) هو مأخوذ من عادة الله تعالى فى إنزاله ، وخطاب الخلق به . ومعاملته لهم بالرفق والحسني ، من جعله عربيا يدخل تحت نيل أفهامهم ، مع أنه المنزه القديم ، وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم فى نفس المعاملة به ، قبل النظر الى ماحواه من المعارف والحيرات . وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العاوم ، ويتبين صحة الأصل المذكور فى كتاب الاجتهاد ، وهو أصل التخلق بصفات الله والاقتداء بأفعاله .

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية ، والمحاسن الأدبية. فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد:

فن ذلك عدم المؤاخذة قبل الانذار ، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله: (ومَا كُناً مُعَلِّ بِينَ حَتَى نَبْعثَ رُسُولًا) فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة الا بعد إرسال الرسل ، فاذا قامت الحجة عليهم (فَنَ شاء فَلْيُؤْمِن * ومَن شاء فَلْيكُوْمِن * ومَن شاء فَلْيكُوْمِن *

ومنها الإبلاغ فى إقامة الحجة على ماخاطب به الخلق ؛ فانه تعالى أنزل القرآن برهانا فى نفسه على صحة ما فيه ، وزاد على يدى رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما فى بعضه الكفاية

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب ، والحلم عن تعجيل المباندين بالعذاب، مع تمادمهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان ، و إن استعجاوا به

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها الى ذكر مايستحيى من ذكره في عادتنا ؛ كقوله تعالى : (أو لامَسْتُمُ النساء) (ومَرْيَمَ ابنة

عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه) وقوله : (كانايا كلان الطّعام) حتى اذا وضح السبيل في مقطع الحق ، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه ، فلا بد منه ، واليه الاشارة بقوله : (إِنَّ الله لايَسْتَحِيى أَن يَضرِبَ مَثلاً ما ، بَعوضة فما فَوْ قَها) (والله لايَسْتَحِيى من الحق)

ومنها التأنى فى الأمور ، والجرى على مجرى التثبت ، والأخذ بالاحتياط ، وهو المهود فى حقنا ، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نُجُوماً فى عشرين سنة ، حتى قال الكفار : (لو لا أنزل عليه القرآن مجملة واحدة) فقال الله : (كذلك لنتبَت به فؤادك) وقال : (وقر آنا فرقناه ليتقر أه على الناس على محت ونزلناه تزيلا) وفي هذه المدة كان الإنداريترادف ، والصراط يستوى بالنسبة إلى كل وجهة و إلى كل محتاج إليه ، وحين أبى من أبى من الدخول فى الاسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِنوا بالتغليظ بالدعاء ، فشرع الجياد لكن على تدريج (١) أيضاً ، حكمة بالغة ، وترتيباً يقتضيه المدلوالإحسان حتى إذا كمل الدين ، ودخل الناس فيه أفواجاً ، ولم يبق لقائل ما يقول، قبض الله نبيه إليه وقد بانت الحجة ، ووضحت المحجة ، واشتد أس الدين ، وقوى عضده بأنصار الله . فلله الحدكثيراً على ذلك

ومنها كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء ، فقد بين مساق القرآن آداباً استقرئت منه ، و إن لم ينص عليها بالعبارة فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير ؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت فى القرآن فى النالب إلا « بيا » المشيرة إلى بعد المنادى، لأن صاحب النداء منزه عن مداناة العباد ، موصوف بالتعالى عنهم والاستغناء ، فاذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعى قرب الإجابة : « منها » إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى

(١) كما سبق: إذن لا إيجاب. ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار، ثم مقاتلة المشركين كافة

وأنه حاضر مع المنادى غير غافل عنه ، فدل على استشعار الراغب هذا المعنى ، إذ لم يأت في الغالب إلا « ربنا » « ربنا » كقوله : (ربنا كانوانخذ نا (ربنا تقبل منا) (رب أبي كيف تحيى (ربنا تقبل منا) (رب أبي كيف تحيى المؤتى) « ومنها » كثرة بجى الندا ، باسم الرب المقتضى القيام بأمور العباد و إصلاحها ، فكان العبد متعلقا بمن شأنه التربية والرفق والإحسان ، قائلا : بامن هو المصلح لشؤوننا على الإطلاق أبي لنا ذلك بكذا ، وهو مقتضى ما يدعو به . وإنما أبي « اللهم » في مواضع قليلة ، ولمعان اقتضها الأحوال « ومنها » تقديم الوسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إباك نعبد وإياك نستمين ، إهد نا الصراط المسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إباك نعبد وإياك نستمين ، إهد نا الصراط المسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إباك نعبد وإياك نستمين ، إهد نا الصراط بالطلا سبتحاك !) (ر بنا إنك آتيت فر عون وملاً ، زينة) الآية ! (رب بالمناب المناب المنب واسمعيل ر بنا تقبل منا) إلى غير ذلك من الراب الني تؤخذ من مجرد التقرير

ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال ، والتخلق بالصفات ، تضاف إلى ماهنا . وقد تقدم (٢) أيضا منه جملة في كتاب المقاصد

والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشرعية ، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ، ويصححها نصوص الآيات والأخبار

⁽۱) وهذا وما ماثله وإنكان على لسان العباد، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم. فلايقال إن هذا حكاية لما قالوه. ولا يتأتى أن يغير شيئا منها بحذف حرف الندا. ليعلمنا بذلك شيئا من آداب مخاطبته تعالى

⁽٢) فالمسألة الحامسة من النوع الثانى ، وجعل دلالة الكلام على هذه الا داب من نوع الدلالة التبعية ، وبسط المقام هناك فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذى أشار الله بعد

(وقسم) هوالمقصود الأول (١) بالذكر، وهو الذي نبه عليه العلماء، وعرفوه مأخوذا من نصوص الكتاب منطوقها ومنهومها، على حسبما أداه اللسان العربي فيه. وذلك أنه محتور من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقسود الأول: « أحدها » معرفة المتوجّة اليه ، وهو الله المعبود سبحانه « والثاني » معرفة كيفية التوجّة اليه « والثالث » معرفة مآل العبد، ليخاف الله به ويرجوه. وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود، عبر عنه قوله تعالى: (وما خلّقت الجيئ والإنس إلا ليمكن إلا بمرفة المعبود، إذ الجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها، فإذا عرف ومن جلة المعرفة به أنه آمر وناه وطالب العباد بقيامهم مجقه ـ توجة الطلب؛ إلا أنه لايتأتى دون معرفة كيفية التعبد فجيء بالجنس الثاني. ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والماكن ، وكان مال الأعمال عائدا على العاملين ، بحسب ماكان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التشير والإنذار في دكرها الرقامة في الدار الآخرة

فالأول يدخل نحته علم الذات والصفات والأفعال ، ويتعلق بالنظر فى الصفات أو فى الأفعال النظر فى النبوات ؛ لأنها الوسائط بين المعبود واليباد ، وفى كل أصل ثبت للدين علميا كان أو عمليا . ويتكمل بتقرير البراهين ، والمحاجة لمن جادل خصا من المبطلين

والثانى يشتمل على التعريف بأنواع التعبدات من العبادات والعادات والعادات والعاملات، وما يتبع كل واحد منها من المسكلات، وهي أواع فروض الكفايات وجامعُها (٢) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والنظر فيمن يقوم به

- (١) وهو من قسم الدلالة على المعنى الا'صلى
- (٢) أى الجامع من بين فروض الكفايات الذى يتعلق بكل مطلوب وكل منهى

والنالث يدخل فى ضمنه النظر فى ثلاثة مواطن: الموت وما يليه ، ويوم القيامة وما يحويه ، والمنزل الذى يستقر فيه . ومكدّلُ هذا الجنس الترغيب والمترهيب ، ومنه الإخبار عن الناجين والهالكين وأحوالهم ، وما أدام اليه حصل أعمالهم

و إذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة فى القرآن اثنا عشر علما^(١)، وقد حصرها الغزالى فى ستة أقسام : ثلاثة منها هى السوابق والأصول المهمة ، وثلاثة هى توابم ومتممة

فأما الثلاثة فهى تعريف المدعو اليه ، وهو شرح معرفة الله تعالى ، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال ؛ وتعريف طريق الساوك إلى الله تعالى على المعراط المستقيم ، وذلك بالتحلية بالأخلاق الحيدة ، والتزكية عن الأخلاق الذميمة ، وتعريف الحال عند الوصول اليه ، ويشتمل على ذكر حاكى النعيم والمذاب ، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة .

وأما الثلاثة الأخر فهي تمريف (٢) أحوال المجيبين للدعوة ، وذلك قصص

عنه فى الشريعة هوالأمر المعروف والنهى عن المذكر ، فانه لا يختص بباب من الشريعة دون باب ، مخلاف فروض الكفايات الاخرى ، كالولايات العامة ، والجهاد ، وتعليم العلم ، وإقامة الصناعات المهمة ، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها ، والاثمر بالمعروف والنهى عن المذكر واجب كفائى مكمل لجميع أبواب الشريعة ، هنا معنى الجمع ، وليس المراد بكونه جامعها أنه كلى لها ، وأبها جزئيات مندرجة تحته فانه لا يظهر

(١) لآن كل واحد من الا جناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم ، ولكل جنس مكمل . أما الغزالى فجعل الا جناس الثلاثة علوما ثلاثة فقط ، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر في شعبها ، غير أنه جعل الثانى تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية ، وجعل التعريف بالعبادات و المعاملات النح من التوابع و المتمات . وعليك بالمقارنة بين اعتباراته و الاعتبارات السابقة ، و اعتباره أنسب بمقام الصوفية (٧) فانتعريف الأول مكل للثالث . والتعريف الثانى مكمل للا ول ، والتعريف التالد تابع و مكمل للثانى

الأنبياء والأولياء ، وسرة الترغيب ، وأحوال الناكبين وذلك قصص أعداء الله ، وسره الترهيب ، والتمريف بمعاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائعة ، وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه ، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لايليق به ، وادكار عاقبة الطاعة والمصبة ، وسرة ، في جنبة الباطل التحذيث والإفضاح ، وفي جنبة الجلق التثبيت والايضاح ، والتعريف بعارة منازل الطريق ، وكيفية أخذ جنبة الحق التثبيت والايضاح ، والتعريف بعارة منازل الطريق ، وكيفية أخذ والجنبة والزاد ، ومعناه محصول ماذكره الفقها ، في العبادات والعادات والماملات والجنايات . وهذه الأقسام الستة تتشعب الى عشرة وهي ذكر الذات ، والصفات ، والأفعال ، والمعاد ، والصراط المستقيم وهو حانب التحلية والتركية ، وأحوال والأغمال ، والماد ، والاعدا ، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام

﴿ المسألة النامنة ﴾

من الناس من زعم أن القرآن ظاهرا وباطنا، وربما تقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار: فمن الحسن مما أرسله عن النبي حلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر و بطن — بعمى ظاهر وباطن — وكل حرف حد وكل حد مطلَم » (۱) وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة. والباطن هو الفهم عن الله لمراده ، لأن الله تعالى قال: (فمال هؤلاء القوم لا يكادون يقهون حديثاً؟) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، وكم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكالم، كيف وهومنزل بلسانهم ؟ ولكن لم يحظوا بقهم مراد

⁽۱) الرواية فى المصاييح عن ابن مسعود (أنزل القرآن على سبعة أحرف. لكل آية منها ظهر وبطن. ولكل حد مطلع) وفى روح المعانى فى مقدمة النفسير (ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع) ومعناه على أظهر ما يفسر به (لكل حرف) أى طريق من طرق ما نزل به (حد) ونهاية ينتهى إليها ما أراده الله منه. (ولكل حد) ونهاية ينتهى إليها ما أراده الله منه. (ولكل حد) ونهاية للراد (مطلع) أى بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذى أراده تعالى

الله من الكلام، وكأن هذا هو معنى ماروى عن على أنه سئل: هل عندكم كتاب ؟ فقال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطية رجل مسلم، أو مافى هذه الصحيفة . الحديث إلا كتاب الله، أو فهم أعطية رجل مسلم، أو مافى هذه الصحيفة . الحديث إلى الله يرجع تفسير الحسن العديث و إذ قال : الظهر هو النظاهر والباطن هو السر . وقال تعالى: (أفلا يتدبر ون القرآن ولو كان من عند غير الله لو جدوا فيه اختلافاً كثيراً) فظاهر المنى شيء ، وهم عارفون به ؛ لأنهم عرب والمراد شيء آخر ، وهو الذي لاشك فيه أنه من عند الله ، واذاحصل التدبر لم يوجد (٢) في القرآن اختلاف ألبتة . فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق و ينزاح الاختلاف هو إلباطن المشار اليه . ولما قالوا في الحسنة : (هذا من عند الله وأنهم وفي السيئة : هذا من عند رسول الله ، بين لهم أن كلا من عند الله بقوله : لا يفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذي يتنزل عليه أن كلا من عند الله بقوله : لا يفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذي يتنزل عليه أن كلا من عند الله بقوله : أم على قلوب أقفالها ؟) فالتدبر إنما يكون لمن التفت الى المقاصد . وذلك ظاهر في الهرآن على ضربين :

« أحدهما » يكون برواية فليس يعتبر فيها إلا النقل.

« والآخر » يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار (٣) حكمة على السان العبد» . وهذا الكلام يشير الى معنى كلام على "

وحاصل هذا الككلام أن المراد بالظاهر هو المفهرم العربي ، والباطن هو

⁽۱) تقدم (ج ۲ ـ ص ۲۷۲)

⁽٧) فان الآختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر ، وضرب بعضها ببعض ، وعدم التدبر فى فقه النصوصحتى تنفق فى المقصود منها. وذلك بتفسير بعضها بعض بتخصيص أو تقييد أو تعميم و هكذا من وجوه الفهم التى ترشد إليها المقاصد الشرعية . وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة فى المسألة السابعة

⁽٣) أي قصد إظهار حكمة . فهو مفعول لا جله مضاف أى يريد الله إظهار سر ومعنى من المعانى الخفية على لسان عبد من أصفيائه

مراد (۱) الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة مافسر فصحيح ولا نزاع فيه وان ارادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعده ، فلابد من دليل قطعى يثبت هذه الدعوى ، لا نها أصل محكم به على تفسير الكتاب ، فلا يكون ظنياً ، وما استدل به إما غايته إذا صح سنده أن ينتظم في سلك المراسيل ، واذا تقرر هذا فلنرجع الى بيامهما (۲) على التفسير الله كور بحول الله .

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق ، فعن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبد الرحم ن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله ؟ فقال له عمر : إنه من حيث تعلم . فسألني عن هذه الآية : (اذا جاء فصر الله والفتح) فقلت : إنها هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه اياه . وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر : والله مأالا ما تعلم . فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح محمد ربه و يستغفره إذ نصره الله وفتح عليه ، وباطنها أن الله نعى اليه نفسه : ولما نزل قوله تعالى : (البيوم أ كملت لكم دينكم) الاية ! فرح الصحابة وبكى عمر ، وقال (⁷⁾ : مابعد الكال الا القصان ، مستشعراً نبيه عليه الصلاة والسلام . فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً . وقال تعالى : (مَثلُ اللّذِينَ والسلام . فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً . وقال الكفار : مابال المنكبوت النّذوا من دون الله أوليا . كمثل العنكبوت) الاية ! قال الكفار : مابال المنكبوت والذباب يذكر في القرآن ؟ ماهذا كلام الإلّه . فنزل : (إنّ الله لا يَشتَحي أن

⁽۱) أى الذى يتوصل اليه بالوسائل التى أشار إليها سابقا والا فالوائنون يدعون أن تأويلاتهم الزائغة هى مراد الله تعالى . لكنه يحتاج فى بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما فى مسألة ابن عباس وعمر المذكورة . وسيأتى له فى فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى ، وينزاح بتحققها دعاوى الوائفين والمحرفين

⁽۲) أى الظاهر والباطن على التفسير الذى ارتضاء

⁽٣) قال الالوسى: أخرجه ابن أبي شيبة عن عنترة

يضربَ مَثلاً ما ، بموضة فما فوقها) فأخذوا بمجرد الظاهر ، ولم ينظروا في المراد، فقال تعالى : (فأمَّا الَّذِين آمنوا فيعلمون أنَّه الحقُّ من رَبهم) الآية ا ويشبه مانحن فيه نظر الكفار للدنيا ، واعتدادهم مها بمجرد الظاهر الذي هو لهو ولمب وظل زائل، وترك ماهو مقصودمنها، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكني، وهذا هو باطنها على ما تقدم (١) من التفسير ، ولما قال تعالى : (عليها تِسعة عشَر) نظر الكفار الى ظاهر المدد ، فقال أبو جهل فيا روى : لا يعجز كل عشرة منكم أَن يبطشوا برجل منهم ، فيين الله تعالى باطن الأمر بقوله : (وما جعلنا أصحاب النارِ إلا ملائكة - الى قوله: ولِيَقُولَ الذين في قلوبهم مرضُ والـكافرون ماذا أرادَ اللهُ بهذا مثلا؟) وقال : ﴿ يقولون لأِنْ رَجِّمْنَا الَى المدينةِ لَيُخْرِجِنُّ الأُعزُّ منها الأَذلُّ) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا ، وقال تعالى : ﴿ وَلَهُ ِ الْعَزَّةُ إِ ولرسوله وللمؤمنين) وقال تعالى : (ومِن الناسِ من يشترى لهُوَ الحديث) الآية ! لًا نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره السكافر النفر بن الحرت بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء .فهذاهو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله وقال تعالى في المنافقين : (لأ نتم أشدُّ رهبةً في صدرهم من الله) وهذا عدم فقه مهم ، لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء ، وأنه هو مصرف الأمور فهو الفقيه ، ولذلك قال تعالى : (ذلك َ بأنهم قومُ لا ينقهون) وكذلك قرله تعالى: (صرَف الله قلوبهم بأنهم قوم لايففهون) لأنهم نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحدثم انصرفوا .

فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم نذلك لوقوفهم مع الهر الأمر ، وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه .

⁽۱) وسيأنى له مزبد بسط فى المسألة الثالثة من مبحث التعارض المرافقات ـــ ج ٣ ـــ م ٢٥

فصل

فكل ما كان من المعانى العربية التي لاينبني فهم القرآن إلاعليها فهو داخل. تحت الظاهر

فالسائل البيانية والمنازع البلاغية لامعدل بها عن ظاهر القرآن ، فاذا فهم الفرق بين ضبّق في قوله تعالى (يجمل صدره ضيقاً حرَجاً (١) و بين ضائق في قوله: (وضائق به صدر ُك) ، والفرق (٢) بين النداء بيا أيها الذين آمنوا (١) أو ياأيها الذين كفروا (٤) ، و بين النداء بيا أيها الناس (٥) أو بيا بني آدم (١) ، والفرق بين ترك الدين كفروا سواء عليهم أأنذر هم) والعطف في قوله : (إن (٢) الذين كفروا سواء عليهم أأنذر هم) والعطف في

- (۱) صفة مشهة دالة على الثبوت والدوام فى حق من يرد الله أن يضله بخلاف (طائق) اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض له صلى الله عليه وسلم (۲) و يبقى الكلام فى أن هذا الفرق يرجع فى جميع ما ذكره إلى المعانى الثانوية التى هى منازع بيانية ، أو أنه يرجع الى المعانى الوضعية فى بعض الا مثلة
 - (۳) مدنی خاص
 - (٤) مكى خاص
 - (ه) للناسكافة
 - (٦) للناسكافة
- (٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب، تقريرا لكونه يقينا لاشك فيه. وفي ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالاصرار على الكفر والضلال، بحيث لا يجدى فهم الانذار ولا يستفيدون من الكتاب. فالا يت تكبيل لما قبلها، فالمحل للفصل أما آية (ومن الناس) فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على صنفين مهتد هاد، وضال مضل وبينهما التضاد . فالمحل للوصل . فقوله (وكلاهما تقدم عليه النح) يعنى الذي كان يقتضى الوصل لشبه التضاد المعتبر جامعا ، وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الامثلة بعده كما سيقول (من الامور المعتبرة النح) وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعاني الاولية ، ومثله يقال في دلالة الفعل واسم الفاعل

- توله: (ومِنَ الناس من يشترى لهو الحديث) وكلاها قد تقدم عليه وصف المؤمنين والقرق بين نركه أيضا في قوله: (ما أنت إلا بشر مثلنا) وبين الآية الأخرى: (وما (١) أنت إلا بشر مثلنا) ، والفرق بين الرفع (٢) في قوله: (قال سلام) والنصب فيا قبله من قوله: (قالوا سلاماً) والفرق بين الإتيان بالفعل (٢) في التذكر من قوله: (إن الذين اتقوا إذا مستهم طائف من الشيطان تذكروا) وبين الإتيان باسم الفاعل في الإبصار من قوله: (فاذا هم مُبصرون) ، أو فهم الفرق بين إذا باسم الفاعل في الإبصار من قوله: (فاذا هم مُبصرون) ، أو فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى: (فإذا جاء مهم الحسنة وقله: الناهذه وإن تصبهم سيئة يطيّروا بموسى ومن معه) وبين وجاءتهم وو تصبهم بالماضي مع إذا ، والمستقبل مع إن ، وكذاك قوله: (وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها . وإن تصبهم سيئة
- (۱) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلا من التسحير والبشرية مناف للرسالة . أما في آية (ما أنت) فانما تصدواكونه مسحرا وأكدوه بأنه بشرمثلهم وفي الكشف غيرهذا الوجه بما يقتضى أن كلا له موضع اختصاصه . هذا ومعلوم أن الا يتين في قصتين متفاير تين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام . الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين
 - (٢) لقصد الثبات ، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم ؛ لأنهما جملة اسمية
- (٣) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس، بخلاف الابصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم ، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغطيه مس الشيطان. فتجدد التذكر يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائما بنفوسهم أى يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر
- (٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الحصب والرخاء والعافية . ولما كانت هذه الحسنات شائدة عامة الوتوع ، بمقتضى العناية الا كلية بسبق الرحمة وشيوع النعمة ، كانت متحققة ، فجي فيها بالماضي وبأذا. وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التي يرادمنها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعلق الأرادة بها إلا تبعا ، فإن النقمة بمقتضى العناية الألهية إنما تستحق بالا عمال جي فيها بأداة الشك ، ولفظ الفعل المستقبل ، وتنكير السيئة

بما قد مت أيديهم إذا هم يَقنطون) مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و «يقنطون» بعد إن ، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى أهل البيان — فاذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن ،

ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة ، فقال الله تمالى : (وإن كنتم فى ريب مما نزَّلنا على عبد نا فأتوا بسورة من مثله) الآية ! وقال تعالى : (أم يقولون افتراه ؟ قل فأوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعم من دون الله) وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها ؟ اذلم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب مايستطيعون مثله فى الجلة ، ولأنهم دعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذى هو مراد الله من انزاله ، فاذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتى به وحصل الاذعان ، وهو باب (١) التوفيق والفهم لمراد الله تعالى .

وكل ما كان من المعانى التى تقتضى تحقيق المخاطب بوصف العبودية ، والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله. ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً. ومن ذلك أنه لما نزل: (مَنذا الذي يُقرِضُ الله قرْضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة !) قال أبوالدحداح : إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا. هذا معنى الحديث وقالت (٢) اليهود : (إن اللهفقير ويحنُ أغنياء) ففهم أبى الدحداح هو الفقه ، وهو الباطن المراد ، وفي رواية قال أبو الدحداح : يستقرضنا وهو غنى ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليدُخلكم

⁽۱) أى فالاعجاز الذى يترتب على فصاحته يقصد منه أثره ، وهو رجو عهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم فى مراده . فما كان مؤديا إلى العجز عن المعارضة والى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر . وما يجى عبد ذلك من ثمرة الاعتراف . وهو فهم المعانى التي يتحقق بها للعبد وصف العبودية والقيام بمواجبها . فذلك من الباطن المراد والمقصود من الأنزال

⁽٢) راجع . و ح المعانى في الآية

الجنة ﴾ وفي الحديث قصة (١) وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر ، ثم حمل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير ، عافانا الله من ذلك . ومن ذلك أن المبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنماطلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه ، ألا ترى قوله : (وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلُّكم تشكرون) وفي الأخرى : (قليلا ما تشكرون) والشكر ضد الكفر، فالإيمان وفروعه هو الشكر. فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكايف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب ، وحصٌّ باطنه على التمام . و إن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط ، فهذا خارج عن المقصود ، وواقف مع ظاهر الخطاب ، فإن الله قال : (فاقتلوا المشركين حيث وجد تموهم وخذوهم واحْصروهم واقعدُوا لهم كلَّ مرصد) ثم قال (فإن تابواوأقاموا الصلاةوآ نَوُا الزَّكَاة فخَاوا سبيلهم) فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر ، من أن الدخول فها دخل فيه المسلمون موجب لتخلية سبيلهم ، فعماوا على الاحراز من عوادي الدنيا ، وتركوا المقصود من ذلك ، وهو الذي بينه القرآن ، من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة ، فإذا كانت الصلاة تشعر بالزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره ، فن دخلها عرياً من ذلك كيف يعد من فهم باطن القرآن ؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول ، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير ، عوداً عليه بالمزيد ، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدائها لاقصد له الا ذلك ، كيف يكون شاكراً للنعمة ؟ وكذلك من 'يضار" الزوجة لتنفك له من المهر على غير طيب النفس لا يعد عاملاً بقوله تعالى : (فَإِنْ خِفْتُم أَنْ لا يُقِيما حُدُودَ اللهِ فلا جُناحَ عليهِما فيما افتدَتْ به) حتى يجرى على معنى قوله تعالى : (فَإِنْ طِبْنَ لَـكُمْ عن شيء منه نَفْسًا فكُلُوهُ هَنِيتًا مَريئًا

⁽١) رواها في الطبرى عن ابن مسعود، وملخص أن أبا الدحداح أقرض الله عقب هذه المقاولة حائطا فيه ستمائة نخلة

وتجرى هنا مسائل الحيل أمثلة كلفا المعنى ؛ لأن من فهم باطن مالخوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير ، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه اكتاهات البعيدة

وكذلك تجرى مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً ، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتناء الفتنة وابتغاء تأويله عِكا قال (١) الخوارج لعلى : إنه حكَّم الخلق في دين الله ، والله يقول: (إن الحكمُ إلا لله) وقالوا: إنه محا نفسه من إمارة المؤمنين ، فهو إذا أمير الكافرين ، وقالوا لابن عباس : لا تناظروه ، فإنه عمن قال الله فيهم : (بل هُم قَوْمٌ خَصِمُون) وكما زم أهل التشبيه في صفة البارى حين أَخْدُوا بَطَاهُو قُولُه : (يَجُرُى بَأْعَيْنِيَا) (بمسا عَمَلَتُهُ أَيْدِينا) (وهو السَّمِيم البصير) (والأرضُ جميعًا قَبْضَتُهُ يومَ الْقيامَة) وحَكُمُوا مَقْتَضَاهُ بِالْقياسِ على المخاوقين ، فأسرفوا ماشاءوا . فلو نظر الخوارج أن الله تعالىقد حكم الخلق فىدينه فى قوله : (يَمكُم به ذوَا عَدْلِ منكم) وقوله : (فابعَثُوا خَـكُمَّا من أهله وحكماً " من أهلها) لعلموا أن قوله : (إن الحكم إلا لله) غير مناف لما فعله على ، وأنه من جملة حكم الله ؛ فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده ، فكذلك ما كان مثله مما فعله على . ولو نظروا الى أن محو الاسم من أمر لايقتضى إثباته لضده ، لما قالوا إنه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لوحققت معنى قوله : (ليسَ كِمثلهِ شيء) في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها ، وأن الرب منزه عن سمات المخلوقين وعلى الجلة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلماً . وكل من أصاب إلحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

⁽١) هو وما يأتى بعد فى قوله (فلو نظر الخ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق فى المسألة الثانية من مبحث الا حكام

﴿ المألة التاسعة ﴾

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه ؟ لأن الموالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه : (ولقد مَهِمُ أنهم يَهُولونَ إليه إلما يُعلَّمُهُ بشر") ثم رد الحكاية عليهم بقوله : (لسانُ الذي يُلحِدونَ اليه اعْجَمِي ، وهذا لسانُ عربي مبين) وهذا الرد على شرط الجواب في الجلل ؟ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم . والبشر هنا حبر ، وكان نصرانيا فأسلم ، أو سلمان ، وقد كان فارسيا فأسلم ، أو غيرها ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : (ولو جَعَلْناهُ قُراناً أعْجَمِيًّا لقالوا : لَو لا فُصلت ولي باتفاق منهم . وقال تعالى : (ولو جَعَلْناهُ قُراناً أعْجَمِيًّا لقالوا : لَو لا فُصلت على أنه عربي باتفاق منهم . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معني ألفاظه من حيث هو عربي عنده عربي . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معني ألفاظه من حيث هو عربي فقط ، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان التوربي

فإذاً كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربى فليس (1) من علوم القرآن في شيء ، لا مما يستفاد منه ، ولا مما يستفاد به ، ومن ادّ عي فيه ذلك فهو في دعواه مبطل ، وقد مر (٢) في كتاب المقاصد بيان هذا المعي ، والجد لله

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادّعاه من لاخلاق له من أنه مسمى فى القرآن ؟ كَبَيان بن سمعان ، حيث زعم أنه المراد بقوله تمالى : (هذا بَيان للنّاس) الآية ! وهو من الترهات بمكان مكين ؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد . ولو جرى له على اللسان العربى لعدّه الحق من جملتهم (٢) ،

⁽١) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير

⁽٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للإ فهام

^{(ُ}سُ) لعل الأصل (من جلة أدلتهم) أي لكان أتباعه يعدون هذا دليلاعلى

ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه . عافانا الله ، وحفظ علينا المقل والدين يمنة . وإذا كان بيان في الاية علماً له فأى معنى لقوله : (هذا بيان النياس) ؟ كا يقال : هذا زيد للناس . ومثله في الفحش من تسمّى بالكسف ، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى : (وإن يَرَواكسفاً من السّماء ساقطاً) الاية ! فأي معنى يكون للا ية على زعمه الفاسد ؛ كما تقول : وإن يروا رجلامن السماء ساقطا يقولواسحاب مركوم . تعالى للله عما يقول الظالمون علوا كبيرا . وبيان بن سمعان هذا هوالذي تنسب اليه البيانية من الفرق (١) ، وهو — فيا زعم ابن قتيبة — أوّل من قال على القرآن . والكسف هو أبو منصور الذي تنسب اليه النصورية

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك إفريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره ، وكان أحدها يسمى بنصر الله ، والآخر بالفتح ، فكان يقول لها : أنها اللذان ذكركا الله فى كتابه فقال : (إذا جاء نصر الله والفتح) قالوا وقد كان عمل ذلك فى آيات من كتاب الله تعالى ، فبدل قوله : (كُنتُم ْ خَيْرَ أُمَة أُخْرِجَت ْ النِيَّاس) بقوله : كتامة خير أمة أخرجت للناس . ومن كان فى عقله لا يقول مثل همذا ، لأن المتسميين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مثين من السنين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصير المعنى : إذا مت يا عمد ثم خلق هذان ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفراً جا فسبح الآية ! فأى تناقض ورا ، هذا الإفك الذي افتراه الشيعى ؟ قاتله الله

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر ، صحة زعمهم فى هذا الرجل ، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره بها قال . فلم يجعلوا قوله إن الله يشير إليه فى كتابه النح لم يجعلوه من الا دلة على عقيدتهم فيه ، لنبوه ظاهرا وباطنا عن الجادة . وتقدم له فى المقاصد أن هذا المثال ممافقدت فيه شروط صحة التأويل لفظا ومعنى

(١) من الرافضة . وقد قتله خالد القسرى وأراح العباد من شره

مستدلاً على ذلك بقوله تعالى : (فَانَكَ حُوا مَاطَابِ لَـكُمْ مِن النَّسَاءُ مَثْنَى وَثُلَاثَ ورُ بَاعٍ) ولا يقول مثلَ هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع . ومنهم من يرى شحم الخنزير وجاده حلالا ؛ لأن الله قال : ﴿ حُرَّمَتْ عليكم المَبِيَّةُ والدُّمُ ولَحْمُ الْخَنْزِيرِ) فلم يحرم شيئًا غير لحه ، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسي في قوله : ﴿ وَ سِمَ كُرُ سِيَّهُ السَّواتِ والأرض) بالعلم ، مستدلين ببيت لايمرف، وهو : * ولا بكرسي، علم الله مخلوق * كأنه عندهم : ولا يعلم علمه . و بكرسي، مهموز ، والكرسي غير مهموز · ومنهم من فسر غُوَى في قوله تعالى : (وعَصى آدمُ ربَّهُ فغوى) أنه تَخِم من أكل الشجرة ، من قول العرب « غَوِي الفصيل يَغُوى غَوَّى » إذا بشممن شرباللبن وهو فاسد ؛ لأن غوِى الفصيل فعل والذي في القرآن على وزن فعلَ ومهم من قال في قوله: « ولقد ذَرَأْنا لجهام ؟ » أي ألقينا فيها ، كا نه عندهم من قول الناس « ذَرَتُهُ الربح » ، وذرأ مهموز ، وذرا غيرمهموز . وفي قوله (واتَّخَذ اللهُ إبراهيم خليلا) أي فقيراً إلى رحمته ، من آلحلة بفتح الحاء ، محتجين على ذلك بقول زهير و إن أتاهُ خليلٌ يوم مسألة على ابن قتيبة : أي فضيلة لإبراهيم في هذا القول؟ أما يعلمون أن الناس فقراء إلى الله ؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل: موسى كليم الله، وعيسى روحالله ؟ ويشهد له الحديث : (لوكنتُ متَّخِذًا خليلا غيرَ ربي لأتخذتُ أبا بكر خليلا. إن صاحبكم خليل الله (١)) وهؤلا، من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً لارأى، وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام الله بمالا يشهد للفظه عربي ولا لمعناه برهان كما رأيت . و إنما أكثرت من الأمثلة و إن كانت من الخروج عن مقصود العربية ، والمعنى على ما علمت ، لتكون تنبيها على ما وراءها مما هو مثلها أوقريب منها

⁽۱) روایة مسلم باسقاط لفظ (غیر ر بی)

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضًا ثما تقدم في المسألة قبلها ، ولـكن يشترط فيه شرطان :

و أحدهما » أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجرى (١) على المقاصد العربية

« والثانى » أن يكون له شاهد نصا أو ظاهراً فى محل آخر يشهد لصحته من غير معارض

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون الفرآن عربيا؛ فإنه لوكان له فهم لايقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيا باطلاق ، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه مايدل عليه ، وماكان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلا ، إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده اليه ، ولا مرجم يدل على أحدها ، فإثبات أحدها يحكم وتقول على القرآن ظاهر . وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة في أن القرآن عربي جارية هنا

وأما الثاني فلا نه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من حملة الدعاوي التي تدعى على القرآن ، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء .

و بهذین الشرطین یتبین صحة ما تقدم أنه الباطن ؛ لأنهما موفران فیه ، غلاف ما فسر به الباطنیة ؛ فإ نه لیس من علم الباطن ، كما أنه لیس من علم الظاهر فقد قالوا فی قوله تعالی : (و و ر ت شلیان داو د) إنه الا مام و ر ث النبی علمه . وقالوا فی « الجنابة » إن معناها مبادرة المستجیب بإفشاء السر الیه قبل أن ینال رتبة الاستحقاق ، ومعنی « الغسل » تجدید العهد علی من فعل ذلك ، ومعنی « الطهور » هو التبری والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوی متابعة الا مام ،

(١) أي بحيث يحرى الخ

« والتيم » الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام ، « والصيام » الإمساك عن كثف السر ، « والكعبة » النبي ، « والباب » على ، « والصفا » هو النبي ٤ « والمروة » على ٤ « والتلبية » إجابة الداعي ، « والطواف سبماً » هو الطواف، بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأنَّمة السبعة ، ﴿ والصاوات الحنس، أدلة على الأصول الأربعة وعلى الامام، « ونار إبراهيم » هو غضب نمروذ لا النار الحقيقية ، وذبح « إسحق ، هوأخذ العهد عليه ، « وعصا موسى ، حجته التي تلقفت 'شبه السحرة ' « و انفلاق البحر » افتراق علم موسى عليه السلام فهم ، « والبحر » هو العالم ، « وتظليل الفهام » نصب موسى الإمام لا رشادهم « والمن » علم نزل من السهاء ، « والساوى » داع من الدعاة « والجراد والعمل والضفادع » سؤآلات موسى وإزاماته التي تسلطت عليهم . « وتسبيح الجبال » رجال شيدَاد في الدين ، « والجن الذين ملكهم سلمان » باطنية ذلك الزمان . « والشياطين » هم الظاهر ية الذين كافوا الأعمال الشاقة ، إلى سائر ما قل من خباطهم الذي هو عين الخبال، وضُعُم كلة السامع ، نعوذ بالله من الخدلان . قال القتى وكان بعض أهل الأدب يقول : ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أعل مكة الشعر ! فإنه قال ذات يوم: ماسمعت بأ كذب من بني تميم ٠ رْعموا أن قول القائل .:

بيت زرارة المحتب بفنائه وتجاشع وأبو الفوارس نَهْ شُلُ إِنه في رجل منهم ، قيل له: فا تقول أنت فيه ؟ قال : البيت بيت الله ، وزرارة الحج (۱) . قيل : فجاشع ؟ قال : زمزم جشمت بالماء قيل فأبو الفوارس؟ قال . أبو قبيس . قيل : فنهشل ؟ قال : نهشل أشده (۲) وصَمَت ساعة ، ثم قال : نهشل مصباح الكعبة ، لأنه طويل أسود فذلك نهشل . انتهى ماحكاه

⁽١) صوابه (الحجر بكسر الحاء) كما هو الرواية عن ابن قتيبة

⁽٢) الرواية (أشدها) أى أصعبها في بيان معناه

فصل

وقد وقعت فى القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هــذا القبيل ، أو من قبيل الباطن الصحيح . وهى منسو بة لأناس من أهل العلم، وربما نسب منها إلى السلف الصالح

(فن ذلك) فواتح الـور، نحو (ألم) (والمص) (وحم) ونحوها فسرت بأشياء، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ماليس كذلك. فينتلون عن ابن عباس ان (الم) أن و ألف الله، و الام و جريل، و و ميم المحد صلى الله عليه وسلم. وهذا إن صح في النقل فشكل الأن هذا النمط من التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقا، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظى أو الحالى الحالى المعنا على قالت قاف. وقال: قالوا جميعاً كلهم بلافا. وقال: ولا أريد الشر إلا أن تا. والقول في (الم) ليس (١) هكذا، وأيضا فلا دليل من خارج يدل عليه الدلوكان له دليل لاقتضت العادة نقاد، الأنه من المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لوصح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه. ولما لم يثبت شيء من ذلك دل على أنه من قبيل المتشابهات العادة نقاد، الله دليل عليه عبدل عليه عليه المناه عليه عبدل عليه عليه الدلول عليه عبدل عليه عليه المناه عليه عبدل عليه عبد الهده عليه عبدل عليه أنه من قبيل المتشابهات ، فإن ثبت له دليل عليه عبدل عليه عبر اليه

وقد ذهب فريق الىأن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء، وأن القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهي المربية. وهو أقرب من الأول. كما أنه نقل أن هذه الفوائح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله، وهو أظهر الأقوال. فهي من قبيل المتشابهات وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبيها على مدة هذه الملة، وفي السير ما يدل

⁽۱) الا مثلة الثلاثة، أدلتها من اللفظ، وليس فى (الم) مايدل علىهذا التفسير من اللفظ. وقوله (وأيضا) أى ولا قرينة حارجة عن اللفظ أيضا، وهو ماسما هبالدليل الحالى أى غير المقالى وقوله (لوصح النح) تأكيد لاضعاف هذا المعى، فإن الواجع أن أوائل السور من المتشابه الذى اختص الله بعلمه

على هذا المعنى ، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد فى استعالها الحروف المقطمة أن تدل بها على اعدادها ، وربما لايوجد مثل هذا لهاألبتة ، وانما كانأصله فى اليهود حسما ذكره أصحاب السير

فأنت ترى هذه الاقوال مشكلة إذا سبرناهابالسبار المتقدم ؟ وكذلك سائر الاقوال للذكورة في الفواتح مثلها في الاشكالوأعظم . ومع إشكالها فقدا تخذها جمع من المنتسبين الى العلم ، بل الى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور ، حجما في دعاو اد عوها على القرآن ، وربما نسبوا شيئا من ذلك على بن أبي طالب ، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة ، وينسبون ذلك الى أبه مراد لله تعالى في خطابه العرب الامية التي لا تعرف شيئاً من ذلك وهو إذا سلم أله مراد في تلك الفواتح في الجملة ، فاالدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها المهوجوه ، وضرب (١) بعضها ببعض ، ونسبتها الى الطبائع الأربع ، والى أنها الفاعلة في الوجود ، وضرب (١) بعضها ببعض ، ونسبتها الى الطبائع الأربع ، والى أنها الفاعلة في الوجود ، وأنها مجل كل مفصل ، وعنصر كل موجوده و يرتبون في ذلك ترتيبا جميعه دعاو محالة على المكشف والاطلاع ، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال ، كاأنه لا يعد دليلا في غيرها ، كا سيأتي بحول الله

فصل

(ومن ذلك) أنه نقل عن سهل بن عبد الله فى فهم القرآن أشياء بما يعد من باطنه . فقد ذكر عنه أنه قال فى قوله تعالى : (فلا تَجْعُلُو ا بِللهِ أنداداً) أى أضدادا . قال : وأكبر الأنداد النفس الأمازة بالسوء ، الطّواعة إلى حظوظها

⁽۱) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أم سابتة ولاحقة ومن ذلك أن محيى الدين بن العربي ذكر في فتوحاته عند تفسير قوله تعالى (وكل شي, أحصيناه كتابا) أن الله أو دع في القرآن من العلوم ماهي خارجة عن حصرنا لها . وقال : سألت بعض العلماء ها يصح لا حد حصر أمهات هذه العلوم ؟ فقال : إنها مائة ألف نوع وستهائة نوع ، كل نوع منها يحتوى على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى

ومنهيها بنير هدى من الله . وهـندا يشير الى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعنى : فلا تجملوا لله أنداداً لاصما ولاشيطاناً ولا النفس ولاكذا . وهذا مشكل الظاهر جدا ؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً ؛ ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن أتى بما هو ند (١) في الاعتبار الشرعى الذي شهد له القرآن من جهتين :

« إحداهما » (٢) أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار، فيجريه فيا لم تنزل فيه ، لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه ؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لند، الجارى على مناقضته . والنفس الأمارة هذا شأنها الأنها تأمر صاحبها

(۱) أى جاء بالمعنى فى (الند) وأجراه فى الا ية وإن لم تنزل فيه ، لكونه يعتبر شرعا كالند الذى نزلت فيه ، ويشهد لاعتبار هذا الاجراء وجهان : أحدهما فى نفس موضوع اتخاذ الانداد والا رباب . والثانى أعم من ذلك ، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الا يات التى أنزلت فى الكفار عليهم ، فاجتنبوا لذلك ماورد خاصا بالكفار مما اقتضى اتصاف مؤلاء بالحرمان ، ولو كان من أصل المباحات . كالتوسع فى أخذ الحظوظ الدنيوية

(۲) فى الا سلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى . وذلك لا أن (كون الناظر في معنى الا ية ، أخذ معنى ... إلى قوله : أو يقاربه) هذا المقدار عام . وهو شر للوضوع المعانى الاعتبارية التى يلتفت إليها الصوفية ، وليس خاصا بالجهة الا ولى بل هو جار فى الجهة الثانية وغيرها فى كل ماروعى فيه معنى اعتبارى . فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله (فى الاعتبار الشرعى) ثم يقول : وهذا الاعتبار الذى اعتبره سهل يشهد له وجهان : أحدهما خاص بالموضوع ، وهو الا ية الا ولى فقيقة الند النح والثانى عام ، وهو الا ية الثانية ويقول فى الثانية إن لا هل الاسلام نظرا واعتبارا فى الا ية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه ، ويشرحه كما شرح مسألة الند لوصنع ذلك لا تضح المقام واتسق الكلام

بمراعاة حظوظها ، لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذي يعنى به الند في نده ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهد محة هذا الاعتبار قوله تعالى : (النَّخذوا أحبارَهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) وهم لم يعبدوهم من دون الله ، ولكنهم التمروا بأوامره ، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان ، فاحرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حالوه (١) ، فقال الله تعالى : (النَّخذوا أحبارهم ورُهبانهم أرباباً من دُونِ الله) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

ه والثانية ، أن الآية و إن نزلت في أهل الأصنام فإن لأهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم ألا ترى أن عمر ابن الخطاب قال (٢) لبعض مَن توسع في الدنيا من أهل الإيمان: أين تذهب بكم هذه الآية (أذه برُم طيّباتكم في حياتكم الدنيا) ؟ وكان هو يعتبر نفسه بها ، و إنما أنزلت في الكفار لقوله : (ويوم مَ يُعرَضُ الذين كفروا على النار أذهبتم) الآية ! ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص فاذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة في قوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) والله أعلم

قصل

(ومن المنقول) عن سهل أيضاً في قوله تعالى : (ولا تقربا هذه الشجرة) قال : (٦) لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة ، و إنما أراد معنى مساكنة (١) أى مع أن المحرم و المحلل هوالله . فلما أمر تنالنه س صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أو امر الله كان فيه معنى اتخاذها لله ندا . كما أن في اتبارهم وانتهائهم بأو امر الا حبار هذا الا تخاذالذى قرره القرآن ولذلك قال (وهذا هو شأن المتبع لموى نفسه) (٢) و تقدم أنه أخذه من حديث (أو في شك أنت يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم) الحديث فقد شهدالقرآن باعتباره بناء على الحديث المقوص في مبحث العموم و الخصوص

(٣) جعل كُلامة في الآيّة تفسيرا ومرادا من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين . يخلاف ما تضمنه الفصل السابق فانه جعله معنى إشاريا . وهو وجيه .

الهمة لشى، هو غيره، أى لاتهتم بشى، هو غيرى. قال: فا دم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه. قال: وكذلك كل من ادعى ماليس له وساكن قلبه ناظراً الى هوى نفسه ، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره، و ينصره على عدوه وعليها. قال: وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخاود لما أدخل الجنة ، لأن البلاء في الفرع (١) دخل عليه من أجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه ، فغلب الهوى والشهوة العلم والعقل بسابق القدر ، إلى آخر ما تمكلم به .

وهذا الذي ادّعاه في الآية خلاف ماذ كره الناس من أن المراد النهى عن نفس الأكل لاعن سكون الهمة لغيرالله ، وان كان ذلك مهياً عنه أيضاً ولكن له وجه يجرى عليه لمن أوًل ، فان النهى إلما وقم عن القرب لاغيره ، ولم يَر د النهى عن الأول تصريحاً ، فلا منافاة بين اللفظ و بين ما فسر به ، وأيضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب بحرداً ؛ إذ لا مناسبة فيه تظهر ، ولا نه لم يقل به أحد ، وإنما النهى عن معنى في القرب ، وهو إما التناول والأكل ، وإما غيره وهو شي ، ينشأ الأكل عنه ، وذلك مساكنة الهمة ، فإنه الأصل في تحديل الأكل . ولا شك في أن السكون لغير الله لطلب نفع أو دفع منهى عنه ، فهذا التفسير له وجه ظاهر ، فكا نه يقول لم يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو أكل بل عما ينشأ عنه الأكل لم يقع المعنى وعظلف ما يأتى في بقية هذا الفصل عن سهل أيضا فانه لم يقبله ولا على المعنى الاشارى الذي يتفجر لا هل البصائر من المصححين التفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتبارى الذي يتفجر لا هل البصائر من المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتبارى الذي يتفجر لا هل البصائر من المعموف بمقتضى جبلته ، وهو هناحبه المخلود الذي يقتضى أن يحصل أسبا به بتدبير ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هناحبه المخلود الذي يقتضى أن يحصل أسبا به بتدبير ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هناحبه المخلود الذي يقتضى أن يحصل أسبا به بتدبير من عنده

(١) أى هذه الجزئية يمنى أنه لم يبتل فى أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوى الا مر فى هذه المخالفة بأنها من الصغائر لامن البكبائر

من السكون لغير الله ، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده ، فلما لم يفعل وسكن إلى أمر فى الشجرة غرّه به الشيطان ، وذلك الخلد المدعى ، أضاف الله اليه لفظ العصيان ، ثم تاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم

(ومن ذلك) أنه قال فى قوله تعالى : (إن أوّل بينت و ضعللناس) الآية ، باطن البيت قلب محمد صلى الله عليه وسلم ، يؤمن به من أثبت الله فى قلبه التوحيد واقتدى بهدايته . وهذا التفسير محتاج الى بيان ، فإن هذا المعنى لاتعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضع مجازى مناسب ، ولا يلائمه (١) مساق بحال . فكيف هذا ؟ والمذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير (٢) للقرآن فزال الإشكال إذا . و في النظر فى هذه الدعوى ، ولابد ان شاء الله من بيانها (٢)

ومنه قوله فى تفسير قول الله تعالى: (يؤمنون بالجبيئةِ والطاغوتِ) قال: رأس الطواغيت كلها النفسُ الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للمعسية . وهو أيضاً من قبيل ما قبله ؛ و إن فرض أنه تفسير فعلى ما مر (¹³ فى قوله تعالى : (قلا تجعلوا لله أنداداً)

وقال فى قوله تعالى : (والجارِ ذى القُرْ بى) الآية ! أما باطنها فهو القاب ، (والجارِ الجُنْبِ) النفس الطبيعى ، (والصاحبِ بالجُنْبِ) العقل المقتدى بسل الشرع (وابن السبيل) الجوارح المطبعة لله عز وجل ، وهو من المواضع المشككة

⁽١) أي فهو فاقد للشرطين المتقدمين في التفسير

⁽۲) أي بل معني إشاري

⁽٣) وسيأتى البيان في المسألة العاشرة ، وأنه إذا كان الاعتبار من الامر الوجودى الخارج عن القرآن كهذا فان يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة

⁽ع) أى يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنرُل فيه من باب الاعتبار. لكنه فيها مر ننى أن يكون تفسيراً، وكان هذا أهم شي. في الجواب عن كلامه في مهنى (فلا تجعلوا لله أندادا)

فى كلامه ، ولغيره مثل ذلك أيضا ؛ وذلك أن الجارى على مفهوم كلام العرب فى. هذا الخطاب ماهو الظاهر ، من أن المراد بالجار ذى القربى وما ذكر معه مايفهم منه ابتداء ، وغير ُ ذلك لا يعرفه العرب ، لامن آمن منهم ولامن كفر ، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير القرآن يما لله أو يقاربه ، ولو كان عندهم معروفاً لنقل ، لا نهم كانوا أحرى بفهم ظاهرالقرآن و باطنه باتفاق الأثمة ، ولا يأتى آخر هذه الأئمة بأهدى مما كان عليه أولها ، ولاهم أعرف ، بالشريعة منهم ، ولا أيضا مم دليل يدل على صحة هذا التفسير ، لا من مساق الآية ، فانه ينافيه (١) ولا من خارج ، إذ لادليل عليه كذلك ، بل مثل هذا أقرب الى ما ما بست رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم

وقال في قوله: (صرح مُمرَد من قوارير) « الصرح » نفس الطبع .. « والمرد » الهوى إدا كان غالباً ستر أنوار الهدى ؟ بالترك من الله تعالى العصمة لعبده . وفي قوله: (فتياك بيونهم خاوية بما ظلَوا) أى قاوبهم عند إقامتهم على مانهوا عنه ؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهيون ، والبيوت القاوب ، فنها علمرة . بالذكر ، ومنها خواب بالعفلة عن الذكر ، وفي قوله : (فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها) قال : حياة القاوب بالذكر ، وقال في قوله تعالى : (ظهر الفساد في البر والبحر) الآية ! مثل الله القلب بالبحر ، والجوار بالبر ، رمثك أينا بالبحر ، والجوار بالبر ، رمثك أينا بالأرض التي تزهى بالنبات . هذا باطنه

وقد حمل بعضهم قوله تعالى: (ومَنْ أَظَلَمْ بِمِن مَنعَ مَسَاجِدَ الله أَن يُذكَر فيها اسمه) على أن المساجد القاوب تمنع بالمعاصى من ذكر الله . ونقل فى قوله تعالى: (فاخلَعُ نعليكَ) أن باطن النعلين هو الكونان: الدنيا ، والآخرة ، فذكر عن الشلى أن معى (اخلع نعليك) اخلع الكل منك تصل الينا بالكلية وعن ابن عطاء (اخلع نعليك) عن الكون فلا تنظر اليه بعد هذا الخطاب . وقال

(١) إذ كيف ينصب الا مر بالاحسان على هذه الا شياء ؟

النعل النفس ، والوادى المقدس دين المره ، أي حان وقت خاو له من نفسك ، والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك مما يرجع الى معنى لا يوجد في النقل عن السلف

وهذا كله ان صح نقله خارج (۱) عما تفهمه العرب ، ودعوى (۲) مالا دليل عليه في مراد الله بكلامه ، ولقد قال الصديق : أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لاأعلم ؛ وفي الخبر : « من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطا (۲) » وما أشبه ذلك من التحذيرات . وإنما احتيج اليهذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء ، وربما ألم الغزالي بشيء منه في « الإحياء ، وغيره وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم ، فإن الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلين : منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره ، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله تعالىمن كتابه ، وإذا عارضه ماينقل في كتب التفسير على خلافه فربما كدب به أو أشكل عليه . ومنهم من يكذب به على الاطلاق ؛ ويرى أنه تقول و بهتان ، أو أشكل عليه . ومنهم من يكذب به على الاطلاق ؛ ويرى أنه تقول و بهتان ، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حذا حذوهم ، وكلا الطريقين فيه ميل عن الإنصاف . ولا بد قبل الخوض في رفع المؤنكال من نقديم أصل مسلم ، يتبين به ما حاء من هذا القبيل ، وهي :

﴿ المسألة العاشرة ﴾

فنقول:

الاعتبارات القرآنية الواردة على القاوب، الظاهرة البسائر ، اذا سحت على كال شروطها فهى على ضر بين: « أحدها » ما يكون أصل انفجاردمن القرآن ،و يتبعه سائر الموجودات ، فان الاعتبار الصحيح في الجلة هو الذي يخرق نور البسيرة فيه

⁽١) و (٢) فهو فاقد الشرطين السابقين

⁽٣) رواه الترمذي وأبو داود والنسائي قال الترمذي غريب. وقال العزيزي قال العلقمي بجانبه علامة الصحة

حُبِبَ الأكوان من غير توقف ، قان توقف فهوغير صحيح أو غيركامل ، حسبا بينه أهل التحقيق بالساوك « والثانى » ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئها أو كايها ، ويتبعه الاعتبار في القرآن .

فان كان الأول فذلك الاعتبار صحيح ، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير اشكال : لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن ، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المسكلفين ، و بحسب التكاليف وأحوالها ، لا بإطلاق : وأذا كانت كذلك فالمشي على طريقها مشي على الصراط المستقيم ، ولأن الاعتبار القرآني قلما يجده إلا من كان من أهاه عملا به على تقليد أو اجتهاد ، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده ، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده ، كما لم يخرجوا في العمل به والنخلق بأخلاقه عن حدوده ، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازى أحكامه وينزد من ذلك أن يكون معتدا به لجريانه على مجازيه . والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الدالح فيه ، فإنه كله حار على ما تقضى به العربية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسما تمين قبل

وان كان الثانى فللتوقف عن اعتباره فى فهم باطن القرآن لازم ، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع ، لأنه بخلاف الأول ، فلا يصح إطلاق القول باعتباره فى فهم القرآن · فنقول :

إن تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة الى الاعتبار غير القرآنى ، وهو الوجودي (١) ، ويصح

⁽۱) مثال الاعتبار الخارجى ما روونه عن بعضهم فى معنى قوله تعالى (ليلة القدر خير من ألف شهر) قال ألف شهر هى مدة الدولة الا موية ، لانها مكثت ثلاثا و ثمانين سنة وأربعة أشهر . وأن ذلك من الله تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث أطلعه على ملوك بنى أمية واحدا واحداً فسرى عنه بهذه السورة هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن ، بل أخذ من الخارج والواقع فى ذاته بمصادفة مطابقة العدد ، واللفظ لا ينبو عنه ، لكنه لادليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود

تنزيله على معانى القرآن ، لأنه وجودى أيضاً . فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص ، فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق ، الا ما يطالبه المربى ، وهو أمر خاص ، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع ، فلذلك يوقف على محله : فكون القلب جاراً ذا قربى ، والجار الجنب هو النفس الطبيعى ، الى سائر ما ذكر ، يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً ؛ فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض فى هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه ، غير أنه مغرر بنن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ

وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المتبرين لم يصرح بأنه المنى القصود المخاطب به الخلق ، بل أجراه مجراه ، وسكت عن كونه هوالمراد ، وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد ، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي . وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بعد في الساوك ، سائر على الطريق ، لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . والغزالي في « مشكاة الأنوار » وفي كتاب (١) الشكر من الإحياء» . وفي كتاب (١) الشكر من به لهذا الموضع أمثلة ، فتأملها هناك . والله الموفق

(۱) عاجاً فيه أنقوله تعالى (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الله قوله: وما أرسلوا عليهم حافظين) إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك، وقولهم: كيف يقولون فنى الشخص عن نفسه وإنه ليأ كل أرطالا من الحبرفي اليوم وطوله كذا وعرضه كذا ؟ قال وكذلك أمة نوح، كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة، فقال (إن تسخروا منا فأنا نسخر منكم)

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الا قسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها ، وهي ماعدا محاجة الكفار وأحكام الفقها . ويتبين بهذا أنهما واقعان في الصنف الاخير من مراتب العلوم ، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط ، ثم قال : إن الفاتحة مفتاح الكتاب ، ومفتاح الجنة ، فأبواب الجنة ثمانية ، ومعانى الفاتحة ترجع إلى ثمانية . فهذا من نوع الاعتبارات القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة ، وأن روح العارف لتفرح وتنشرح فحرياض المعرفة بما لايقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها

فصل

وللسنة في هذا النمط مدخل ؛ فإن كل واحد منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد ، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودى فقد فرضوا نحوه فى قوله عليه الصلاة والسلام: « لاتدخُلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلب ولاصورة » (١) الى غير ذلك من الأحاديث . ولا فائدة فى التكرار إذا وضح طريق الوصول الى الحق والصواب

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

المدنى من السور ينبغى أن يكون منزلا فى الفهم على المكى . وكذلك المكى بعضه مع بعض ، والمدنى بعضه مع بعض ، على حسب ترتببه فى التنزيل . و إلا لم يعمح . والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدنى فى الغالب مبنى على المكى ، كا أن المتأخر من كل واحد منهما مبنى على متقدمه . دل على ذلك الاستقراء . وذلك أن المتأخر من كل واحد منهما مبنى على متقدمه . دل على ذلك الاستقراء . وذلك إنما يكون ببيان مجمل ، أو تقييد مطلق ، أو تفصيل مالم يفصل ، أو تكيل مالم يظهر تكيله

وأول شاهد على هذا أصل (٢) الشريعة ؛ فانها جاءت متممة لمكارم الأخلاق، ومُصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام . ويليه تنزيل سورة الأنعام ؛ فانها نزلت مبيئة لقواعد العقائد وأصبُول الدين . وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد الى صنف فيها المتكامون، من أول إثبات واجب الوجود الى إثبات الإمامة .

⁽١) رواه أحمد والشيخان والنسائى وابن ماجة عن أبي طلحة

⁽٢) أى أن الشريعة جاءت مبنية على ماسبقها من شريعة إبراهيم ، مصححة لما غيروه منها ومكملة لها . فليكن هذا نفسه فى أجزاء الشريعة بعضهامع بعض ،يكون المتأخرمنها مكملا لسابقه ومبنيا عليه . ويلى هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التى هى من أوائل السورالمسكية ، فانك تجدها معنية بالا صول والعقائد .ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد ، مبينة أقسام أفعال المسكلفين الخ

هذا ما قالوا . و إذا نظرت (١٦) بالنظر المسوق في هذاالكتاب ، تبين به من قرب بيانُ القواعد النخرم نظام الشريعة ، بيانُ القواعد النخرم منها كلى واحد انخرم نظام الشريعة ، أو نقص منها أصل كلى

ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة ، وهى التى قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام ، فأنها بينت من أقسام أفعال المكلفين حملها ، وإن تبين في غيرها تفاصيل لها ؟ كالمبادات (٢) التى هى قواعد الاسلام ، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرها ، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها ، والجنايات من أحكام الدما، وما يليها . وأيضاً فإن حفظ الدين فيها ، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها . وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكيل . فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها ، كاكان غير الأنعام من المكى المتأخر عنها مبنياً عليها . وإذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك ، حلو وإذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك ، حلو القدة . فلا يغيبن عن الناظر في الكتاب هذا المعى ، فإ نه من أسرار علوم التفسير ، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ر به سبحانه

⁽¹⁾ أى إلى سورة الا نعام بالنظر الكلى الا صولى الذى يعنى به كتاب الموافقات نبين لمك بجلاء اشتالها على الا صول والكليات فى الشريعة بالوصف الذى قاله . وكا يُنه لم ير أن يأخذ على عهدته اشتالها على جميع قواعد التوحيد التى ذكروها فى علم التوحيد إلى مبحث الامامة . وأيضا فقو اعدالشريعة بالوصف الذى ذكره من أنها (إذا انحرم منها كلى الح) — لا تخص قواعدالتوحيد ، بل تكون فى العمليات أيضا من بقية الضروريات والحاجيات النح ولم يذكروا اشتمالها عليها . فهو يزيد على كلامهم بيان أنها تشتمل عليها أيضا . فلهذا وذاك قال (هذا ما قالوه) . فقوله (وإذا نظرت) كالاستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص

⁽٢) هي وما بعدها أمثلة لما بينته سورةالبقرة من أفعال المكلفين

قصل

(۱) رواه فی کنوز الحقائق للمناوی عن مسلم بلفظ (وهو یشهد)

(۲) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الانصارى كما فى التيسير. وقال فى الترغيب: رواه الشيخان: فالتمثيل بمثه يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها، وذلك بعيد؛ فان الحديث ورد فى المدينة بعد فرضية الصلوات الحنس فى مكة. فليراجع. نعم إن حديث أبى ذر (بشرنى بأن من مات لايشرك باتنه شيئاً دخل الجنة) يمكن أن يكون فى أوائل التشريع لتقدم اسلام أبى ذر. إلا أن قوله فيه (وإن زئى وإن سرق) يفيد أنه ورد بعد تقرر حرمة الزنا والسرقة. وأقوى شهة ترد على مايقرره المؤلف فى هذا ماسبق من حديث أبى هربرة وأخذه نعلى رسول الله على السلام ومشيه فى الطريق يبشر حديث أبى هربرة وأخذه نعلى رسول الله على أرسلت أباهربرة بهذه البشرى؟ قال (نعم) فقال له عمر: (دعهم لئلا يتكلوا) فان إسلام أبى هربرة طن فى السنة السابعة من الهجرة بعد تقرر غالب أحكام الشريعة

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين ، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهى ، ومعلوم أن من مات فى ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلا وفعل ما هو محرم فى الشرع لاحرج عليه ، لأنه لم يكلف بشى، من ذلك بعد ، فلم يضيع من أمر إسلامه شبئاً ، كا أن من مات والحر فى جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه ؛ لقوله تعالى : (ليس على الدين آ منوا وعملوا الصالحات جُناح ") الآية ! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه فى صلاته الى بيت المقدس ؛ لقوله تعالى : القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه فى صلاته الى بيت المقدس ؛ لقوله تعالى : (وما كان الله لم ييضيع إيمانكم) والى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه ، وتصر يح بأن اعتبار الترتيب فى النزول مغيد فى فهم الكتاب والسنة

﴿ المالة الثانية عشرة ﴾

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال. وعليمه أكثر السلف المتقدمين ، بل ذلك شأنهم ، و به كانوا أفقه الناس فيه ، وأعلم العلماء بمقاصده و بواطنه

ور بما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال : إما على الإفراط م و إماعلى التفريط . وكلا طرفى قصد الأمور ذميم

فالذين أخذوه على التفريط قصروا فى فهم (١) اللسان الذى به جاء ، وهو العر. بية ، فما قاموا فى تفهم معانيه ولا قعدوا ، كا تقدم عن الباطنية وغيرها . ولا إشكال فى اطراح التعويل على هؤلاء

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصروا في فهم معانيه من جهة أخرى . وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية ، وأن مالم يكن معهودا عند العرب

(۱) أى قصروا فى فهمه من جهة اللسان الذى جاء به، وحاولوا حمله على معان لاتعرفها العرب فلا يعتبر فيها، ومر فيه أنها لا تقصد التدقيقات (١) في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ماتؤدى المعانى المركبة. فما وراء ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصدالثانى، ومن جهة ماهو معين على إدراك المعنى المقصود، كالمجاز والاستعارة والمكناية. و إذا كان كذلك فر بما لا محتاج فيه إلى فكر. فان احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن عط الحسن إلى عط القبح والتكلف، وذلك ليس من كلام العرب. فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى. وأيضاً فإنه حائل (٢) بين الإنسان و بين المقصود من الخطاب، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه. وذلك أنه إعذار و إنذار، وتبشير و عذير، ورد الى الصراط المستقيم. فكم بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخكه من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات هار بالماكلية عن المخالفات، و يَيْنَ مَن أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بما خذ العبارة ومدارجها، ولم اختلفت معمرادفتها مع أن المعنى واحد، وتفريم التجنيس ومحاسن الا لفاظ، والمعنى القصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه ؟!!!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه فى العبارة ، بل التفقه فى العبر عنهوما المراد به . هذا لا يرتاب فيه عاقل

ولا يصح أن يقال إن التمكن في التفقه في الألفاظ والمبارات وسيلة الى التفقه في المعانى بإجماع العلماء . فكيف يصح انكارما لا يمكن انكاره ؟ ولإن الاشتغال

⁽۱) لكن هذا خلاف ما ذكروه من نقدهم للشعر من جهة لفظه ،كما ورد في قصة الحنساء ونقدها المشهور لحسان في قوله (لنا الجفنات الغريلمين في الضحى البيتين) حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن فقالت : هلا قلت (الجفان) لأن الجفنات عدد قلة . ولو قلت (يجرين) بدل (يقطرن) ولو قلت (يشرقن) بدل (يلمعن) النج إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه (۲) لا نه شغل كبير بما لا يعنى ، مضيع للوقت فيا ليس مقصودا ، فيحول عن المقصود كما بينه بقوله (فكم بين من فهم النع)

بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون (١) الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر فى الجلة، و الا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه ، وليس كذلك باتفاق العلماء

لأنا نقول ماذ كرته في السؤال لاينكر بإطلاق - كيف وبالمربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه ؟ و إنما المنكر الخروج في ذلك الى حد الإفراط ، الذي يُشكف كونه مراد المتكلم ، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه يالأن العرب لم يفهم منهاقصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة . فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة : من أين فهمتم عنى أنى قصدت (٢) التجنيس الفلاني ، بما أنزلت من قولى : (وهم يَحْسَبُونَ أَنَّهُم يُحْسِنُونَ صَنعاً) أو قولى : (قال إنى لعملكم من القالين) ؟ فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقدود للمتكلم به خطرا ، بل هو راجع إلى معنى (٢) قوله تعالى : (إذ تَاقُونهُ بألسنتكم ، وتقولون بأفواهيكم ماليس لكم به علم ، وتَحْسَبونه هَيّناً وهو عند الله عظيم وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأى . وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى : (أو لا مَستم النسانه) وقوله : (كانا يأكلان الطعام) وما أشبه ذلك ؛ تعالى : (أو لا مَستم النسانه) وقوله : (كانا يأكلان الطعام) وما أشبه ذلك ؛

(١) أي قبل الاشتغال

(٣) لايلزم من التعريف عنوجود الجناس فى القرآن أن يدعى أنه مقصود لله ، بل على تسليم أن هذا ليس بما يجرى على مقاصد العرب فى كلامهم ــ يكون وقوع الجناس بما أتفق ، كما اتفق أن هناك فقرا من الا مات موافقة لشطرات من بحود الشعر ، كما فى قوله

كسر الجرة عمدا وملا الأرض شرابا قلت لما غاب عقلي ليتي كنت ترابا

فن أن لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعى أنها مقصودة لله في خطابه ؟ حَتى يكون فيه هذا الحظر

(٣) وإنماقال(إلى المعنى) لما هو ظاهر من أن الا آيات فى حادثة معينة وهى حادثة الافك فيكون تنزيل الا آية على مانحن فيه من باب الاعتبارات ودلالة الاشارات

فانه شائع في كلام العرب ، مفهوم من مساق الكلام ، معلوم اعتباره عند أهل السان ضرورة . والتجنيس ونحوه ليس كذلك . وفرق مايينهما خدمة المعى المراد وعدمه ؛ إذ ليس في التجنيس ذلك . والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على أعقابهم - كما قال أبو عبيدة - ومن كان نحوم وشهرة الكناية وغيرها . ولا تكاد تجد ماهو نحو التجنيس الا في كلام المولدين ومن لا يحتج به فالحاصل أن لكما علم عدلاً وطرفا افراط وتفريط والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مبنية (١) على ماقبلها

فإ نه إذا تعين أن العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولا ، والإحالة

(۱) محصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط فى تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية ،كالباطنية وأشباههم . وبعضهم يفرط فى جلب مباحث اللغة خوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب فى مخاطباتهم بمثله ما لم ينظر بمثله السلف فيه كالمحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا ، وهذا تقول على الله . فلا بد من طريق وسط . أما هذه المسألة فمحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جمله المشتركة فى قضية واحدة ، وأنه بمعاضدة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب ، ويتبين فقه الكلام وأنه لاتؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولاحقها ، وأن السور النازلة فى قضية واحدة أمرها فى ذلك ظاهر ،كما مثل أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد ؟ قال : نعم ، إن ذلك يفيد من وجهة الإعجاز ، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة فى البلاغة لاتنال . ثم ذكر فى الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر في ابيل ؟ وكل بمضها مع بعض ؛ هذه خلاصة المسألتين فأين ابتناء هذه المسألة على ما قبلها ؟ وكل منهما فى ناحية . نقول : نعم إن النظر فى الجلة الواحدة ، والجل المشتركة فى القضية منهما فى ناحية . نقول : نعم إن النظر فى الجلة الواحدة ، والجل المشتركة فى القضية وفيا بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا ، إنما يكون بوسيلة اللغة العربية وقواعدها المدرونة فى فنونها ، فهكا أنه يقول إن ما نحتاج اليه من ذلك ما يكون وشيلة اللغة العربية وقواعدها المدرونة فى فنونها ، فهكا أنه يقول إن ما نحتاج اليه من ذلك ما يكون وشياة اللغة العربية

على مجهول لافائدة ميه ، فلا بد من ضابط يمول عليه في مأخذ الفهم

والقول فى ذلك — والله المستمان — أن المساقات تختلف المختلاف الأحوال والأوقات ، والنوازل . وهذا معلوم فى علم المانى والبيان . فالذى يكون على بال من المستمع والمتفهم و (١) الالتفات إلى أول الكلام وآخره ، محسب (٣) القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر فى أولها دون آخرها ، ولا فى آخرها دون أولها ؟ فإن القضية و إن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض ، لأنها قضية واحدة فإن القضية و إد فلا مجيص المتفهم عنرد (٣) آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ؛ و إذ ذاك محصل مقصود الشارع فى فهم المكلف ، فإن فرق النظر فى أخزاء أخزائه فلا يتوصل به الى مراده ، فلا يصح الاقتصار فى النظر على بعض أجزاء المكلام دون بعض ، إلا في موطن واحد ، وهوالنظر فى فهم المكلم ون بعض ، إلا في موطن واحد ، وهوالنظر فى فهم الظاهر محسب اللسان

معينا على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها فى قضية أو قضايا وما زاد أو نقص عنه فافراط أو تفريط. فهذا هو الضابط الذى نأخذ به من مباحث اللغة . وكلامه لاينافى أنه لابد أيضا من الوسائل الستة المتقدمة له : من أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمسكى والمدنى ، وعلم القرايات ، وعلم الأصول ، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله (وقد يعينه على هذا المقصد النظر فى أسباب التنزيل) وعليك بالتأمل فى المقام لتعرف هل لابد للفهم الوسط من ملاحظة غير هذين الا مرين من الا مور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ماسبق لهمن بناء المدنى بعضه على بعض والمكى كذلك وبناء المدنى على المكى لاح لك وجه الحاجة فى هذا المقام أيضا إلى معرفة المكى والمدنى فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع

⁽۱) هذه الواو زائدة . وما بعدها خبر عن الذى أى أنَّ الصابط الذى يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات الخ

⁽٢) لا بحسب السورة برمتها دائما ، فقد تكون السورة نازلة فى قضايا كثيرة، فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت ، كاياً تى بيانه فى سورة البقرة وسورة المؤمنون (٣) أى بمعرفة أنها بيان لها ، أو توكيد ، أو تكيل ، أو تفريع ، أو تقرير ، و مكذا مما يقتضيه النظر العربي

العربى وما يقتضيه ، لا بحسب مقصود المتكلم . فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس السكلام ، فعا قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبد به . وقد يعينه على هذا المقصد النظرفى أسباب التنزيل ؛ فأنها تبين كثيراً من المواضع الى يختلف مغزاها على الناظر

غير أن المكلام المنظور فيه تارة يكون واحدا بكل اعتبار ، يمنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أوقصرت ، وعليه أكثر سور المفصل ؛ وتارة يكون متعدداً في الاعتبار ، يمنى أنه أنزل في قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، واقرأ باسم ربك ، وأشباهها ولا علينا أنزلت السورة بكالها دفعة واحدة ، أم نزلت شيئاً بعد شي ،

ولكن هذا القسم لها اعتباران: « اعتبار » من جهة تعددالقضايا ، فتكون كل قضية مختصة بنطرها ، ومن هنالك (۱) يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه . « واعتبار » من جهة النظم (۲) الذي وجدنا عليه السورة ، إذ هو ترتيب بالوحى لامدخل فيه لآراء الرجال . ويشترك معه أيضا القسم الأول الأنه نظم ألقى بالوحى . وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر ، و إنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه

⁽١) أي من النظر في كل قضية على حدتها

⁽٢) أى يوضع ط جز منها فى مكانه مع تعدد القضايا وقوله (ويشترك معه أيضا القسم الا ول) أى من جهة وضع كل جلة منه فى مكانها . ولكن قوله (وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر) غير ظاهر فى القسم الأولى لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب فى القضية ، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيها بين أجزائها من فصل ووصل يتدين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض فى القضية الواحدة . أليس هذا هو الذى يقول فيه أنه لابد (من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحضل مقصود الشارع فى فهم المكلف إلى أن عليه بالتعبد به)

الاعجاز، و بعض مسائل نبه عليها في المسألة (١) السابقة قبل وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول السكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات . فاعتبارجهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود . كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كال النظر في جميعها

فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم ، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب مابث فيها ، منها ماهو كالمقدمات والتمهيدات بين بدى الأمر المطاوب، ومنه ماهو كالمؤكد والمتم ، ومنها ماهو القصود فى الإنزال. وذلك (٢) تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ماقبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك . ولا بد من تمثيل شى، من هذه الاقسام، فه يبين ما تقدم ؛ فقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيّام كا كُتب على الذين مِن قبلكم الى قوله : كذلك كبين الله آية الناس لعلم يتقون) كلام واحد و إن نزل في أوقات شى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه ، وكيفية آدابه ، وقضائه ، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبني الاعليها . ثم جاء قوله : (ولا تأكلوا أموالكُم بَينكم بالباطل) الآية ! كلاما آخر بين أحكاما أخر . وقوله: (يَسَأَلُو نَكَ عن الأهِلة . قل : هي مَواقيتُ الناس والحج) وانهي الكلام على قول طائفة ، وعند أخرى أنقوله : (ولَيْسَ البر البر أن تأثوا البيوت) الآية !

⁽۱) الحادية عشرة من بناء المدنى على المسكى وبنا. كل بعضه على بعض فى الفهم، وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقها الإأنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى فى النظم أن تكون متقدمة علمها فى النزول كما في آيتى العدة فى ربع (والوالدات يرضعن) فالا آية السابقة فى التلاوة والنظم متأخرة فى النزول، وناسخة للتأخرة، وكلاهما مدنى أيضا

⁽٢) أى المقصود الأول فى الانزال هو تقرير الاُحكام فى كل باب وقضية من القبنايا المتعددة

من تمام (١) مسألة الأهلة ، و إن أبجر معه شيء آخر ، كما أبجر على القولين معا تذكير " وتقديم " لا حكام الحج في قوله : (قُلْ هِيَ مَواقيتُ لِلنَّاسِ وا َلَحِجٌ)

وقوله تمالى : (إِنَّا أعطيناكَ الكُوثَرَ) نازلة في قضية واحدة

وسورة (اقرأ) نازلة فى قضيتين : الأولى الى قوله (عَلَمَ الإِنــانَ مالَمُ يَعلمُ) ، والأخرى ما بقى الى آخر الــورة

. وسورة المؤمنين نازلة فى قضية واحدة، و إن اشتملت على معان كثيرة ؟ فإنها من المكيّات ، وغالبُ المكي أنه مقرّر لئلائة معان ، أصلها معنى واحد وهو الدعاء الى عمادة الله تعالى :

« أحدها » تقرير الوحدانية لله الواحد الحق . غير أنه يأتى على وجوه ، كنفى الشريك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادّعاه الكفار فى وقائم مختلفة ، من كونه مقرًّ با الى الله ذلنى ، أو كونه وادا ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة

« والثانى » تقرير النبوة للنبى محمد ، وأنه رسول الله اليهم جميعاً ، صادق فيها جاء به من عند الله . الا أنه وارد على وجوه أيضاً ؛ كم ثبات كونه رسولا حقا ، ونفى ما ادعوه عليه من أنه كاذب ، أوساحر ، أو مجنون ، أو يُعلمه بشر ، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم

« والثالث » إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به ، فرد بكل وجه يُمكن الحجة ، ويبكت الخصم ، ويوضح الأمر

فيذه المعانى الثلاثة هى التى اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة فى عامة الأمر . وما ظهر ببادى الرأى خروجه عنها فراجع اليها فى محصول الأمر . ويتبع ذلك الترغيب والترهيب ، والأمثال والقصص ، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة ، وأشاه ذلك

(۱) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيرا النخ ولبيان ان هذا السؤال خروج عما يهمهم في دينهم ودنياهم، وأنه بحرد تعسف كاتيان البيوت من ظهور ها بدل أبو ابها

فإذا تقرر هذا وعدنا الى النظر فى سورة المؤمنين مثلا وجدنا فيها الماتى الثلاثة على أوضح الوجوه وإلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار النبوة ، التي هى المدخل المعنيين الباقين ، وإنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية ، ترفعا منهم أن يرسل إليهممن هو مثلهم ، أو ينال هذه الرتبة غير هم إن جاءت فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها ، و بأى وجه تكون على أكل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى ، فافتتحت السورة بثلاث جا .:

و إحداها ، وهى الآكد فى المقام - بيان الأوصاف المكتسبة العبد التى إذا اتصف بها رضه الله وأكرمه ، وذلك قوله : (قد أفلح المؤمنون - الى قوله : هم فها خاادون)

و والثانية ، بيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذي حصل له ، جاريا على عجاري الاعتبار والاختيار ، بحيث لا يجد الطاعن الى الطعن على من هذا حاله سبيلا و والثالثة ، بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق ، والإعانة على إقامة الحياة ، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما . وكنى هذا تشريفاً وتكريماً

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبياتهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر: فني قصة نوح مع قومه قولم: (ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم). ثم أجل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم ، أى من البشر لامن الملائكة ، فقالوا: (ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل عا تأكلون منه) الآية المؤتن أطنتم بشراً مثلكم إنكم إذاً خاسرون) ثم قالوا: (إن هو إلا رجل افترى على الله كذبا) أى هو من البشر ، ثم قال تعالى: (ثم أرسلنا رسلنا رسلنا تشرى كا جاء أمة رسولما كذ بوه) ، فقوله (رسولما) مشيراً الى أن المراد رسولما الذي تمرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون ورد فرعون وملائه بقولمم : (أثو من لبشركن تمرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون ورد فرعون وملائه بقولمم : (أثو من لبشركن المواقعات به ٣ – م ٢٧

مثلنا؟) النح. هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية ، تسلية لمحمد عليمالصلاة والسلام ، ثم بين أن وصف البشرية للا نبياء لاغض فيه ، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر ، يأ كلون و يشر بون كجميع الناس ، والاختصاص أمر آخر من الله تعالى ، فقال بعد تقرير رسالة موسى : (وجبالنا ابن مريم وأمه آية) وكانا مع ذلك يأ كلان و يشر بان ، ثم قال : (يا أيها الرُّسُلُ كلوا مِن الطيباتِ) أى هذا من نعم الله عليكم ، والعمل المالح شكر تلك النعم، ومشرف العامل به ، فهو الذي يوجب التخصيص ، لا الأعمال السيئة. وقوله : (وأن هذه أمت كم أمة واحدة) إشارة الى المائل ينهم ، وأنهم جيعاً مصطفون من البشر . ثم ختم هذا المنى بنحو مما به بدأ ، فقال : (إن الذين هم مِن خشية ربَّهم مُشفِقون — الى قوله : م لما سابقون)

وإذا تؤمل هذا الخط من أول السورة الى هنا فهم أن ما ذكر من المنى هو المقصود، مضافاً الى المنى الآخر وهوأنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية ، استكباراً من أشرافهم ، وعتواً على الله ورسوله ؛ فان الجلة الأولى من أول السورة تشعر مخلاف الاستكبار ، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة ، والجلة الثانية مؤذنة بأن الانسان منقول فى أطوار السم وغاية الضعف ، فإن التارات السبع أتت عليه وهى كلها ضعف الى ضعف ، وأصله العدم ، فلا يليق بمن هذه منته الاستكبار ، والجلة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها ، يولا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية . فلا يليق بالنقير الاستكبار يلى من هو مثله فى النشأة والخلق . فهذا كله كالتنكيت عليهم والله أعلم . ثمذكر لقصص فى قوم نوح : (فقال الملا الذين كفروا من قومه) والملا هم الأشراف كذلك فيمن بعده : (وقال الملا من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة أثر فناهم) الآية ! وفى قصة موسو، : (أنؤمن البشرين مثليناوقومهما لنا عابدون) بمثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا المكلام . ثم قوله بمثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا المكلام . ثم قوله بمثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا المكلام . ثم قوله

(فنرهم فى غراتهم حى حين - الى قوله: لايشعرون) رجوع الى وصف أشراف قريش، وأنهم إما تشرفوا بالمال والبنين، فرد عليهم بأن الذى يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله: (إن الذين هم من خشية ربهم مُشفقون) ثمر وجعت الآيات (الى وصفهم فى ترفهم وحال ما لم ، وذكر النعم عليهم و والبراهين على صحة النبوة ، وأن ما قال عن الله حق من إنبات الوحدانية ، ونفى الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين ، حسما اقتضاه الحال والوصف للفريقين فهذا النظر اذا اعتبر كليا (٢) فى السورة وجد على أنم من هذا الوصف ، لكن على منهاجه وطريقه ، ومن أراد الاختبار فى سائر سور القرآن فالباب مفتوح ، والتوفيق بيد الله ، فسورة المؤمنين قصة واحدة فى شى، واحد

وبالجلة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ، كنوح ، وهود ، وصالح ولوط ، وشعيب ، وموسى ، وهارون ، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده ، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة ، فتذكر القصة على النحو الذي يقع لهمثله ، و بذلك اختلف (٢) مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال ، والجيع مق واقع لا إشكال في صحته . وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة محتذى في النظر في القرآن إن أراد فهم القرآن . والله الستعان

⁽١) أى من قوله (حتى إذا أخذنا مترفيم بالعذاب الخ)

⁽٢) أى أن بيانه لذلك إجمالى لاتفصيلى . ولو انه اعتبر التفصيل السكلى لسكان ظهور ارتباط أجزا. السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التى ذكرها أولا أوضح بما قال

⁽٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة ، وتارة يقتصر على بعض آخر ، بحسب مايقع منهم له صلى الله عليه وسلم

قصل (۱)

. وهل القرآن مأخذ في النظر على أن جيم سوره كلام واحد بحسب خطف العباد ، لا بحسبه في نفسه ؟ فان كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باحتبار ، حسباتبين في علم السكلام ، وانما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلا لا هو من معهودهم فيه ، هذا عمل اجتمال وتفصيل

فيضح في الاعتبار أن يكونواحداً بالمنى المتقدم ، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما ؟ وذلك أنه يبين بعضه بعضا ، حتى إن كثيراً منه لا فهم ممناه حتى القهم إلا بتفسر موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات ، فإذا كان كفاك فبعضه متوقف على البعض في القهم . فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد ، فالقرآن كله كلام واحد ، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار (٢)

و يسح أن لا يكون كلاما واحداً. وهو المنى الأظهر فيه ، فإنه أنزل سوراً مقسولا بينها منى وابتداء الأخرى بنزول مقسولا بينها منى وابتداء الأخرى بنزول (يسم الله الرحمن الرحمن الرحمن الرحمن الرحمن الرحمن الرحمن الرحمن الرحمن الرحمة المناطقة وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للافهام . وذلك لا إشكال فيه

⁽١) الكلام قبله فالنظر إلى السورة الواحدةوالكلام هنا فالنظر إلى القرآن كله جلة واحدة

⁽٧) هذا هو الظاهر الذي يصبح التعويل عليه . وأدلته فيه لا تنقض وأما كونه نول سوراً مفصولا بعضها من بعض بسم الله النع فلا يقتمنى استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد . وكيف يتأتى بناء المدنى على المكى وأن كل منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل بمورة على حدتها غير منظور فيها لما ورد في غيرها ؟ وأين يكون البيان والنيان والنسخ ؟ ومعلوم أنه لايلزم في البيان ولافي النسخ أن يكون المفسوخ والناسخ والمبين والبيان في سورة واحدة فقوله (ولا إشكال فيه) غير ظاهر

﴿ المألة الرابة عشرة ﴾

إعمال الرأى في القرآن جاء ذمه ، وجاء أيضاً ما يقتضي إعماله . وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق ، فانه نقل عنه أنه قال - وقد سئل في من من القرآن « أي معاء تُظلُّني ، وأي أرض تقيلني ، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلى ، وربحا روى فيه : إذا قلت في كتاب الله برأي ، ثم سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن ، فقال : لا أقول فيها برأي ، فإن كان صواباً فمن الله ، و إن كان خطأ في ومن الشيطان . الكلالة كذا وكذا » فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأى وتركه في القرآن . وهما لا مجتمعان

والقول فيه أن الرأى ضربان :

(أحدهما) جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة . فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما ۽ لأمور :

أحدها أن الكتاب لابد من القول فيه ، يبيان معنى ، واستنباط حكم ، وتفسير لفظ ، وفهم مراد ، ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم ، فإما أن يتوقف دون ذلك ، فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها ، وذلك غير بمكن فلابد من القول فيه بمايليق (والثانى) أنهلو كان كذلك للزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيئاً ذلك كله بالتوقيف، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ، والمعلوم أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك الوجه ، بل بين منه مالا يوصل إلى علمه إلا به ، وتوك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ،

فلم يازم فى جميع تفسير القرآن التوقيف (والثالث) أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه ، والتوقيف ينافى هذا فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأى لايصح

(والرابع)أن مِنا الفريش لا يمكن ؛ لأن النظر في الترآن من جهتين: من جهة

الأمور الشرعية ، فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأى والنظر ، جدلا . ومن جهة المآخذ العربية . وهذا لا يمكن فيه التوقيف ، و إلا لزم ذلك في السلف الأولين، وهو باطل ، فاللازم عنه مثله . و بالجلة فهو أوضح من إطناب فيه

﴿ وأما الرأى ﴾ غير الجارى على موافقة العربية أوالجارى على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأى المنموم من غير إشكال ، كما كان منموماً في القياس أيضا ^{، حسما} هو مذكور في كتاب ^(١) القياس ۽ لا نه تقول على الله بغير برهان ، فيرجع إلى الكنب على الله تعالى. وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأى في القرآن ما جاء ؛ كا روى عن ابن مسعود : (ستجدُون أقواماً يد عونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، و إياكم والتبدع ، و إياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق). وعن عمر بن الخطاب (إنما أخافعليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملت على أخيه) وعن عمر أيضا : (ماأخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه ، ولا من فاسق بيِّن فسقه ، ولكني أخاف عليها رجلا قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ، ثم تأوّله على غــير تأويله) والذي ذكر عن أبى بكر الصديق أنه سئل عن قوله: (وفاكهةٌ وأبًّا) فقال: «أَيُّ سماء تُظِلُّني؟ ﴾ الحديث! وسأل رجل ابن عباس عن (يوم كان مِقدارُه خَبسينَ أَلْفَ سَنَّةً) فقال له ابن عباس : فما يوم حكان مقداره خسين ألف سنة ؟ فقال الرجل: إنما سألتك لتحدثني . فقال ابن عباس : (هما يومان ذكرهما الله في كتابه ، الله أعلم بهما. نكرهأن نقول في كتاب الله مالا نعلم) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال: (أنا لا أُقول في القرآن شيئًا) . وسأله رجل عن آية ، فقال: « لاتسألني عن القرآن ، وسَلُّ عنه من يزعم أنه لايخني عليه شى، منه .. يعنى عكرمة » . وكأن هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك وقال ابن سيرين : سألت عبيدة عن شيء من القرآن ، فقال : (اتق الله ، و عليك (١) راجع المسألة الثانية في القياس من ستاب الاحكام للا مدى

بالسداد. فقد ذهب الذين يعلمون: فيم أنزل القرآن؟) وعن مسروق قال: (اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله). وعن ابراهيم قال: (كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه) وعن هشام بن عروة قال: (ماسمعت أبي (١) تأوّل آية من كتاب الله) وإعاهذا كله توق وتحوز أن يقع الناظر فيه في الرأى المنموم، والقول فيه من غير تثبت _ وقد نقل عن الأصمعي _ وجلالته في معرفة كلام العرب معلومة من غير تثبت _ وقد نقل عن الأصمعي _ وإذا سئل عن ذلك كلام العرب معلومة من غير تثبت لله المنازل الله ، وإذا سئل عن ذلك لم يجب: انظر الحكاية عنه في الكامل للمبرد

فصل

فالذى يستفاد من هذا الموضع أشياء:

(منها) التحفظ من القول في كتاب الله تعالى إلا على بينة ، فإن الناس في العلم بالأدوات المحتاج اليها في التفسير على ثلاث طبقات :

إحداها من بلغ فى ذلك مبلغ الراسخين ، كالصحابة والتابعين ومن يليهم - وهؤ لا، قالوا معالتوقى والتحفظ ، والهيبة والخوف من الهجوم . فنحن أولى بذلك منهم إن ظننا بأنفسنا أنا فى العلم والنهم مثلهم . وهيهات

والثانية من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولاداناهم · فهذا طرف لا إشكال. في تحريم ذلك عليه

والنالثة من شك في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد ، أو ظن ذلك في بعض علومه دون بعض . فهذا أيضا داخل تحت حكم المنع من القول فيه ؛ لأن الأصل عدم العلم ، فعند ما يبقى له شك أو تردد في الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب

(١) كيف وقد تأول عروة آية (إن الصفا والمروة من شعائر الله على غيروجهها وقالت له أم المؤمنين خالته: بتسما قلت يا ابن أختى ١١ إلا أن يقال إنه نفى سماعه أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة مافهمه، ولم يجزم به، فثله ليس من موضوعنا

الحكم الأول عليه باق بلا إشكال . وكل أحد نقيه نفسه في هذا الجال . و ربما تمدى بمض أصحاب هذه الطبقة طوره ، فحسن ظنه بنفسه ، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين . ومن هنا افترقت الغرق ، وتباينت النحل ، وظهر في تفسير القرآن الخلل

(ومنها) أن من ترك النظر في القرآن ، واعتمد في ذلك على من تقدمه ، ووكل إليه النظر فيه ، غير ماوم ، وله في ذلك سعة إلا فيا لا بدله منه وعلى حكم الفر ورة ، فإن النظر فيه يشبه النظر في القياس كاهو مذكور في بابه ، وما ذال السلف الصالح يتحرجون من القياس فيا لانص فيه ، وكذلك وجدناهم في القول في القرآن ، فإن المحظور فيهما واحد ، وهو خوف التقول على الله ، بل القول في القرآن أشد ؛ فإن القياس يرجع إلى نظر الناظر ، والقول في القرآن يرجع إلى نظر الناظر ، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا ، أو عني كذا بكلامه المنزل . وهذا عظم الخطر

(ومنها) أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم ، والقرآن كلام الله ، فهو يقول بلسان بيانه : هذا مراد الله من هذا السكلام فليتثبت أن يسأله الله تمالى : من أين قلت عنى هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد . و إلا فمجرد الاحمال يكفى بأن يقول يحتمل أن يكون المنى كذا وكذا ، بنا ، أيضا على صحة قلك الاحمالات في صلب العلم ، يكون المنى كذا وكذا ، بنا ، أيضا على صحة قلك الاحمالات في صلب العلم ، و إلا فالاحمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة . فعلى كل تقدير لابد في كل قول يجزم به أو يحمل سمن شاهد يشهدلا صله ، و إلا كان باطلاء ودخل صاحبه قول يجزم به أو يحمل سمن شاهد يشهدلا صله ، و إلا كان باطلاء ودخل صاحبه قمت أهل الرأى المذموم والله أعلم

الموافعان في

ا صُول السرمعَة لابىستى شالبي

وهويراهم مرموك البجالغ فالجلالكي لمتوفيض

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مُراميه ، وتخريج أُحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بفلم

حضرة صاحب الفضيلة الا ستاذ الكبير شيخ علماء دمياط الشيخ عبد الله دراز

وقد عنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه .الا ُستاذ عمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالازهر الشريف

الجزءالرابع

الدليل الثاني السنة

و يتعلق بها النظر في مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

يطلق لفظ (السنة) على ما جاء منقولا عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص، مما لم ينص (١) عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام ، كان بيانا لما في الكتاب أو لا

(١) قال في المنهاج: هي ما صدر منه صلى الله عليه وسلم من الأفعال والأقوال التي ليست للاعجاز يعني ليست من القرآن ، وقد تكون متضمنة لمعني ورد فيــه . فقوله (نما لم ينص عليــه في الكتاب) ليس معناه أنه يلزم في اطلاق السنة ألا تُكُونَ وَارِدَةً فِي مَعْنَى قَدْ تَضْمُنَهُ الْكُتَابِ الْعَزِيزِ ، بَلَ مَعْنَاهُ مَمَّا لَمْ يَكن مُعْتَبرا جزرًا من الكتاب بنفس ألفاظه . ويدل على هذا قوله (كان بيانا لما فىالكتابأولا) لانه انما يكون يانا له إذا كان الكتاب متضمنا لا صل المعنى ، فتجي السنة شارحة ومبينة . وزاد بعضهم قيد (مما ليس من الاعمال الطبيعية) وتركه غيره لظهوره وقوله (كان ذلك بما نص عليه في الكتاب) أي وحده أو مع السنة أيضا.وقوله المعنى مغايراً لما قبله وأعم منــه وقوله (وانكان العمل بمقتضى الكتاب) أي في بعض صور هذا الا طلاق. هذا وظاهرقوله أولا (بل انمانص عليه من جهته) أن هذا الاطلاق عاص بالا توال ، ولا يشمل الا فعال . وقوله بعد (عمل على وفق ماعمل عليه الني عليه السلام معضميمة قوله . وكان هذا الاطلاق انما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة) يقتضي أن الاطلاق الثاني خاص بالافعال ، ولا يشمل الاقوال المتوجهة منه الى غيره بالأوامر والنواهي فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب المنهاج وغيره ان السنة ما صدر منه الخ تعريفاً للاطلاق العام ، ويكون كل من هذين الاطلاقين في كلام المؤلف خاصا ، ويساعد على أن غرضه الخصوص

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة ، فيقال : « فلان على سنة » إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو لا ، ويقال : « فلان على بدعة » إذا عمل على خلاف ذلك . وكأن هذا الاطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة ، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة ، و إن كان العمل بمقتضى الكتاب

ويطلق أيضا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة ، وجد ذلك فى الكتاب أوالسنة (١) أو لم يوجد ، لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم تنقل الينا ، أواجهادا (٣) مجتمعا عليه مهم أو من خلفائهم ، فإن إجماعهم إجماع ، وعمل خلفائهم راجع أيضا الى حقيقة (٣) الإجماع ، من جهة (١) حمل الناس عليه حسما اقتضاه النظر في الاطلاقين قوله بعد (واذا جمع ما تقدم تحصل منه في الاطلاق أربعة أوجه) وقد عد منها الاقرار وجها وإن لم يصرح به في تفاصيل الاطلاقات ، الا انه تقدم له عد الاقرار من الافعال

(۱) أى عثرنا عليه فى السنة أو لم نعثر عليه فيها ، ليصح قوله بعد (لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل الينا) واذا حمل قوله (لم يوجد) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم أصلا لم يظهر قوله (لكونه اتباعا لسنة الخ) فانه وما بعده راجع الى قوله (أو لم توجد) بيانا له . ولو كان هذا راجعا الى قوله (وجد) لم يكن لتقييده بقوله (لم تنقل الينا) معنى

(٢) لا يقال أن الاجتهاد هو النظر فى الادلة من كاب وسنة المخ فلا تظهر مقابلته بما قبله ، لانا نقول أن صورة أتباع السنة تفرض فيهاكان الدليل هو السنة مباشرة ، وما بعده بواسطة القياس ونحوه

(٣) انظر لم لم يقل (راجع الى اتباع سنة لم تنقل الينا) كما قال فى سابقه ؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد والاجماع . قد يقال ان الاول فى الحقيقة داخل في إطلاق السنة المشهور ، فلا حاجة للنص عليه إلا لمجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها والمهم عنده هو ادخال ما يرجع لبقية الادلة من الاجماع والاستحسان والمصالح ، فلذا لم يكرره فما يتعلق بخلفائهم ، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضا

(٤) أى فلما حملوا الناس عليه والنزمه الجميع وساروا فيه بدون نكير دل على إجماعهم عليه ، وهو أولى بالقبول من الاجماع السكوتى ، لا نهذا قد صاحبه عمل الجميع

المسلحى عندم . فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح (١) المرسلة والاستحسان ، المسلحى عندم . فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح وجم (١) المسحف ، وحمل الناس

- (٧) حيث كان تعزير الشارب في عهده صلى الله عليه وسلم غير محمدود، بل كانو ا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين، وكذا في عهده أبي بكر، فلما كان في آخر إمرة عمر، ورأى شيوع الشرب في الناس، بعد ماصاروا في سعة من العيش وكثرة الثمار والاعناب، استشار الصحابة في حد زاجر، فقاله على: نرى أن تجلده ثمانين لا ته اذا شرب سكر، واذا سكر هذى، واذا هدى افترى، وعلى المفترى جلد ثمانين. وقال عبد الرحمن بن عوف: أرى ان تجعلها كا خف الحدود يعنى ثمانين. وعليه فتحديد الثمانين هو السنة التي عل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجعوا عليه. قال في المرقاة: أي السياسة
- (٣) قال فى منح الجليل وقد أسقط النبي صلى الله عليه وسلم الضانعن الاجراء وخص العلماء من ذلك الصناع فضمنوهم نظرا واجتهادا. وقال المؤلف فى الاعتصام ان الحلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع وقال على (لا يصلح الناس الا هذا) ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة اليهم ، وهم يغيبون على الامتعة ، ويغلب عليهم التفريط ، فلو لم يضمنوا مع مسيس الحاجة اليهم لا فضى الى أحداً مرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الحلق ، واما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم المملاك ، فتضيع الا موال ويقل الاحتراز و تكثر الخيانة . فكانت المصلحة التضمين اه
- (٤) أى فى زمن أى بكر (حيث كان مفرقا فى الصحف والعسب والعظام، فِعله بجتمعا كله فى صحف ملتئمة خشية أن يضيع منه شى. مكتوب، وان كفو مفوظا كله فى صدور كثيرين من الصحابة، ثم فى زمن عثمان لما اختلف الناس فى وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضا لان مالم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر، فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقاً بأمانتهم وعلمهم، ووكل اليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التى نزل بها القرآن ابتداء، وكلها بلغة قريش، فلا يتجاوزونها الى ما يتلى باللغات الاخرى (التى كان رخص لاهلها بالقراءة بها تيسيرا عليهم بعد ما تلقوها

⁽١) أي ماكان منها في عهد الصحابة

على القرآءة بحرف واحد (١) من الحروف السبعة ، وتدوين (٢) الدواوين ، وما أشبه ذلك (٢) . ويدل على هذا الإطلاق قوله (١) عليه الصلاة والسلام : وعليكم بسُنتَى وسنة الخلفاء الراشدين المَهْدِينِّن (٥) » . وإذا جمع ما تقدم تحصل منه فى الإطلاق أربعة أوجه : قوله عليه الصلاة والسلام ، وفعله ، واقراره (١) — وكل

عنه صلى الله عليه وسلم) فلما الصلت القبائل والمترجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يبق داع لاستعال هذه القراءات المؤدية الى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين. ولمما كانت المصاحف الخسة عارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراية المنفق عليها بلغة قريش، وأرسل عثمان المصاحف الى الامصار آمرا بالاقتصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صارف حكم المنسوخ فهذان الجمعان لم يكونا في عهده صلى الله عليه وسلم، بل حصلا باجتهاد الخليفتين وبعض الصحابة وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة

- (١) يعنى الموافق لما في هذه المصاحف العثمانية . قال في الاعتصام إنه جمع الناس على قراءة لا يحصل فيها الاختلاف في الغالب ، لأنهم لم يختلفوا الافي القراءات الآخرى ، ولم يخالف في عدم القراءة بغير مافي المصاحف الا ابن مسعود فانه أبي طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها
- (٢) أى الذى حصل فى عهد عمر لكتابة أسها الجيوش، والعرفاء، وآلات الحرب، وأموال بيت المال ومصارفها، وغير ذلك بما يحتاج اليه الخليفة والولاة (٣) كولاية العهد، من أى بكر لعمر، وكترك الحلافة شورى بينستة وعمل السكة للسلمين واتخاذ السجن الارباب الجرائم، فى عهد عمر، وكهدم الاوقاف التى بازاء مسجد الرسول و توسيع المسجد بها وتجديد أذان للجمعة فى السوق، فى عهد عمان ولم يكن فى شىء من ذلك سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتما هو النظر المصلحى الذى أقره الصحابة رضى الله عنهم
- (٤) أى فقد أضاف صلى الله عليه وسلم السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه فسنتهم هى ما عملوه استنادا لـ نته صلى الله عليه وسلم وان لم تطلع عليها منقولةعنه ، وكذا ما استنبطوه بمــا اقتضاه نظرهم فى المصلحة
 - (٥) أخرجه أبو داود والترمذي
 - (٦) وبحوع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين

ذلك إنا متلقى بالوحى أو بالاجهاد، بناء على صحة الاجهاد فى حقه - وهذه ألائة . والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء . وهو وإن كان ينقسم الى القول والفعل والإقرار، ولكن عد وجها واحداً ، إذ لم يتفصل الأمر فياجاء عن الصحابة تفصيل ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم

﴿ السألة الثانية ﴾

رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار (١). والدليل على ذلك أمور: أحدها أن الكتاب مقطوع به ، والسنة مظنونة والقطع فيها إنما يضح في الجلة لافي التفصيل ، بخلاف الكتاب فانه مقطوع به في الجلة والتفصيل . والمقطوع به مقدم على المظنون . فازم من ذلك تقديم الكتاب على السنة

والثانى أن السنة إما بيان للكتاب ، أو زيادة على ذلك . فان كان بياناً فهو ان على السنة إما بيان للكتاب ، أو زيادة على ذلك . فان كان بياناً فهو ان على المبين في الاعتبار ، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط المبين ، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم ، وإن لم يكن بياناً خلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب والثالث مادل على ذلك من الأخبار والآثار ، كحديث معاذ : « بم تحكم

والناس عاد الله على دلك من الا حبار والا عار ، تعديك معاد . لا بم عام عال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجهد رأى » الحديث ! (٢) وعن عمر بن الخطاب أنه كتب الى شريع :

⁽۱) أى فاذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها. هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة ، وان كان الدليل الثانى باعتبار شقه الأول لا ينتج هذا الممنى وانما ينتج بجرد التبعية كالفرع مع الأصل ، بل جهة كونها بيانا تقتضى تقديمها عليه إذا ظن التعارض ، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) المفيد انها قاضية على الكتاب الا أنه لاحظ في البيان معنى أخر يقتضى أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين ، لكنه معنى شعرى لا تقوم على مثله الا دلة في هذا الفن

⁽٧) أخرجه فىالتيسير عن أبى داود والترمذي بلفظ (كيف تقضىاذا عرض

« إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله . فان أتاك ماليس في كتاب الله فاقض. ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم » الخ – وفي رواية عنه : « إذا وجعت شيئًا في كتاب الله فاقض فيه ولاتلتفت الى غيره » وقد بين (١ معى هذا في رواية أخرى أنه قال له : « انظر ما تمين الك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ومثل هذا عن ابن مسعود « من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله فان حاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما في كتاب الله فان حاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم » الحديث! وعن ابن عباس أنه كان إذا عن سئل عن شيء فان كان في كتاب الله قال به ، وهو وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به ، وهو وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به ، وهو

وما فرق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع الى تقدم اعتبار الكتابعلى اعتبار السنة ، وقد لا يخالف غيرهم اعتبار السنة ، وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار

فان قيل: هذا مخالف لما عليه المحققون:

أما أولاً فإن السنة عند العلماء قاضية على الكتاب، وليس الكتاب، واست على السنة ، وليس الكتاب، واسنة بتعيين على السنة ، لأن الكتاب بكون محتملا لأمرين فأكثر ، فتأتى السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع الى السنة ويترك مقتضى الكتاب . وأيضا فقد يكون ظاهر

لك قضاء النح) قال مصحح التيسير أورد الجوزقانى هذا الحديث فى الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء باسناد لا يعتمد عليه فى أصل من أصول الشريعـة . وقال الترمذى لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده ليس بمتصل اه

⁽١) احتاج لهذا لدفع ما يتوهم من قوله (ولا تلتفت الى غيره) شمول الغير للسنة ، مع أنه إذا وجدتالسنة مع الكتابفلا بد من الالتفات الهاكيان للكتاب

الكتاب أمراً فتأتى السنة فتخرجه عن ظاهره. وهذا دليل على تقديم السنة . فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة . وحسبك أنها تقيد مطلقه ، وتخص عمومه ، وتحمله على غير ظاهره ، حسبا هو مذكور فى الأصول . فالقرآن آت يقطع كل سارق و فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المعرز ، وأتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً ، فخصته بأموال مخصوصة . وقال تعالى : (وأُحِلَّ لنكم ما وراء ذلكم) فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها . فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم للسنة عليه . ومثل ذلك لايحصى كثرة .

وأما ثانياً فان الكتاب والسنة اذا تعارضا فاختلف أهل الأصول: هل يقدم الكتاب على السنة ؟ أم بالعكس ؟ أم ها متعارضان (١) ؟

وقد تكام الناس في حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل ، فإن كل مافي الكتاب لايقدم (٢) على كل السنة ، فان الأخبار المتواترة لاتضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب ، وأخبار الآحاد في محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب ولذلك وقع الخلاف (٦) . وتأولوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب (١) ، وهو الكتاب . فاذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول

⁽۱) أى فان علم المتأخر منهما نسخ المتقدم ، وإلا رجح أحدهما بمـا يصلح مرجحا أو جمع بينهما إن أمكن ، وإلا أخذ بغيرهما . وقولهم (لا معارضة بين ظنى وقطعى) إنما يكون في المعارضة الحقيقية ، أى في المعقولات . أما في الشرعيات فلا مأنع ، لانها في الواقع صورة معارضة فقط . أما المعارضة بمعنى التناقض ذى الوحدات الثمانية فلا أثر لها في الادلة الشرعية

⁽٢) فان قطعى السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب. فقوله (لا تضعف)أى بل قد تقدم كما ذكرنا ، وقد يحصل التعارض إذا تساويا فى قطعية السند والدلالة . ولذلك قالوا إنه لم يبق مر صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده إلا ماكان ظنى الدلالة منه مع قطعى الدلالة منها مع ظنية ضدها

 ⁽٣) أى فى تقديم الكتاب علهما أو تقديمها عليه أو تعارضهما

⁽٤) أى تناولا

بتقديم الكتاب، بل المتبع الدليل(١)

فالجواب أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمنى تقديمها عليه واظراح الكتاب، بل أن ذلك المبر في السنة هوالمراد في الكتاب، فكان السنة بمنزلة التفسير والشرح لماني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله: (لِتُبيَّنَ الِمَاسِ ما نُرَّلَ إليهم). فلخا حسل بيان قوله تعالى: (والسارق والسارق والسارق أفاقطموا أيد به أن القطع من الكوع، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله، فذلك هو المنى المراد من الآية ؛ لا أن نقول إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب. كما إذا بين لنا مالك أو غيره من المفسرين معنى آية، أو حديث فعملنا بمقتضاه، فلا يصح لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام. وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى. فمني كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبيئة له، فلا من كتاب الله تعالى. فمني كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبيئة له، فلا يوقف مع اجاله واحتماله وقد بينت المقصود منه ، لا أنها مقدمة عليه

وأمًا خلاف (٢) الأصوليين في التعارض فقد مر (٢) في أول كتاب الادلة أن

⁽۱) أى ما يتعين للدلالة مهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة فى بابه (۲) شروع فى الجواب عن الاشكال الثانى وهوقول بعض الاصوليين بتعارضهما اذا كان ظنى الدلالة ولم يعلم تاريخهما ، فلا يرجح أحدهما على الا خر بكونه كتابا ولا بكونه سنة ، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن ، و إلا تركا

⁽٣) حيث قال في المسألة الثانية (وإن كان ظنيا فان رجع إلى قطعى فهو معتبر، وإلا وجب التثبت فيه) وقال إن هذا المعتبر يرجع الى أصل قرآنى يكون بيانا له، ومثله وإن عامة أخبار الا حاد بيان للقرآن وذلك معنى رجوعه الأصل قطعى ، ومثله هناك بالاحاديث التى بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج ، والاحاديث التى بينت جملة من الربا الح ، وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلا وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة الا يقال فيها إنها جزئيات لكلى قرآنى إلا باعتبار ضعيف ، الان كونه بدأ بميامنه في الوضوء مثلا

خبر الواحد إذ استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول و إلا فالتوقف وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئى تحت معنى قرآني كلى . وتبين معنى هذا الكلام هنالك . فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية والخبر معارضة أصلين قرآنيين ، فيرجع إلى ذلك وخرج عن معارضة كتاب مع سنة . وعند ذلك لا بصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين (۱) . وأما أن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن على (۲) الخبر بإطلاق

و أيضا فإن (٢) ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمرجائز ولعلك (١) لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضى بتواتره إلى زمان الواقعة . فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع ، ولا كبير جدوى فيه . والله أعلم

جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الآية إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبد. بالمياسر . وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام لا تستلزمه آية (أقيموا الصلاة) حتى يكون الحبران الواردان في هذين الجزئيين للما حكم الجزئي الحقيق الذي تكون معارضة لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لاصله وكليه، ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين . فهذا كلام خطابي

- (١) أى وسيأتى الكلام فيه بعد
- (۲) كما تقدم فى رد عائشة حديث (إن الميت يعذب بيكاء أهله عليه) با آية (ولا تزر وازرة وزر أخرى)
- (٣) هذا جواب الاشكال الثالث ، وهو أن السنة أيضا فيها قطعي السند فلا تقل عن الكتاب في الدلالة
- (٤) كا نه سلم الاشكال بالمتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على السنة ؛ ولكنه جعل أمره هينا ، لا نه اما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التوانر . يعنى يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب فى كل طبقة إلى زمنه صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال.

याधा यां...।

السنة راجعة في معناها إلى الكتاب ، فهي تفصيل (١) مجله ، وبيان (٢) مشكله ، وبسط (٣) مختصره

وذلك لأنها بيان له ، وهو الذى دل عليه قوله تعالى : (وأَنْرَ لَنْمَا إليكَ اللهُ كُرَ لِتُمِينَ للنَّاسِ مَانُزِّلَ إليهم) فلا تجد فى السنة أمراً إلا والقرآن قد دلل على معناه دلالة إجمالية أوتفصيلية ، وأيضا فكل مادل (،) على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك ، لأن الله قال : (وإنَّكَ لَعلَى خُلُق عظم) وفسرت عائشة ذلك بأن خُلُقه () القرآن ، واقتصرت فى خلقه على ذلك ، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع الى القرآن ، لأن الخُلق محصور (()

⁽١) كالاحاديث المفصلة لمجمل (أقيموا الصلاة) مثلا

⁽ع) كالأحاديث التي أوضحت الغرض من الا آيات التي فهم منها الصحابة خلاف مقصودها . مثلا آية (والذين يكه ون الذهب والفضة الخ) لما نزلت كبر ذلك على الصحابة ، فسألوا عنها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب بها ما يق من أمو الكم فكبر عمر ، وكالحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما في آمة لقان

⁽٣) كما فى آية (وعلى الثلاثة الذين خلفوا) فقد بسط قصتها الحديث الذى أخرجه الحسة ، وشرح ما حصل فيها من النهى عن كلامهم ، ثم النهى عن قرمان نسائهم ، الى آخر القصة

⁽٤) لم يستدل عليه في موضعه من مباحث الكتاب العزيز ، بل قال إنه (لا يحتاج الى تقرير واستدلال عليه ، لأنه معلوم من دين الا مة)

⁽٥) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة · فأفعاله صلى الله عليه وسلم وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن . والا فعال وما معها هي ما تطلق عليه السنة (٦) أي بمقتضى الجلة المعرفة الطرفين في كلامها . أو أثر الخلق مطلقا لا يخرج عنها

في هذه الأشياء ، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجلة ، لأن الأمر والنهي أول^(١) مافي الكتاب. ومثله قوله : (مَافَرٌ طَناً في الكتاب (٢) من شيء) وقوله : (أَلْبَوْمَ أَ كُلَتُ لَكُمُ دينَكم) وهو يريد (٢٠ بإنزال القرآن ، فالسنة إذًا في محصول الأمر بيان لما فيه،وذلك معنى كوبها راجعةاليه ، وأيضا فالاستقراء التام دل على ذلك حسما يذكر بعد (١) بحول الله . وقد تقدم في أول كتاب الأدلة أن السنة راجة إلى الكتاب و إلا وجب التوقف (٥٠) عن قبولها ، وهو أصل " كاف في هذا المقام

فإن قيل : هذا غير صحيح من أوجه :

(أحدها) أن الله تعالى قال : (فلا وَرَ بِّكَ لايُؤْمنُونَ حَتَى يَحَكِّمُوكَ فَمَا شَجَرَ بِينهُمْ) الآيَة ! والآيَة نزلت في قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للزُّ بير (٦٦) بالستى قبل الأنصارى من شِرَاج الجرّة ـ الحديث مذكور في (١) يعني أن القرآن وان اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الا'شارة اليه في المسألة السابعة من الطرف الثاني في الا دلة على التفصيل في العلوم المضافة للقرآن غان أول ما يعني به دو الا مر والنهي أي التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية · وأهم مافي السنة بيان التكاليف وتفاصيلها. فتكونالسنة حاصلة فيالقرآن على وجه الاجمال. ولوقال بدله (لانها لا تخرج عن كونها بيانا للا شياء الداخلة تحتقوله كل شي.) لكان أوضح في غرضه

(٢) أي القرآن ، على رأى . والرأى الآخر أنه اللوح المحفوظ

(٣) هذا من تمام الدليل ؛ لأنه لو كان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل. ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعـــد نزول هذه الآية نحو ثمانين يوما لم تخل من سنة قولية وفعلية . وهو يعين هذا المراد

(٤) أى في المسألة الرابعة . وأما الاستقراء المذكور في الاشكال الثالث في هذه المسألة فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا

 (٥) أى إذا كانت لا تعارض أصلا قطعيا في الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعي. أما إذا عارضها أصل قطعي فمردودة

(٦) حيث خاصمه الانصارى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال (اسق

الموطأ (١) وذلك ليس في كتاب الله تعالى ، ثم جاء (٢) في عدم الرضي به من الوعيد ماجاء : وقال الله تعالى : (يا أيم الدين آمنوا أطيعُوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازَعَم في شيء فر دُوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنُونَ بالله واليوم الآخر) ، والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته (٢) بعد موته . وقال : (وأطيعُو الله وأطيعُوا الرسول واحد روا) وسائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله . فهو دال على أن طاعة الله ما أمر به ونهى عنه في كتابه ، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مماجاء به مماليس في القرآن ، إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله (٤) وقال : (فليحذر الذين يخالفون عن أمر ه أن تصيبهم فِتنة) الآية ! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام بشيء يطاع فيه ، وذلك السنة التي لم تأت في القرآن . وقال : (ومن يُطِع الرسول فقد أطاع الله) . وأدلة فقد أطاع الله) . وقال : (وما نها كم عنه فانتهوا) . وأدلة

يا زبير وأرسل الماء الى جارك) فغضب الأنصارى وقال: أن كان ابن عمتك ؟ فتلون وجه النبي عليه السلام وقال (اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر) فطلب صلى الله عليه وسلم من الزبير أولا التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة في السقى، فلما لم يفهم الانصارى ذلك وحمله محملا سيئا استوفى صلى الله عليه وسلم للزبير حقه الشرعى، وهو أن للاعلى حبس الماء عن الاسفل حتى يستى سقيا تاما (١) وقال فى التيسير : أخرجه الحسة (يعنى البخارى ومسلما والنسائى وأباداود والترمذى) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده فى الموطأ لقال أخرجه الستة كما هو اصطلاحة

 ⁽٢) أى فى الآية السابقة ، من عد ذلك خروجا عن الايمان ، يعنى فالكتاب شهد السنة بالاعتبار فى موضوع ليس فى القرآن

⁽٣) قال فى أعلام الموقعين : أجمع المسلمون على أن الرد الى الله هو الرد الى كتابه . والرد الى الله في حضوره ، والى سنته فى غيبته و بعد مماته

⁽٤) أى فافراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لـكل منهما

القرآن تدل على أن كل ماجاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق فى الحكم عاجاء فى القرآن ، فلا بد أن يكون زائداً عليه

(والثانى) الأحاديث الدالة على ذم (١) ترك السنة واتباع الكتاب ، إذ كان مافى السنة موجوداً فى الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال ، كاروى نه عليه الصلاة والسلام قال : « يوشك بأحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ، ما كان فيه من حلال أحللناه ، وما كان فيه من حرام حرامناه . ألا مَنْ بلغه عنى حديث فكذا به فقد كذاب الله ورسوله والذي حداثه (٢) » وعنه أنه قال : « يوشك رجل منكم متكماً على أريكته يحداث بحديث على فيقول : بيننا و بينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحلاناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ، ألا و إن ما حرام رسول الله على الله عليه وسنم مثل الذي حرام حرام حومناه ، ألا و إن ما حرام رسول الله على الله عليه وسنم مثل الذي حرام وفي رواية : « لا ألفين أحد كم متكماً على أريكته يأتيه الأمر ون

(۱) لو صاغ هذا الاشكال في صورة أخرى كا أن يقول : الاحاديث الدالة على أن الشريعة تشكون من الا صلين معا : الكتاب والسنة ، وأن في السنة ما ليس في الكتاب ، وأنه بجبالا خذ بما في السنة من الا حكام كما يؤخذ بما في الكتاب لو فعل ذلك لسكان مع كونه في ذاته وجها موافقا لقوله بعد (وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب) ولسكان مغايرا تمام المغايرة للاشكال الرابع الذي لا يخرج في محصوله عن الثاني إلا بتكلف لا حاجة اليه

(۲) روی فی مجمع الزوائد عن جابر رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم (من بلغه عنی حدیث فکذب به فقد کذب ثلاثة:الله،ورسوله ، والذی حدث به) رواه الطبرانی فی الا و سط و فیه محفوظ بن مسور ذکره ابن أبی حاتم ولم یذکر فیه جرحا و لا تعدیلا اه

(٣) أخرجه أبو داود والترمذى وزاد أبو داود فى أول الحديث قوله (ألا إنى أو تيت الكتاب ومثله معه) وزاد فى آخره قوله (ألا لا يحل لكم الحمار الأهلى وكل ذى ناب من السباع ولا لقطة معاهد الح) ولا يخنى أن تحريم الحمر الأهلية والمذكور معها ليس فى القرآن أمرى بما أمرت به أو نهيئتُ عنه فيقول: لا أدرى ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه (١) ، . وهذا دليل على أن في السنة ماليس في الكتاب .

(والثالث) أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثرة ، لم ينص عليها في القرآن ؛ كتحريم نكاح الرأة على عملها أو خالبها ، وتحريم الحر الأهلية وكل ذي ناب من السباع (٢) ، والعقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو (٦) الذي نبه عليه حديث على ابن أبي طالب ، حيث قال فيه : هما عندنا إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، ومافي هذه الصحيفة (١) ، وفي حديث آخر (٥) عن على أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة فقال : هو والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله ومافي هذه الصحيفة — فنشر ها فإذا أسنان الابل ، وإذا فيها : المدينة حرم من عير الى كذا (٢) ، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمين ، لا يقبل الله منه صرفاً

⁽١) هذا اللفظ في أبي داود

⁽٢) تقدم تخريج الأحاديث في تحريم هذه المحرمات (ج٣ ــ ص٣٧٢)

⁽٣) االضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة

⁽٤) أخرجه البخارى والنرمذى والنسائى وبقيته (قلت وما فى الصحيفة ؟ قال العقل وفكاك الاسير وألا يقتل مسلم بكافر)

⁽٥) قال فى التيسير : أخرجه الخسة ويؤخذ منه أنه ليس فى لفظ البخارى ومسلم زيادة (مزوالى قوما بغير إذن مواليه) وكذا (أسنان الابل) هذا وقد أجيب عن اختلاف الروايات عما فى الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها. ويبقى النظر فى حصر ما عندهم فى الآمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت عن على رضى الله عنه كثير مما ليس فى الصحيفة والظاهر كما قال فى فتح البارى أنه ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبوه كما قال: (والله ما عندنا كتاب نقرؤه) فتحمل عليها الرواية الآولى وهى قوله (والله ما عندنا الاكذا) غيرأن هذا الجواب يتوقف على ثبوت أن عليا رضى الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن.

⁽٦) لفظ البخاري (من عير الى ثور)

ولا عدلا . و إذا فيها : ذمة السلمين واحدة يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لايقبل الله منه صرفاً ولا عدلا و إذا فيها من والى قوما بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لايقبل الله منه عرفاً ولاعدلاً » وجاء فى حديث معاذ « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) » وما فى معناه مما تقدم ذكره . وهو واضح فى أن فى السنة ماليس فى القرآن . وهو نحو قول من قال من العلما، : ترك الكتاب موضعاً للسنة ، وتركت السنة موضعاً للقرآن

(والرابع) أن الاقتصار (٢٠ على الكتاب رأى قوم لاخلاق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على مابنيت عليه من أن السكتاب فيه بيان كل شيء ، فاطرَّحوا أحكام السنة ، فأداهم ذلك الى الانحلاع عن الجاعة ، وتأويل القرآن على غيرما أنزل الله فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « ان أخوف ما أخاف على أمتى اثنتان : القرآن واللبن. فأما القرآن فيتملم المنافقون ليتجادلُوا به المؤمنين ، وأما اللبن فيتبعون الرَّيف ، يتبعون الشهوات ويتركون الصلوات (٣) ، وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب : « سيأتى قوم يجادلونكم بشهات القرآن ، فخذوهم بالأحاديث ، فان أصحاب السنن أعلم بكتاب الله » وقال أبو الدرداء « إن مما بالأحاديث ، فان أصحاب السنن أعلم بكتاب الله » وقال أبو الدرداء « إن مما

⁽۱) (ج٤ - ص٧)

⁽٢) ليس في الدعوى التي هي رأس المسألة هذا الاقتصار المذموم. إنما فيها أنك لا تجد في السنة أمرا الا والكتاب دل عليه إجمالا أو تفصيلا ، ولا تلازم بين القول بهذا واطراح بعضهم للسنة ، ولا يلزم من كون بنائهم فاسدا أن يكون المبنى عليه فاسدا فما أطال به في هذا الوجه وما رتبه عليه في قوله (هذا مما يلزم القاتل إن السنة راجعة الى الكتاب) هو كما ترى

⁽٣) رواه فيجمع الزوائد عن احمد و الطبر الدفى الكبير قال: وفيه دراج أبو السمح، وهو ثقة مختلف في الاحتجاج به . ولفظه (إلى أخاف على أمنى اثنتين القرآن و اللبن أما اللبن فيتبعون الريف ، ويتبعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلمه المنافقون فيجادلون به الذين آمنوا)

أخشى عليكم زلّة العالم، وجدال المنافق بالقرآن، وأعمة مضاون » وعن ابن مسعود الدين: زَلة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأعمة مضاون » وعن ابن مسعود «ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم. فعليكم بالعلم، وإيا كم والتبطّع، وعليكم بالعتيق، وعن عمر « إيما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس الملك على أخيه » وهنا آثار في هذا المعنى، حملها العلماء على تأويل القرآن "أى مع طرح (۱) السن، وعليه حمل كثير من العلماء قول النبي صلى الله عليه وسلم: « إن الله كايقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقيض العلم بقبض العلماء. حتى إذا لم يبق علما اتخذ الناس ورئاسا، جهالاً، فسنُلُوا فأفتو ا بغير علم، فضاوا وأضاوا . فعلوا ، فضاوا وأضاوا .

وربما ذكروا حديثا يعطى أن الحديث لايلتفت إليه إلاإذا وافق كتاب الله تعالى ، وذلك ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « ما أناكم عنى فاعرْ ضوه، على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته ، و إن خالف كتاب الله فأ أقله أنا . وكيف أخالف كتاب الله و به هدانى الله ؟ » قال عبدالرحمن ابن مهدى : الزيادقة وكيف أخالف كتاب الله و به هدانى الله ؟ » قال عبدالرحمن ابن مهدى : الزيادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث. قالوا : وهذه الألفاظ لانصح (") عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه . وقدعارض هذا الحديث قوم فقالوا :

⁽۱) بالتأمل فى هذه الا ثار لا تجدها تفيده فى غرضه من الاشكال بوجود شى. فى السنة ليس فى الكتاب ، بل ربما انتجت العكس ، وهو أن هذه السنة إنما تتكلم فى موضوعات من الكتاب فيجب أن يبين الكتاب بها ، ولا تهمل وتطرح ويعمد الى فهم الكتاب بالرأى فهذا الاشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة

⁽۲) (ج۱ - ص ۷۶)

⁽٣) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع صلى الله عليه وسلم

غن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء ، ونعتمد (١) على ذلك، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله أن لا تقبل من على كتاب الله وجدناه مخالفا لكتاب الله ، لا ألم بحد في كتاب الله أن لا تقبل من حديث رسول الله حلى الله عليه وسام إلا ما وافق كتاب الله ، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسى به والا مربطاعته ، و يحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال. هذا (١) ما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب . ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين ، كما كان ذلك فيمن تقدم . فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط المستقم ، أعاذنا الله من ذلك بمنه

فالجواب أن هذه الوجوه المذكورة لاحجة فها على خلاف ما تقدم .

(أما الأوجه الأول) فلا نا إذا بنينا على أن السنة بيان الكتاب فلا بد أن تكون بياناً لما في الكتاب احتمال له ولغيره ، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الا خر . فإذا عمل المكاف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكالامه ، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه ، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان ، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكالامه ، وعصى رسوله في مقتفى بيانه ، فلم يلزم من إفراد الطاعتين تباين المطاعفيه بإطلاق ، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن مافي السنة ليس في الكتاب ، بل قد مجتمعان في المعنى ، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين ، ولا محال فيه و بقى النظر في وجود (٢) ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن ، بأتي على أثر هذا في وجود الله تعالى . وقوله في السؤال « فلا بد أن يكون زائداً عليه » مسلم ، ولكن

⁽۱) فهي معارضة بالقلب؛ بنفس دليل الخصم

⁽٢) أى ما ذكر فى الاشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والا خذ بما وضعه الزنادقة

⁽٣) يعنى أين يوجد فى القرآن ذلك الحكم الذى قضى به للزبير ولو إجمالا أو احتمالا؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة ،كما أحال عليها الجواب عن الاشكال الثالث

هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشروح؟ إذ كان للشرح بيان ليس فى المشروح و إلا لم يكن شرحًا، أم هو زيادة معنى آخر لايوجد فى الـكتاب؟ هذا محل النزاع

وعلى هذا العني يتنزل (الوجه الثاني)

وأيضا فاذا كان الحسكم في القرآن إجمالياً وهو في السنة تفصيلي فكأنه ليس إياه ، فقوله : (أقيمُوا الصلاة) أجمل فيه معنى الصلاة ، وبينّه عليه الصلاة والسلام . فظهر من البيان مالم يظهر من المبين ، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ، ولكنهما في الحسكم يختلفان . ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف ، وفي البيان العمل بمقتضاه . فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى ، فاعتبرت (٢) السنة اعتبار المفرد عن الكتاب

(وأما الثالث) فسيأتي الجواب عنه في السألة بعد هذا إن شاء الله

(وأما الرابع) فأنما وقع الخروج عن السنة فى أولئك لمكان إعمالهم الرأى واطراحهم السنن ، لامن جهة أخرى (٢٠) . وذلك أن السنة — كما تَبيَّن – توضح

(١) أى فيقال: قول كم (لما كانت السنة متروكة على حال) غير مسلم ، بل تكون متروكة ، لا نه لم يلتفت الى مافيها من البيان للمعنى الذى اشتمل عليه الكتاب (٢) جواب عما يقال ان ما أجيب به عن الا ول لا يظهر فى الثانى لا سيم الا حاديث الثلاثة الظاهرة فى التغاير وأنها فيما اشتملت عليه السنة بما لم يوجد أصله فى القرآن . كما هو الظاهر من قوله عليه السلام (أوتيت القرآن ومثله معه) وقوله (وإن ما حرم رسول الله مثل الذى حرم الله) فهو يقول : لما اختلفا حكم اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالماثلة ونحوها مر . العبارات المواردة فى الا حاديث وافظ هل هذا الجواب بالكائية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الاشكال فى تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا ؟

(٣) وهى بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شى. ، فانه صحيح فى ذاته ، ولكن الفساد فيما بنوه عليــه من الاستغناء عن السنة والإكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم . وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه

المحمل، وتقيد المطلق، وتخصص العموم، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ. فاذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحبهذا النظر ضالا في نظره، جاهلاً بالكتاب خابطاً في عمياء لا يهتدى الى الصواب فيها : إذ ليس للمقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية الا النزر اليسير، وهى الأخروية أبعد على الجلة والتفصيل

وأما ما احتجوا به (۱) من الحديث فإن لم يصح في النقل فلا حجة به لأحد من الفريقين ، وإن صح أو جا، من طريق يقبل مثله فلا بد من النظر فيه ؛ فإن الحديث إما وحي من الله صرف ، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبر موحي صحيح من كتاب أو سنة . وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله ؛ لا نه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الموى ، إن هو الا وحى يوحى . وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه فلا يقر عليه ألبتة ، فلا بد من الرجوع الى الصواب ، والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكا يمارض كتاب الله تعالى و يخالفه . نعم يجوز أن تأتى السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة ، بل بما يكون مسكونا عنه في القرآن ، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز ، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة ، فينئذ لابد في كل حديث من الموافقة (۲) لكتاب الله كا صرح به الحديث المذكور ، فعناه صحيح صح سنده الموافقة (۲)

⁽۱) أى على الاقتصار على الكتاب وطرح السنة ، وقوله (لا يمكن فيه التناقض النخ) أى فلا معنى لطرحه . وسواء أفر عنا على القول بجواز الخطأ فى اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لابد أن يرده الى الصواب قبل العمل باجتهاده أم قلنا انه لا يخطى فى الاجتهاد رأساــوان كان هذا أحسم للهادة وأولى فى انه لا يحكم حكما يعارض الكتابــفلا معنى لاطراح السنة على أى تقدير (٢) وصار الكتاب مشتملا على السنة ، فعاد الآمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب ، وصار حجة لا صل المسألة ، لا عليها كما هو الا شكال الرابع ، هذا

ما يريده .

أَوْ لا . وقد خَرَّج في معنى هذا الحديث الطحاوي (١) في كتابه في بيان مشكل الحديث عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الانصاري عن أبي حميد وأبي أسيدأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا سمعتمُ الحديثَ عنى تعرفُه قاو بكم ، وتلين له أشعارُ كم وأبشارُ كم ، وترون أنه منكم قريب ، فأنا ولا كم به . وإذا سممتم بحديث عنى تُنكرُ ، قاو بُكم ، وتَندُّ منه أشعار كم وأبشار كم ، وترون أنه منكر، فأنا أبعد كم منه » وروى أيضا عن عبد الملك المذكور عن عباس بن مهل أن أبيُّ بن كعب كان في مجلس فجعلوا يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرخُّص والمُدِّد وأَبِيُّ بن كعب اكت من فلما فرغوا قال: أي هؤلا، ماحديث بلغكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرِ فُهُ القلب وَ يلينُ له الجلدُ وترجون عنده فصدِّ قوا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن رسول الله لا يقول الا الخير . و بين وجه ذلك الطحاوى بأن الله تعالى قال في كتابه: ﴿ إِمَا المؤمِنُونَ الذينِ إِذَا ذُ كِرَ اللهُ وَجِلْتُ قلوبهم) الآية ! وقال: (مَثَانَى تَقْشَعَرُ مُنه جُلُودُ الذينَ يَخْشُونَ ربِّهم) الآية ! وقال : (وإذا سَمِعوا ما أنزِل الى الرَّسول ترى أعينهم تَفيضُ من الدمع) الآية ! فأخبر عن أهل الايمان بما هم عليه عند سماع كلامه ، وكان ما يحدثون به عن النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ذلك ، لأنه كله من عند الله . ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث ؛ وإن كانوا بخلاف ذلك وجب التوقف لمخالفته ما سواه . وما قاله بلزم منهأن يكون الحديث موافقاً ^(٢) لا مخالفاً في المعنى ؛ إذ لو

(۱) أقول: وقد ذكره في مجمع الزوائد عن أحمد والبزار. قال: ورجاله رجال الصحيح اه ولكن روايته تختلف عن رواية المؤلف في كلمتين: الا ولى (وتنفر منه أشعاركم) بدل تند والثانية (وترون أنه منكم بعيد) بدل وترون أنه منكر (۲) إنما يلزم منه أن يكون موافقا في تلك الصفات أما في نفس المدلول فلا. فقد يكون موافقاً في صفات لين القلوب النج عند ذكره، ويكون معناه لا موافقاً

خالف لما اقشعرت الجاود ، ولا لانت القاوب ؛ لأن النسد لا يلائم النمد ولا يوافقه . وخرج الطحاوى (1) أيضاً عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام ، « إِذَاحُدَّ ثُمْ عَنَى حَدِيثًا تَعَرِفُونَهُ وَلا تُنكِرُونَهُ فَصَدَّقُوا بِه قُلْتُهُ أُولُمُ أَقُلُهُ ، فإنى أَقُولَ مَا يُسرَفَ وَلا يُنكَرَ . وإذا خُدِّثْتُم عَنى حديثًا تنكرونه ولا تعرفونه مَكُذُّ بُوا به ، فأنى لا أقول مايُنكر ولا يعرف » . ووجه ذلك أن المروى إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه (٢) لوجود معناه في ذلك وجب قبوله ، لأنه إن لم شبت أنه قاله بذلك اللفظ فقد قال ممناه بنير ذلك من الألفاظ ، إذ يصح تفسير كالامه عليه الصلاة والسلام للأعجمي بكلامه . وإدا كان الحديث مخالفا يكذبه القرآن والسنة وحب أن يُدفع ، ويُعلم أنه لم يقله . وهذا مثل ما تقدم أيضًا . والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم (٣) مخالفته . وهو المطلوب على **فرض صحة هذه المنقولات . وأما إن لم تصح فلا علينا ، إذ المني القصود صحيح**

ولا مخالفا فالكلام خطابي . وقوله (لأن الضد الخ) غـير متجه ، إذ لا يلزم من كونه مشتملا على معنى ليس في الكتاب أن يكون صدا ، ولا ألا تقشعر منه الجلود مرتوجل القلوب

⁽١) أقول: وذكره في راموز الحديث عن الحكم

 ⁽٢) أخذ السنة منا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لا تزيد على مافى الكتاب شيئا جديدا ، وأنها لمجرد البيان ، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل، ومالا فلا . وهذه هي النتيجة التي سيصلاليها بقوله (والحاصل من الجميع الخ) فلا يتم الاستدلال الا بالاقتصار على موافقة كتاب الله ، وأتى له ذلك من هـذا الحدث .

 ⁽٣) هذه الزيادة تقتضى أن الموافقة لا تلزم ، وأنه يكنى فى اعتبار الحديث ألا يكُونَ مخالفًا . وإلا لماكان لذكرها فائدة مع الموافقة . فأذاكان هذا غرضه من الزيادة لم يبق في هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوي الى هنا ما يصلح أن يكون دليلا على مقصده من كون السنة راجعة الى الكتاب فعليك بجمع أطراف السكلام في هذه المسألة وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثها من سمينها

ويحقق ذلك ماتقدم فى المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة ، ففى ذلك الموضع من أمثلة هذا الأصل فى الموافقة والمخالفة جملة كافية . وبالله التوفيق وإذا ثبت هذا بقى النظر فى الوجه الذى دل الكتاب به على السنة ، حتى صار متضمناً لكليتها فى الجملة ، وإن كانت بياناً له فى التفصيل . وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فنقول — و بالله التوفيق — إن للناس في هذا المعني مآخذ :

(منها) ما هو عام جداً ، وكا نه جار بجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها . وهو في معى أخذ الإجهاع من معى قوله تعالى : (ومَن يُشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهُدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية ! وممن أخذ به عبد الله بن مسعود ، فر وى أن امرأة من بى أسد أتته فقالت له : بلغى أنك لعنت ذيت وذيت والواشمة والمستوشمة ، و إنى قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذى تقول . فقال لها عبد الله: أما قرأت (وما آتا كم الرسول فذرو وما نها كم عنه فانتهوا . واتقوا الله) ؟ قالت : بلى . قال : فهو ذاك . وفى رواية قال عبد الله : « لعن الله الواشيات والمستوشمات (۱) والمتفلّجات والمتوشن المنيرات خلق الله » . قال فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغى عنك أنك لعنت كيت وكيت · فقال : « ومالي لا ألمن كمن عبد الرحمن بلغى عنك أنك لعنت كيت وكيت · فقال : « ومالي لا ألمن كمن المنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو فى كتاب الله ! » فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : الأن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ، قال الله عز وجل : (وما آتا كم الرسول فخذوه وما نها كم عنه فانتهوا) الحديث (۲) !

 ⁽١) النامصة هي التي تنقش الحاجب حتى تغير شكل خلقته. والمتنمصة هي التي يفعل بها ذلك

⁽۲) تقدم (ج۳ – ص ۲۳۸)

فظاهر قوله لها قدهو في كتاب الله » ثم فسر ذلك بقوله: (وما آتا كم الرسول فخذوه) دون قوله: (ولا مُرَبَّهم فليعُيرُنَّ خلق الله) إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوى. ويشعر بذلك أيضا ما روى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى مُعرماً عليه ثيابه ، فنهاه ، فقال التني بآية من كتاب الله تنزع ثيابى فقرأ عليه: (وما آتاكم الرسول فخذوه) الآية! وروى أن طاوساً كان يصلى منق بعد المصر ، فقال له ابن عباس: الركهما. فقال: إنما بهي عهما أن تتخذا سنة . فقال ابن عباس: «قد نهي (۱) رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم) وروى عن الحيم ابن أبان أنه سأل عكر مة عن أمهات الأولاد ، فقال : هن أحرار ، فلت : بأى شيء في القرآن ؟ قال قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وكان عمر من أولى الأمر قال عَدَقَتُ ولو بسقط . وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعال السنة أو هو هو ، ولكنه أد خل (۲) مدخل العاني التفصيلية الني يدل عليها الكتاب أو هو هو ، ولكنه أد خل (۲) مدخل العاني التفصيلية الني يدل عليها الكتاب من السنة

(ومنها) الوجه المشهورعند العلماء ، كالأحاديث الآتية في بيان ماأج ل ذكره من الأحكام ، إما بحسب كيفيات العمل . أو أسبابه ، أو شروطه ، أوموانعه ، أو

⁽۱) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : شهد عندى رجال مرضيون ، وأرضاهم عندى عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب) رواه فى التيسير عن الحسة (۲) أى سلكوا به مسلك الدال على المعانى التفصيلية التى فى السنة ، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعانى دلالة للكتاب عليها ، كما رأيت فى الا تقدمة. والا فليست بذاتها ولا بكليها مدلولا عليها فى الكتاب ، وانما المدلول عليه فى الكتاب منها كلى الاعتداد بها ووجوب امتالها

لواحقه ، أوما أشبه ذلك ، كبيانها للصاوات على اختلافها فى مواقيتها وركوعها وسعودها وسائر أحكامها ، و بيانها للزكاة فى مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال المزكاة وتعيين ما يزكى بما لايزكى ، و بيان أحكام الصوم وما فيه بما لم يقع النص عليه فى الكتاب . وكذلك الطهارة الحدثية والحبثية ، والحج ، والذبائح والصيد وما يؤكل بما لا يؤكل ، والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللهان ، والبيوع وأحكامها ، والجنايات من القصاص وغيره ، كل ذلك بيان لما وقع مجملا فى القرآن . وهو الذى يظهر دخوله تحت الآية الكريمة : (وَأَنْزَ لَنَا إليكَ الذَّ كَرْ لَتُبَيَّنَ النَّاسِ ما نزَّلَ إليهم)

وقد روى عن عمران بن حصين أنه قال لرجل: إنك امرؤ احمق . أتجد في كتاب الله الظهر أربعا لا يجهر فيها بالقراءة ؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مُفسَّرًا ؟ إن كتاب الله أبهم هذا ، و إن السنة تفسر ذلك . وقيل لمطرّف بن عبد الله بن الشّخير : لا يحدثونا إلا بالقرآن فقال له مطرّف : والله ما نر يد بالقرآن بدلا ، ولكن نريد من (١) هو أعلم بالقرآن منا . وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : كان الوحي بنزل على رسول الله عليه وسلم ، و يحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك . قال الأوزاعي : الكتاب أحوج الى السنة من السنة الى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب ، ققال : ما أجسر على هذا أن أقوله ، ولكني أقول إن السنة قاضية على الكتاب وتبينه

فهذا الوجه فى التفصيل أقرب الى المقصود ، وأشهر فى استعمال العلماء فى هذا المعنى

(١) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه . أى فحديثه يبين القُرآنفيتحدث مالسنة لذلك (ومنها) النظر الى مادل عليه السكتاب فى الجملة ، وأنه موجود فى السنة على السكال زيادة الى مافيها من البيان والشرح. وذلك أن القرآن السكريم أنى بالتمريف بمصالح الدارين جلباً لها ، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها ، وقد مر أن المصالح لاتعدو الثلاثة الأقسام : وهى الضروريات ويلحق بها مكلاتها ، والحاجيات ويضاف البها مكلاتها ، والازائد على هذه الثلاثة المقررة فى كتاب المقاصد . و إذا نظرنا إلى السنة وجدناها لاتزيد على تقرير هذه الأمور فالسكتاب أنى بها أصولا يرجع اليها ، والسنة أتت بها تفريعاً على السكتاب وبياناً فاله منها . فلا تجدفى السنة إلا ماهو راجع الى تلك الأقسام

فالضرور يات الخمس كاتأصلت فى الكتاب تفصلت فى السنة ، فإن (حفظ الدين) حاصله فى ثلاثة معان وهى الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها فى الكتاب وبيانها فى السنة ومكمله ثلاثة أشياء : وهى الدعاء اليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أورام إفساده ، وتلافى (١) النقصان الطارى، فى أصله . وأصل هذه فى الكتاب وبيانها فى السنة على الكال . (وحفظ النفس) حاصله فى ثلاثة معان : وهى إقامة أصله بشرعية التناسل ، وحفظ (٢) بقائه بعد خروجه من العدم الى الوجود ، من جهة (٦) المأكل والمشرب ، وذلك ما محفظه من داخل ، والملبس والمسكن ، وذلك ما محفظه من داخل ، والملبس والمسكن ، وذلك ما محفظه من

⁽١) بمحافظة الامام على إقامة أصول الدين باقامــة الحدود الشرعية كفتل المرتدين

⁽٢) لم يذكر الثالث ولو قال (وحفظ النفس من جانب العدم، وهو ما يعود عليها بالابطال وشرعت له أحكام الجنايات) لوفى بالثالث إلا أنه سيدرج الحد والقصاص فى المكل ولم يجعلهما من الاصلكا صنع فى كتاب المقاصد، وإن كان هذا اعتبارا آخركا سيقول، لكن عليه. أين هو المعنى الثالث؟ وقد يقال أنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والا خر من الخارج فاذا ضما الى الاول كملت ثلاثة! وقوله (وإقامة مالا تقوم الخ) عائد الى المكملين قبله

الاون للنبط للرنه : وبقوله (وإنامه للماد للوام الله عنه المساكن وهذا غير (٣) كا أنه قال حفظه باستعال الا غذية واتخاذ الملابس والمساكن وهذا غير ما يأتى في مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلا ومعرفة أنه لايضر أويقتل النح

خارج . وجميع هذا مذكورأصله في القرآن ومبين في السنة . ومكله ثلاثة أشياء ، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كالزني ، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح ، ويلحق به كل ماهو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها ، وحفظ ما يتغذى به أن يكون عما لايضر أو يقتل أو يفسد ، و إقامة مالاتقوم هذه الأمور إلا به من النبائح والصيد ، وشرعية (١) الحدوالقصاص ، ومراعاة العوارض اللاحقة ، وأشباه ذلك . وقد دخل (٢) (حفظ النسل) في هذا القسم ، وأصوله في القرآن والسنة ينتها . (وحفظ المال) راجع الى مراعاة دخوله في الأملاك (٢) وكتنميته أن لا يفي (١) ومكله دفع (١) العوارض ، وتلافي (١) الأصل بالزجر والحد والضان . وهو

⁽١) شرعة الحدوالقصاص ومراعاة بقية العوارض _ وما أكثرها _ كل هذا مكمل لحفظه ، وكلها من جانب العدم . وهذا هو المكمل الثالث ، وإن كان اعتباره لهذا المكمل هنا غير اعتباره في كتاب المقاصدو لامانعمن اختلاف الاعتبار متى كان كل صححا في نفسه

⁽٣) أى بعوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعا

⁽٤) قد يقال إن فيه تحريفا وإن صوابه (ألا يفنى) أى تنميته إنما تعتبر من حفظه الضرورى إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فنائه بالانفاق وغيره. أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة في ضرورى حفظه . وقد يصحح الاصل بأن التنمية التي تعد من الحفظ الضرورى تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها . أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل في الضروريات فكل من المعنيين وجيه بل مقصود في الواقع . وعلى الاول يكون المعنى (لا جل ألايفي) فهو مفعول لا جله بدون تقدير . وعلى الثاني (خشية ألا يني)

⁽٥) بالمحافظة عليه من الاسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته

⁽٦) وهو مراعاة صحة دخوله في الملكية يكون بالزجر في مثل الغصب ألذي لم يحصل به تلف ، والحد في السرقة ، والضمان في المتلف ، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الا موال في ملكية الناس ، ومما فيه الزجر لعب الميسر ، ولم يرد فيه حد مخصوص

فى القرآن والسنة . (وحفظ العقل) يتناول (١) مالا يفده ، وهو فى القرآن . ومكلة شرعية الحد (٢) أو الزجر (٢) وليس فى القرآن له أصل على الخصوص ، فلم يكن له فى السنة حكم على الخصوص أيضا ، فبقى الحكم فيه الى اجتهاد (١) الأمة . وإن ألحق بالفروريات (حفظ العرض) فله فى الكتاب أصل شرحته السنة فى اللعان والقذف . هذا وجه فى الاعتبار فى الضروريات . ولك أن تأخذها على ما تقدم فى أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضا

و إذا نظرت الى الحاجيات اطرد النظر أيضاً فيها على ذلك الترتيب أونحوه ؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات

وكذلك التحسينيات

وقد كمات قواعد الشريعة فى القرآن وفى السنة، فلم يتخلف عنها شى، . والاستقراء يبين ذلك ، ويسهل على من هو عالم بالكتابوالسنة، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسما تقدم عن بعضهم فيه

ومن تشوف الى مزيد فان دوران الحاجيات على التوسعة ، والتيسير ، ورفع الحرج ، والرفق

⁽۱) لعل الاُصل (بتناول) بالبا الموحدة .وقوله (فى القرا مَن)أى من الاَ يات الدالة على إباحة الاُ كل من الطيبات مع عدم الاسراف وعدم الاعتداء وبحتمل أن يكون الاُصل هكذا (يتناول مايفسده) بحذف (لا) أى يتناول حفظه عما يفسده . وهو فى القرا مَن تحريم الخر

⁽٢) أى في الخر

⁽٣) أي في سائر المخدرات

⁽٤) قالوا إنه يكون محسب الجريمة فى جنسها ووصفها بصغرها وكبرها . هذا فى الزجر وحد الخركذلك ، لم يرد أصله فى القرآن ولم يحدد فى السنة بحد مخصوص، فكانوا يضربونه بالنعال تارة وبالجريد تارة بدون عدد محدود أما الثمانون فانها جايت من القياس على القذف كما قال على (إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى) فأخذ عمر رأيه وحد فى الخرثمانين

فبالنسبة الى الدين يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة ؛ كالتيم ، ورفع حكم النجاسة فيا اذا عسر إزالتها . وفي الصلاة بالقصر ، ورفع القضاء في الإغماء ، والجمع ، والصلاة قاعداً وعلى جنب . وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض . وكذلك سائر العبادات . فالقرآن إن نص على بمض التفاصيل كالتيم والقصر والفطر فذاك ، و إلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية . وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها والسنة أول قائم بذلك

وبالنسبة الى النفس أيضاً يظهر فى مواضع منها مواضع الرخص ؛ كالميتة للمضطر ، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها ، وإباحة (١) الصيد وان لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرم (٢) ما يتأتى بالذكاة الأصلية .

وفى التناسل من العقد على البضع من غير تسمية صداق ، و إجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما فى البيوع ، وجعل الطلاق ثلاثا دون ما هو 'كثر (۲) ، و إباحة الطلاق من أصله ، والخلع ، وأشباه ذلك

وبالنسبة الى المال أيضاً في الترخيص في الغرر اليسير ، والجهالة التي (١٠)

- (١) فألاباجة هنا رخصة دعا اليها رفع الحرج، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيها تقدم آنفا من مكملات حفظ النفس
- (٢) لَان الدم الخببث في الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يطهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين
- (٣) فنى التقييد بالثلاث رفع حرج وتيسير للمرأة بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تتزوج من تشاء . وهذا يساعد حفظ النسل فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس عندهم طلاق . وإسراف الناس فيه في هذا الزمان ليس من أصل تشريعه ، بل من عدم العمل بأو امر الشريعة و نواهيها المكلة له ، الواردة في الكتاب والسنة ، من بعث الحكمين وغيره
- (٤) كما فى أصول الجدران المغيبة فى الأرض. وكما فى بيع البطيخ؛ وكما فى بيع. الفجل والجزر ونحوها بما غيب بعضه فى الارش وإخراجه كله قيل بيعه يفسده، فاغتفر لذلك

لا انفكاك عنها في الغالب ، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة وبحوها . ومنه التوسعة في ادخار الأموال و إمساك (١) ما هو فوق الحاجة منها ، والتمتع (٢) بالطيبات من الحلال على جهة القصد من غير إسراف ولا إقتار و بالنسبة الى العقل في رفع الحرج عن المكره ، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس (٦) عند الجوع والعطش والمرض ، وما أشبه ذلك . كل ذلك داخل تحت قاعدة (١) رفع الحرج ؟ لأن أكثره اجتهادى و بينت السنة منه ما يحتذى حذوه . فرجع الى تفسير ما أحمل من الكناب . وما فسر من ذلك في المكتاب فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه

وقسم التحسينيات جار أيضاً كجريان الحاجيات ، فانها راجعة الى العمل كارم الأخلاق وما يحسن فى مجارى العادات ؛ كالطهارات بالنسبة الى الصاوات ، على رأى من رأى أنها من هذا القسم ، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك ، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإنفاقات ،

⁽١) لا ينافى هذا عده التنمية من الضروريات فيا تقدم : لأن المعدود منها فيه ماكان مقيدا بأحد القيدين أى بألا ينى ، كما هو أصل النسخة ، أو بألا يفى ، كما هو الوجه الثانى ، وسبق أن القيدين مطلوبان معا

⁽٢) الا نسب به أن يكون من حاجيات النفس كا باحة الصيد والمواساة ، لا نه توسيع على النفس بما يقوى حفظها ، و إن كان اعتباره أيضا صحيحا من جهة بذل المال فى هذه الطيبات

⁽٣) أى فالنفس حينتذ مقدمة على المقل. فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل، سوا. أكان أكلا أم شربا

⁽٤) أى والقاعدة مقررة فى الكتاب صريحا . فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كليا له . وقد ورد بعضه فيه تفصيلا . وقوله (أكثره اجتهادى) أى فالمعقول فيه أن يناط بكليات تتفصل بالاجتهاد لا بالنص . وما فسرته السنة منه قليل فقط لمحتذى حذوه كما قال

وآداب الرفق فى الصيام . و بالنسبة الى النسل كالإمساك بالمعروف أو التسريح والشرب ، ونحو ذلك . و بالنسبة الى النسل كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالاحسان ، من عدم التضييق على الزوجة ، و بسط الرفق فى المعاشرة ، وما أشبه ذلك . و بالنسبة الى المال كأ خذه من غير اشراف نفس والتورع فى كسبه واستعاله ، والبذل منه على المحتاج . و بالنسبة إلى المقل كمباعدة الحمر و مجانبتها و إن لم بقصد استعالها ، بناء على أن قوله تعالى : (فاجتنبوه) يراد به المجانبة باطلاق فجميع هذا له أصل فى القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معا و جاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح فى الفهم وأشفى فى الشرح و أما المقصود هنا التنبيه . والعاقل يهدى منه لما لم يذكر مما أشير اليه . و بالله التوفيق

(ومنها) النظر الى (مجال الاجتهاد) الحاصل بين الطرفين الواضحين ، وهو الذى تبين فى كتاب الاجتهاد من هذا المجموع (ومجال القياس) الدائر بين الأصول والفروع ، وهو المبين فى دايل القياس

ولنبدأ بالأول:

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أوفى السنة كا تقدم في المأخذ الثانى ، وتبقى الواسطة على اجتهاد ، والتباين (١) لمجاذبة الطرفين إياها ، فر بما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ ، فيترك الى انظار المجتهدين حسبا تبين في كتاب الاجتهاد ، ور بما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجرى على مسلك المناسبة ، فيأتى من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وأنه لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي (٢) أو غيره (٦) . وهذا هو المقصود هنا

- (١) لعل الأصل (والتشابه)ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعى جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر
 - (٢) كما يأتى في احتجاب سودة
- (٣) إذا جعل بالجر عطفا على ماقبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم

ويتضح ذلك بأمثلة :

(أحدها) أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، و بقى بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدها ، فبين عليه الصلاة والسلام فى ذلك ما اتضح به الأمر ، فنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير ، وبهى عن أكل لحوم الحر الأهلية . وقال إنها ركس وسئل (۱) ابن عمر عن القنفذ فقال : كُل ، وتلا : (قل لاأجد فيما أوحى إلى ") الآية ! فقال له إنسان : إن أباهريرة يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويقول هو خبيئة من الخبائث . فقال ابن عمر : إن قاله النبي صلى الله عليه وسلم فهو كما قال . وخر ج أبو داود « نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجكرة وألبانها » وذلك لما في لحمها ولبنها من أثر الجلة وهي العهدة . فهذا كله راجع الى معى الإلحاق بأصل الخبائث ، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب (۲) والحبارك (۲) والأرنب (۱) وأشباهها (۵) بأصل الطيبات

(والثانى) أن الله تعالى أحل من المشروبات ماليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهها، وحرم الحر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للمداوة

فى الجنين بالغرة فى المثال الثامن ، حيث قال فيه (وإن له حكم نفسه) وإذا جعل بالرفع عطفا على قوله (لاحق)يكون نوعا ثالثا غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم

- (١) أخرجه أبو داود. ومئله ألذئب فقدروى الترمذى عنه صلى الله عليهوسلم أنه قال: (أو يأكل الذئب أحد فيه خير ؟)
 - (٢) أخرج في التيسير حديث إباحة الضب عن الستة
 - (٣) عن أبي داود
 - (٤) عن ألخسة
 - (٥) أى كالجراد . وقد أخرجه عن الخسة

والبغضاء . والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة . فوقع فيا بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة ، ولكنه يوشك أن يسكر ، وهو نبيذ الدُّباء والمزفَّت والنقير وغيرها فنهى عنها إلحاقاً لها بالسكرات تحقيقاً ، سدًّا للذريعة ، ثم رجع الى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل ، فقال عليه الصلاة والسلام : «كنتُ (١) نهيتكم عن الانتياذ فانتبذوا . وكلُّ مُسكر حرام (٢) » و بقى في قليل المسكر على الأصل من التحريخ (١) ، فين أن «ما أسكر كثيرُ ، فقليله حرام ، وكذلك نهى عن الخليطين للمعنى الذي نهى من أجله عن الانتباذ في الدباء والمزفت وغيرها . فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين ، فكان البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يسبَّن ما دار بينهما الى أى جهة يضاف من الأصلين

(والثالث) أن الله أباح من صيد الجارح المعلَّم ما أمسك عليك ، وعكم من ذلك أن ما لم يكن معلَّماً فصيده حرام ، إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فدار بين الأصلين ما كان معلما ولكنه أكل من صيده . فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك والأكل يقتضى أنه اصطاد لنفسه لالك ، فتعارض الأصلان ، فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فإن أكل فلا تأكل ، فأنى أخاف أن

- (۱) تحريم الانتباذ في هذه الأوعية سد للدريعة ، وفطام لهم عن المسكر وأوعيته إذ كانوا حديثي عهد بشربه فلما استقر تحريمه عندهم واطها نت اليه نفوسهم وشكوا من ضيق الا مر عليهم بمنع هذه الا واني التي لامندوحة لهم عها أباح لهم الا وعية كلها غير ألا يشربوا مسكرا . فقد رجح جانب التحريم حيث قام مقتضيه ، فلما زال المقتضى رجح جانب الخل الذي هو الا صل . وسواء أقلنا إن ذلك بوحى أم ما جتهاد ، فالكل بيانه صلى الله عليه وسلم
- (۲) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه وفى التيسير حديث بمعناه عن الحسة إلا
 البخارى
- (٣) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الاباحة)فالفرض أنه بقيت واسطة وهي القليلالذي لا يسكر ، إلى أي الطرفين تنضم ؟ فبين أن ماأسكر كثيره الخ

يكون إنما أمسكه على نفسه » (١) وفي حديث آخر: « إذا قتله ولم يأكل منه شيئًا فإنما أمسكه عليك (٢) » وجاء في حديث آخر: « إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وإن أكل منه (٢) » الحديث (١) . وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين (٥)

(والرابع) أن النهى ورد على المُحرِم أن لايقتل الصيد مطلقاً ، وجاء أنَّ على مَن قتله عمداً الجزاء ، وأبيح للحلال مطلقاً فن قتله فلا شيء عليه ، فبقى قتله خطأ فى محل النظر ، فجاءت السنة (٦) بالتسوية بين العمد والخطأ . قال الزهرى : جاء القرآت بالجزاء على العامد ، وهو فى الخطأ سنة ، والزهرى مِن أعلم الناس بالسنن

(والخامس) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة، لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبين صاحب السنة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجلة وعلى التفصيل. فالأول (٧) قوله: (الحلال بيّن، والحرام بيّن، ويينهما أمور مشتبهات » الحديث (٨). ومن الثاني قوله في حديث عبد الله بن زَمعة: «واحتجى منه ياسو دة كا رأى من شبهه بعتبة الحديث (١٩)!

- (١) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن
 - (۲) أخرجه احمد وابو داود
- (٣) فيكون الحديث الأول من الالحاق بأحد الطرفين احتياطا فقط
 - (٤) أخرجه أبو داود
 - (٥) أي الطرفين الواضحين
- (٦) كما أخرج مالك فى قصة الذى رفع أمره الى عمر: أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبقان ، فأصابا ظبيا وهما محرمان . فحكم عليه هو وعبدالرحمن بن عوف بعنز
 - (٧) أى ما كان على الجملة
 - (٨) تقدم (ج٣ ص ٨٦)
- (٩) حديث عائشة ، قال في التيسير أخرجه الستة إلاالترمذي وقد جاء في الحديث

وفى حديث عدى بن حاتم فى الصيد: « فإذا اختلط بكلابك كلب من غيرها فلا تأكل ، لا تدرى لعله قتله الذى ليس منها (١) ، وقال فى بعر بضاعة وقد كانت تطرح فيها الحيض والعدرات: « خلق الله الماء طَهوراً لا يُنجَّسه شى، (٢) في بأحد الطرفين وهو الطهارة. وجاء فى الصيد: « كل ما أصبيت ، ودع ما أغيت » (٣) وقال فى حديث عقبة بن الحرث فى الرضاع إذا أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأة التى أراد تزرُّجها — قال فيه: « كيف بها وقد

(هو لك يا عبد بن زمعه . الولد للفراش، وللعاهر الحجر ... ثم قال لسودة بنت زمعة زوجه صلى الله عليه وسلم : احتجى منه) لما رأى شبهه بعتبة · فألحقه بصاحب الفراش من جهة المحرمية ، فلم يجعله من محارم سودة ، لوضوح شبهه بغير أبها ، احتياطا

(١) قال في أعلام المحققين : متفق عليه

(ع) الحديث أخرجه أصحاب السنن. وفيه: إنا نستق لك الماء من بثر بضاعة وتلق فيها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس (جمع عذرة ، وهي الفتيلة التي توضع داخل الحلق اذا أصابه وجع) واذا نظر الى الروايات الأخرى التي فيها زيادة (إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) يكون الحكم بالطهارة لأن علامة التنجيس لم توجد فيه ، وان كانت هذه الروايات ضعيفة سندا ، لكنها لابد أن تكون بحيث يعتمد عليها ، بدليل الاجماع على معناها ، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة ، فلا يكون مما نحن فيه ، لأنه مر باب تحقيق المناط فقط إذا كانت القاعدة مقررة من قبل ، ويكون هذا كنذ كير لهم بالحكم . أما إذا كان إنشاء للحكم فهو من الباب

(٣) رواه الطبرانى عن ابن عباس . قال العلقمى : بجانبه علامة الصحة . وبالتأمل في الفرق بين مسألة الصيد ومسألة الما ، حيث إنه صلى الله عليه وسلم رجح في الصيد عدم الحل وفي الماء الطهارة ، تجد انه قد أخذ فيهما بالا صل ان كان اجتهاداً فالا صل الذكاة الشرعية المعروفة ، والصيد رخصة بقيود وشروط ، فما لم نجزم بحصول الشروط رجعنا الى الا صل وهو عدم الحل ؛ لا نه غير مذكى ، وكذلك الماء رجح فيه الا صل ، وهو الوصف الذي خلق عليه حتى يتبين ما يخالفه ، ولما يتبين بق على أصله

زعمَتْ أنها قد أرضَعتْ كما ؟ دعها عنك » (١) الى أشياء من هذا القبيل كثيرة (والسادس) أن الله عز وجل حرّم الزنى ، وأحل النويج وملك الين ، ومكت عن النكاح المخالف المشروع ، فانه ليس بنكاح محضولا سفاح محض، فجاء في السنة مابين الحكم في بعض الوجوه ، حتى يكون (٢) محلا لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقا (٢) ، أو في بعض الأحوال ، وبالأصل الآخر في حال آخر ، فجاء في الحديث : ﴿ أَيمَا امرأةٍ نُكِحتُ بنير إذن وليّها فنكاحُها باطل ، فإن دخل بها فلهاالهر عااستَحَلَّ منها (١٠) وهكذا سأثر ماجاء في النكاح الفاسد من السنة

(والسابع) أن الله أحل صيد البحر فيما أحل من الطيبات ، وحرم الميتة فيما حرم من الخبائث ، فدارت ميتة البحر بين الطرفين ، فأشكل حكمها ، فقال عليه الصلاة والسلام : « هو الطَّهُورُ ما وه ، الحِلُّ مَيتتُهُ» (٥) وروى في بعض الحديث

(۱) الحديث أخرجه في التيسير عن الخسة الا مسلما ، وفيه أنه تزوج بنتاً لابي إلهاب بنعزيز ، فأتته امرأة فقالت : إنى أرضعت عقبة والتي تزوج بها ، فركب إلى المدينة . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (كيف وقد قيل ؟) ففارقها . إلا أنهم قالوا إن هذا إرشاد الى طريق الورع والتنزه عن الشبهات ولوضعيفة ، فأن الشارع جعل لساع دعوى المرأة في الرضاع شروطا لم تستوف هاهنا ، فكان مقتضاه ألا يلتفت الى قول المرأة ، ولا يقضى به في تحريم هذا النكاح . ومنه تعلم ما في قوله (التي أراد أن يتزوج بها)

(۲) أى المسكوت عنه ، أى باقيه الذى لم تبينه السنة

(٣) كما في مثال النكاح بغير ولى قبل الدخول ، فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول ، وبعد الدخول ألحق بكل من الا صلين في حالة وحكم وإن كانت هذه الا حكام التي ذكر ناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد العلماء

(٤) أخرجه أبو داود والترمذى باختلاف يسير فى بعض ألفاظه (تيسير) (٥) أخرجه فى التيسير عن الأربعة عن أبى هريرة، وهو جواب عن سؤال من سأل عن الوضوء بمــاء البحر فأجابه بغرضه وزاد عليه فائدة حل ميثته «أُحِلَّت مَينتان : الحِيتانُ والجِراد، (١) وأكل عليه الصلاة والسلام ما قذفه البحر لل أنى به أبو عبيدة

(والثامن) أن الله تعالى جعل النفس بالنفس ، وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى : (وكتبنا عليهم فيها أنَّ النَّفس بالنفس) الى آخر الآية . هذا في العمد . وأما الخطأ فالدية ؛ لقوله : (فتحريرُ رقبة مُؤمنة ودية مُسلَّة الى أهله) و بين (٢) عليه الصلاة والسلام دية الأطراف على النحو الذي يأتى (٢) بحول الله ، فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمه بالضر بة (٤) ونحوها ؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ، ويشبه الانسان التام لخلقته ، فبينت السنة (٥) فيه أن ديته الغرقة (٢) ، وأن له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له السنة (والتاسع) أن الله حَرَّم الميتة وأباح اللذكاة ، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال في الحديث : « ذَكاة الجنين ذكاة المذكاة ميتاً بين الطرفين ذكاة المذكاة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال في الحديث : « ذَكاة الجنين ذكاة الله كرّة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال في الحديث : « ذَكاة الجنين ذكاة المنه عنه الله كرة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال في الحديث : « ذَكاة الجنين ذكاة المنا الله كرة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال في الحديث : « ذَكاة الجنين ذكاة المنا المنا المنا المنا المنا المنا المنا المنا النه كرة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال في الحديث : « ذَكاة الجنين ذكاة المنا الله كرة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال في الحديث : « ذَكاة الجنين ذكاة المنا المنا الله كان الله كانه المنا الله كانه الله كانه ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال في الحديث : « ذَكاة المنا المنا الله كانه الله كريش المنا المنا الله كانه الله كانه المنا الله كانه الله كانه الله كانه الله كانه المنا الله كانه المنا المنا الله كانه الله كانه الله كانه المنا الله كانه المنا المنا

⁽۱) رواه في الجامع الصغير بلفظ (أحلت لنا ميتنان ودمان . فأما الميتنان فالحوت والجراد الخ) عن ابن ماجه والحاكم والبيه في عن ابن عمر . قال العزيزى قال الشيخ: حديث صحيح

⁽٢) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائى عن عبد الله بن حزم عن أيه وما رواه أبو داود والنسائى عن عمرو بن شعيب. وهذا المثال مما وقع في الكتاب النص على الطرفين ، لكن بيان أحدهما به والا خر بالسنة ، وبقيت الواسطة على اجتهاد يبعد على الناظر

 ⁽٣) فى المثال الرابع مما يجرى مجرى القياس

⁽٤) أي من غيرها

⁽٥) في حديث أخرجه الستة

⁽٦) قال صاحب التيسير في شرح الحديث : الغرة عند العرب العبد والأمة ، وعند الفقها، ما بلغ ثمنه من العبيد نصف عشر الدية . وقوله (حكم نفسه) أى لم بلحق بأحد الطرفين

أمِّه ، (١) ترجيحا لجانب الجزئية على جانب الاستقلال

(والعاشر) أن الله قال : (فان كُنَّ نِسآ ، فَوْقَ ا اُنْتَيْنِ فَلَهُنَّ ثَلْثا ماتَرك . و إن كانت واحدة فلها النَّصف) فبقيت البنتان مسكوتاً عنهما ، فنقل في السنة (٢٠ حكمهما ، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين . ذكره القاضي إسهاعيل

فهذه أمثلة يستمان بها على ما سواها ، فانه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع الى أحد الأصلين المنصوص عليهما ، أو إليهما مماً فيأخذ من كل منهما بطرف ، فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما (٢)

وأما مجال القياس فانه يقع فى الكتاب المزيز أصول تشير الى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها ، وتقرب الى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها ، فيجتزى بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتاداً على بيان السنة فيه . وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه — و إن كان خاصا — فى حكم العام مفى وقد

⁽۱) رواه فى الجامع الصغير عن أبى داود والحاكم عن جابر ، وأحمد وأبى داود والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن حبان والدارقطنى والحاكم عن أبى سعيد والحاكم عن أبى أموب الانصارى وعن أبى هريرة ، والطبرانى عن أبى أمامة وأبى الدرداء وعن كعب بن مالك قال المناوى : قال الغزالى صح صحة لا يتطرق احتمال الى متنه ولا ضعف فى سنده وهو فيه متابع لامامه فانه ذكره فى الا ساليب . قال الحاكم : ضحيح الاسناد . وقال العراقى : وليسذلك . قال عبد الحق : لا يحتج بأسانيده كلها اه وقال ابن حجر الحق أن فيها ما تنتقض به الحجة اه قال العراقى . ورواه الطبرانى فى الا وسط بسند جيد فكان ينبغى للصنف عدم إغفاله ، فانه ليس فيها ذكره شله بل الكل معلول

⁽٢) كما فى حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته صلىالله عليه و لم ينتين لها أخذ عمهما مال أخيه جميعه ، فجعل صلى الله عليه وسلم لهما الثلثين ولامهما الثمن ، وله الباقى

 ⁽٣) غير ظاهر في الغرة في الجنين ، لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الأطراف.
 وهو يفيد عطف قوله (أو غيره) فيما سبق على قوله (احتياطي)

مر فى كتاب الأدلة (1) بيان هذا المعنى . فاذا كان كذلك ووجدنا فى الكتاب أصلا وجاءت السنة بما فى معناه أو ما يلحق به او يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا وسواء علينا أقلنا إن النبى صلى الله عليه وسلم قاله بالقياس (٢) أو بالوحى ، إلا أنه جار فى أفهامنا تجرى المقيس ، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر فى أول كتاب الأدلة (٦) . وله أمثلة

(أحدهما) أن الله عز وجل حرم الربا (٤) ، و ربا الجاهلية الذي قالوا فيه : (إنما البَيعُ مِثلُ الرّبا) هو فسخُ الدّين في الدّين ، يقول الطالب : إما أن تَقضى و إما أن تُربى وهوالذي دل عليه أيضا قوله تعالى : (و إن تُبتُم فلكُم رُ ، وسُ أموالكم

- (۱) فى المسألة الناسعة ، وإنه كان العموم هناك للا شخاص وان الشريعة ليست خاصة بعضهم دون بعض ، وهنا شمول يرجع للمعنى الذى فيــــه الحكم ، كحرمة النيذ بجعل الخر شاملا له معنى وإن لم يشمله صفة
 - (٢) بنا. على أنه صلى الله عليه وسلم يجتهد فيقيس وقيل ليس له الاجتهاد
- (٣) فى المسألة الثانية ، حيث قال إن الظن الراجع الى أصل قطعى يعول عليه .
 ومثال ذلك ما ورد من الا حاديث فى النهى عن حملة من البيوع و الربا
- (٤) أى وظاهر أن المراد به ما يعقد فى الاسلام ، لأن هذا هو الذى بصدده التشريع فألحق به ما عقد فى الجاهلية فقال (وربا الجاهلية موضوع الخ) وهذا إما قياس منه صلى الله عليه وسلم أو بوحى يجرى فى أفهامنا بجرى القياس ويصح أن يكون هذا المقدار الى قوله (واذا كان كذلك) مثالا لما تردد بين طرفين واضحين فألحقه بأحدهما وذلك أن الله تعالى حرم الربا ، وقال أيضا (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده ومالا يغفر فييطل عقده أعنى أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد حصول العقد مغفوراً فألحقه بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يجرى فى افهامنا بحرى القياس قوله (واذا كان كذلك) وهذا الوجه أقرب الى عبارته من الأول حيث ذكر فى قوله (واذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس ، ولم يذكر ما يشير حيث ذكر فى قوله (واذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس ، ولم يذكر ما يشير من أمثلة الإلحاق بأحد الطرفين ، وأنه بصدد الجارى بجرى القياس

لا تظلمون ولا تظلمون) فقال عليه الصلاة والسلام: « وربا الجاهلية موضوع من وأوّلُ ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلّب ، فإ نه نموضوع كله» (١) . و إذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هومن أجل كو نه زيادة على غير عوض ألحقت السنة به كل مافيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام: «الذّهب بالذّهب بالله من والفضة بالفضة ، والبر بالبر بالبر بالسمير ، والتم بالتم ، والملح بالملح ، مثلا بمثل ، سواء بسواء ، يدا بيد . فمن زاد أو ازداد فقد أرثى ، فإذا اختلفت هذه الاسناف فبيعوا كيف شتم ، إذا كان يدا بيد (٢) » ثم زاد (٣) على ذلك بيع النساء إذا اختلفت الاصناف ، وعد من الربا ، لأن النساء في أحد الموضين يقتضى الزيادة (١) و يدخل فيه بحكم المنى (٥) السلف بحر فعا ، وذلك (١) لأن بيع هذا الجنس و يدخل فيه بحكم المغنى (٥) السلف بحر فعا ، وذلك (١) لأن بيع هذا الجنس

(١) رواه مسلم وهو جز من خطبة الوداع الجامعة

(٢) أقرب الروايات الى هذه رواية لأبى داود عن مسلم ابن يسار باسناده

(٣) الحاق ثان جا في قوله صلى الله عليه وسلم (فاذا اختلفت الح) وثم للتأخر الرتبي وإلا فالالحاقان في حديث واحد . إلا أن يعتبر الترتيب في نفس ألفاظ الحديث ترتيبا في الالحاق زمانا أيضا وكان عليه أن يؤخر قوله (فاذا اختلفت) بعد قوله (ثم زاد) . ويبقى النظر في أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف جا بالحاق السنة ؛ لا أن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الربا في القرآن كان لخصوص النساء عند إتفاق الا صناف فقط ، رأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من هذا الحديث ، كما جاء تحريم ربا الفضل به . وربما لا يساعده ما كان جاريا عندهم ووقع عليه التحريم في القرآن ، إذ كانوا يعطون شعيرا في مقابلة شعير لا جل بأكثر ، وهكذا فليرجع الى التاريخ المبسوط في مثله في مقابلة دراهم لا بحل بأكثر ، وهكذا فليرجع الى التاريخ المبسوط في مثله

(٤) أي غالبا في العادة ، كما صرح به بعد

(٥) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض

(٦) تعليل للتحريم في بيع هذه الا جناس بمثلها متفاضلاً . وقوله بعد (والا جل الح) تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوى قدراً ، فهو تكميل لقوله (لا أن النساء في أحد العوضين الح) بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه ، لتقارب المنافع فيما يراد منها ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير (۱) شيء ، وهو ممنوع . والأجل في أحد العوضين لايكون عادة إلاعند مقارنة الزيادة به في القيمة ؟ إذ لايُسلّم الحاضر في القيمة ، وهو الزيادة . ويبقى النظر : في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة ، وهو الزيادة . ويبقى النظر : لم جاز مثل هذا في (۲) غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما ؟ محل نظر يخفي وجهه على المجتهدين ، وهو من أخنى الأمور التي لم يتضح معناها (۳) الى اليوم ، فالذلك بينتها السنة (۱) إذ لو كانت بينة لو كل في الغالب أمر ها الى المجتهدين ، كرى أو كل اليهم النظر في كثير من محال الاجتهاد ، فثل هذا جار (۱۵ كبرى الأصل والفرع في القياس . فتأمله

(1) قد يقال إن هذا لا يظهر فيما اذا دار الفضل من الجانبين ، كما فى أخذ كثير ردى. فى قليل جيد ، فزيادة الردى. تقابل بجودة الجيد ، فهناك عوض . إلا أن يقال إن هناك غرراكبرا لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع . وتعليله غير ماحققه بعضهم من أن العلة سد الذريعة

(٢) أى التفاضل والتسيئة

(٣) أى علتها وسر الفرق بين النقود والا طعمة وبين غيرهما ، حيث منعا فيهما أجيزا فيها حداهما . راجع الجزء الثانى من أعلام الموقعين ففيه البيان الكافى فى المطلوب والذى أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا فى النقدين والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح

(٤) فمن ذلك أنه استرى العبد بعبدين . وأنه لما نفدت الابل في جهاز الجيش أمر صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين الى إمل الصدقة . وهذا فيه الا مران معا

(ه) لم يجزم بأنه منه ، لما سبق له من أنه من أخنى الأمور التي لم يتضح معناها ، فريما كان تعبدا ليس مبنيا على علة . فلا يتأتى إجراء القياس فيه ، وأبيضا من أنه إما أن يكون بالوحى لاغير ، بناء على أنه لابحتهد ، أو بعضه به وبعضه بالقياس لمن جوز له صلى الله عليه وسلم الاجتهاد . وسيأتى قوله (ولا علينا أقصد القياس على الخصوص النخ)

(والثانى) أن الله تعالى حرم الجع^(۱) بين الأم وابنتها فى النكاح، وبين الأختين وجاء فى القرآن: (وأحلِّ لسكم ما وراء ذلكم) فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالبها من باب القياس، لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا: وقد يروى فى هذا الحديث: « فإ نكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أر حامكم (٢)» والتعليل يشعر بوجه القياس

(والثالث) أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السهاء وأنه أسكنه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر ، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه « الطهور ماؤه ، الحل ميتته (٢) »

(والرابع) أن الدية في النفس ذكرها الله تعالى في القرآن ، ولم يذكر ديات الأطراف ، وهي مما يشكل قياسها على المقول ، فبين (1) الحديث من دياتها ماوضح به السبيل ، وكا نه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره ، فلابد من الرجوع اليه ويحذى حذوه

(والخامس) أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة: من النصف والربع، والثمن، والثلث، والسدس، ولم يذكر ميراث العصبة إلاماأشار إليه قوله في الأبوين: (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلا ممّالثلث) الآية! وقوله في الأولاد: (للذكر

⁽۱) أى فى صورة ما إذا عقد على الائم ولم يدخل بهـا . وأما ما عدا هذه الصورة ، كما إذا دخل بالائم أو عقد على البنت _ فان انتحريم تأييد لايخص مجرد الجمع

⁽۲) تقدم (ج۳ – ص۱۹۲)

⁽٣) تقدم (ج ٤ – ص٣٧)

⁽٤) لكن أين في هذا إجراؤه مجرى القياس في أخذ الفرع حكم الأصل، كالأمثلة السابقة واللاحقة ؟ إلا أن يقال الالحاق في مجرد استحقاق المال في نظير التعدى خطأ على البدن، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة، وهي أنه بين (ماوضح به السبيل) دونأن يقول (ألحق الا طراف بالنفس) وزاد أيضا قوله (وكا نه) ولم يذكرها في تطبيق الامثلة السابقة ولا اللاحقة

مثلُ حظ الأنثين) وقوله في آية الكلاة: (وهو ير مُها إن لم يكن لها ولد) وقوله: (و إن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذ كر مثلُ حظ الأنثيين) فاقتضى أن ما بقى بعد الفرائض المذكورة فللعصبة ، و بقى من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين ؛ كالجد ، والعم ، وابن العم ، وأشباههم . فقال (1) عليه الصلاة والسلام: و ألحقوا الفرائض بأهليها ، فابقى فهو لأولى رَجُل ذكر (٢) ، وفي رواية : و فلأولى عصبة ذكر ، فأتى هذا على مابقى مما يحتاج اليه ، بعدمانبه الكتاب على أصله

(والسادس) أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله: (وا مُهمّا تُكم اللاً تى أرض من عند والموات من الرضاعة) فألحق النبي صلى الله عليه وسلم بهاتين سائر القرابات من الرضاعة التي يحرمن من النسب عكالهمة ، والخالة ، و بنت الأخ ، و بنت الأخت ، وأشباه ذلك . وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من باب القياس بنبي الفارق ، نصت (٢) عليه السنة - إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد نقال عليه الصلاة والسلام : « إن الله حرام مِن الراضاعة ما حرم مِن النسب (٤)»

⁽١) محل الشاهد قوله (فابق الخ) المفيد للعموم في العصبة

⁽۲) رواه مهذه الرواية فى التيسير عن أحمد والشيخين والترمذى وقال أخرجه البخارى ترجمة . قال فى نيل الأوطار عن هذه الرواية : هكذا فى جميع الروايات وقع عند صاحبالنهايةوالغزالىوغيرهما منأهل الفقه بلفظ (فلا ولى عصبة ذكر) واعترض ذلك ابن الجوزى والمنذرى بأن لفظة العصبة ليست محفوظة

⁽٣) أى وجهة الالحاق نصت عليه السنة ، فقال عليه الصلاة والسلام الخ لا ُن المقام قابل لتردد المجتهدين ، فلم يتركه صلوات الله عليه . فقوله (نصت الخ) خبر ثان

⁽٤) أخرجه الترمذي بلفظ (من الرضاع) وقال العزيزي حسن صحيح

وسائر ما جاء في هذا المني ، ثم ألحق (١) بالأ ناث الذكور ؛ لأن البن لفعل ومن جهة در المرأة . فإذا كانت المرأة بالرضاع (٢) فالذي له اللبن أم بلا إشكال (والسابع) أن الله حرَّم مكة بدعاء إبراهيم فقال : (ربِّ اجْعلُ هذا كبداً آمِنًا) وقال تعالى : (أوَلم يَرَ وا أنّا جبلنا حَرَما آمِناً) وذلك حرم الله مكة . فدعارسول الله عليه وسلم ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لكة ومثله (١) معه ، فأجابه الله وحرم ما بين لا بَدَيْها ، فقال : « إنى أحرِّم ما بين لا بَتى المدينة بنوء إلا أذابه أو يُقتل صيد ها» (ق) وفي رواية : (ولا يويد أحد أهل المدينة بسوء إلا أذابه الله الله في النار ذوب الرقاص أو ذوب الملح في الما » (١) وفي حديث آخر: (رباله على الله عن الفعيس زوج المرأة التي أرضعتها فقالت : بارسول الله ، إن أخاه ليس هو الذي أرضعني ، ولكن أرضعتي المرأته ، فقال : (ائذي له فانه عمك)

(٢) هنا سقط كلمة (أما) وقوله (فالذي له اللبن أم) لعل الأصل (فالذي له اللبن أب) وهو الذي يلائم قوله عليه السلام في الحديث السابق (فانه عمك) (٣) في رواية للشيخين أنه صلى الله عليه وسلم لما أشرف على المدينة قال (اللهم إنى أحرم ما بين جبلها مثل ماحرم ابراهيم مكة) وقد دعا لا هلها بالبركة في صاعها ومدها . وقال في رواية مسلم والترمذي (لايصبر على لا وا. المدينة وشدتها أحد من أمتى إلا كنت شفيعا له وشهيدا يوم القيامة) وورد أيضا أنها تنفي خبتها كما ينفي الكير خبث الحديد و فلعل هذه المزايا وما ما ثلها يفسر بها قوله (ومثله معه) دواه احد ومسلم

(a) مثل هذا الوعيد وما بعده لايقال فيه إنه قياس وتفريع على تحريم مكة وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة ، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته ومامعها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثا ، فالمثال السابع على ما ترى من الضعف وفى تحرير الأصول وشرحه _ فى مسألة أن حكم القباس ثبوت حكم الأصل فى الفرع _ قال : ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع ، وإنما لم يثبت بالقياس لانتفاء الأصل والفرع اه وإذا انتفى الأصلواللرع وهما ركنان فى القياس فكيف يقال انه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس ؟

« فَنِ أَحدثَ فِيهَا حَدَّنَا أُو آوي مُحدثاً فعليه لعنةُ الله والملائكة والنَّاس أجمعين، لايقبِلُ اللهُ منه يومَ القيامةِ صَرفاً ولا عَدُلاً » (١) ومثله في صحيفة على المتقدمة فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة . وقد جاء فيها قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ـَ كَفَرُ وَا وِيَصُدُّ وَنَ عَنْ سَبِيلَ اللهِ وَالمُسْجِدِ الْحَرَامِ - الْيَقُولُه : وَمَنْ يُرُدُ فَيه بِالْحَادِ بظُلِم أُنذِقَهُ مِن عذاً بِي أليم) والإلحاد شامل لكل عدول عن الصواب الى الظلم ، وارتكابالمنهيات على تنوعها ، حسما فسرته السنة · فالمدينة لاحقة بهافي هذاالمعني (والثامن) أن الله تعالى قال : (واستشهد شهيد ين من رجالكم ، فإن لم يكونا رَجُلين فرَ جل وامرأتان) الآية ! فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل ، وظهر به ضعف شهادتهن ، ونبه على ذلك في قوله : « مارأيتُ مِن ناقصات عَقل ودين أغلبَ لذي لُب منكن ، (٢) وفسر نقصان المقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل . وحين ثبت ذلك بالقرآنوقال فيه : (أن تَضلُّ إحداهُما فتُد كُر إحداهُما الأخرى) دل على انحطاطهن عن درجة الرجل، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد ، فقضى (٢) عليه الصلاة والسلام بذلك ، لأن اليمين في اقتطاع الحقوق واقتضائها حكما قضي به قوله تعالى (إنَّ الذينَ يَشْتَرُ ونَ بِمَهدِ اللهِ وأيمانهم تمناً قليلا) الآية ! فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهد والمرأتين في القياس، إلا أنه يخفي فبينته السنة

(والتاسع) أن الله تمالى ذكر البيع في الرقاب وأحله ، وذكر الاجارة في بعض الأشياء (٤) كالجمل المشاراليه في قوله تمالى : (وكن جاء به حِمل بمير) والاجارة على

⁽١) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الخسة

⁽٢) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن مسلم

⁽٣) عن ابن عباس رضى الله عنهما (قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيمين وشاهد) أخرجه فى التيسير عن مسلم وأبى داود

⁽٤) ومنها إجارة شعيب لموسى ، عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام

القيام بمال اليتيم في قوله: (ومَن كان فَقَيراً فلْيا كل بالمروف) وفي المال على الصدقة كقوله تعالى: (والعاملين عليها) وفي بعض منافع (1) لا تأتى على سائرها؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الرقاب من الناس والدواب والدور والأرضين ، فيين النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيرا ، ووكل سائرها الى أنظار المجتهدين . وهذا هو المجال القياسي المعتبرفي الشرع ، ولا علينا أقصد النبي عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا ؛ لأن جميع ذلك يرجع الى قصده بيان ما أنزل الله اليه على أي وجه كان

(والعاشر) أن الله تعالى أخبر عن ابراهيم في شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده ، وعن رؤيا يوسف ، ورؤيا الفتيين ، وكانت رؤيا صادقة ، ولم يدلذلك على صدق كل رؤيا ؟ فبين النبي صلى الله عليه وسلم أحكام ذلك ، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء (٢) النبوة ، وأنها من المبشّرات ، وأنها على أقسام (٢) الى غير ذلك من أحكامها ، فتضمن الحاق غير أولئك المذكورين بهم . وهو المعنى الذي في القياس ، والأمثلة في هذا المذي كثيرة

ومنها النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة ؛ فإن الأدلة قد تأتى في معان مختلفة ولـكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان . فتأتى السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد ، فيعلم أو يظن أن دلك

(۱) وأصرحها الرضاع ، بل قال بعضهم لم تأت الاجارة الجائزة فى القرآن إلا فى الرضاع (فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن)

(۲) ورد (من ستة وأربعين جزيا) وقالوا فى توجهه إن النبوة كانت ثلاثا وعشرين سنة ، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر . ونسبتها إلى ثلاث وعشرين سنة هى ما قاله صلى اللهوسلم . وهذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم فهوواضح وأيضا فكثيراً ما كان يقول لا صحابه (هل رأى أحد منكم رؤيا ؟ وكان يعبرها لهم ، وهو يتضمن إلحاق غيرهم مهم)

(٣) أى كما قال صلى الله عليه وسلم (الرؤيا من الله ، والحلم من الشيطان)

المعى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد ، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنة إنما حاءت مبينة للكتاب . ومثال هذا الوجه ما تقدم في أول (١) كتاب الأدلة الشرعية في طلب معى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار (٢) من الكتاب ويدخل فيه مافي معى هذا الحديث من الأحاديث ، فلامعى للإعادة (ومنها) (٢) النظر الى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن ، وإن كان

(۱) فى المسألة الثانية ، حيث جعله من باب الدليل الشرعى الظنى الراجع إلى قطعى لأنه مبثوث فى الشريعة فى جزئيات وكليات . فالسنة قد نظمت هذه المواضع المنفرقة المبثوثة ، وجعلتها فى سلك واحد بقاعدة عامة . وكان هذا الوجه جمع المتفرقات ، وأخذ كلى من الجزئيات ، وإجمال التفصيلات . فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة ، وبالتأمل فيه تجده نادرا ومأخذا لا تنبى عليه الدعوى فى أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره ، من الوجوه ، فان كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخسة كل واحد منها يكنى لاثبات المسألة فانما يظهر ذلك فى الوجه الثالث تاما ، وفى الثانى بيعض تكلف ، وفى الأول على الطريق الذى قصد منه . أما ما عداها فلا يظهر انفراده باثبات المسألة ودفع إشكالاتها . وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النمط فى السنة كثير ، هكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذى لم يتيسرله فيه إلا مثال واحد . نعم إن كان غرضه من وجوهه الخسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير اليه فى الفصل الا تى من وجوهه الخسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير اليه فى الفصل الا تى على الوجه السادس وجيها من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفى فى إثبات الدعوى كما قال عنه (ولكن صاحب هذا المأخذ النع)

(۲) تقدم (ج۲ - ص٤٦)

(٣) هذا النظر السادس أخص من النظر الثانى المتقدم أنه المشهور عن العلماء ؛ لأن ذلك بيان للحقيقة المطلوبة أو المنهى عنها مثلا أوشروطها أو كيفياتها ألى آخر ما تقدم فى بيان الا حاديث كقوله تعالى : (أقيموا الصلاة مثلا . أماهذا فقصور على بيان لفظ بحمل ورد فى الا آية بما يوضح الغرض منه ، كما قال (من حيث وضع اللغة) وقوله (لا من جهة أخرى) أى من الجهات الحسة السابقة

فى السنة بيان زائد . ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجدكل معنى فى السبة مشاراً اليه — أومنصوصاً عليه فى القرآن وليمثله ثم ننظر فى صحته أو عدم صحته .

وله أمثلة كثيرة

أحدها حديث (١) ابن عمر فى تطليقه زوجه وهى حائض ، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر : « مُرْهُ فلْيرَ اجِعْها ، ثم ليتركها حتى تطهرُ ، ثم تحيض ، ثم تطهر ، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس . فتلك العدةُ التي أمر الله أن يطلق لها النساء ، يعنى أمر م في قوله : (يا أيماالنبي اذا طلقتم النساء فطأقوهن لعيد يمني)

وَالثَّانَى حديث (٢) فاطمة بنت قيس في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لهاسكني ولانفقة إذ طلقّها (٦) ألبتة — وشأن المبتوتة أن لها السكني و إن لم يكن لها نفقة — لأنها بذَتْ على أهلها بلسانها، فكان ذلك تفسيراً لقوله: (ولا يخرُ جُن إلا أن يأتين بفاحشة مبيّنة)

والنَّالث (١) حديث سبيمة الأسلمية ، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر (٥) فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلت ، فبيَّن الحديث أن قوله تعالى : (والذين

⁽١) أخرجه في النيسير عن السنة باختلاف في بعض ألفاظه

⁽۲) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا البخارى . قال فى التحرير ــ فى تمثيله المجهول الذى لا يعلم به ــ : كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها سكنى و لانفقة و قدر ده عمر فقال: لانترك كتاب ربنا و لاسنة نبينا لقول امرأة لاندرى لعلها حفظت أو نسيت وروى مسلم هذا الرد

⁽٣) يعنى زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبي ربعة

⁽٤) أخرجه عن السة إلا أبا داود

⁽٥) ولفظ البخاری (قریبا من عشر لیال)

يُتُوَفِّونَ منكم ويذرونأزواجاً يتربعن بأنفسهن أربعة أشهرُ وعشراً) مخصوص في غير الحامل ، وأن قوله تعالى : (وأولاتُ الأحمالِ أجابُهناً أن يضعَن حمْلهن) عام في المطلقات وغيرهن

والرابع حديث (١) أبي هريرة في قوله : ﴿ فَبِدَّ لِ الذِينِ ظَلُمُوا قُوْلاً غَيرَ الذِينِ ظَلُمُوا قُوْلاً غَيرَ الذي قيل لهم ﴾ قالوا : حبة في شعرة . يمني عوض قولة : ﴿ وقولُوا حِطلة ﴾

والخامس حديث (٢) جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف. بالبيت سبماً فقرأ: (واتخِذُوا من مقام إبراهيم مصلى) فصلى خلف المقام ، ثم أتى. الحجر فاستلمه ، ثم قال: « نبدأ بما بدأ الله به » وقرأ: (إن الصفا والمروة من شعائر الله)

والسادس حديث (٢) النعان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: (وقال ربُّكُمُ ادعوني أستَحِبِ لكم) قال الدعاء هو العبادة ، وقرأ الآية الى قوله : (دا خرين)

والمابع (١) حديث عدى بن حاتم قال لما نزلت : (حتى بتبيَّن الكمُ الحيط الأبيضُ من الخيط الأسود من الفجر (٥)) قال لى النبي على الله عليه وسلم .

- (۱) قبل لبنى اسرائيل (ادخلوا البابسجدا وقولوا حطة نغفر لـكم خطاياكم) فدلوا فدخلوا يزحفون على أستاههم وقالوا (حبة فىشعره) رواه البخارى والنزمدين.
 - (۲) رواه الترمذي وقال : حسن صحيح
 - (٣) أخرجه أبو داود والترمذى وقال: حسن صحيح
- (٤) أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح. ورواه في الترغيب عن الخسة. ولفظه فيه (بل هما سواد الليل ويباض النهار)
- (٥) قوله (من الفجر) نزلت بعد ما اشنبه جملة من الصحابة في المعنى. وصار بعضهم يربط حبلين أسود و أبيض في رجله لينظر اليهما، وبعضهم وهو عدى جعلهما تحت الوسادة ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهما أهما خيطان؟ فقال له (إن وسادتك لعريض _ كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه _ بل هما سواد الليل و يباض النهار) قال الشيخان و نول بعد (من الفجر) فعلوا أنما يعنى الليل

« إِنَّمَا ذَلَكَ بِياضُ النَّهَارِ مَنْ سُوادَ اللَّيلِ »

والثامن حديث (١) سمرة بن خُندب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « صلاة الوسطى صلاة العصر » وقال (٢) يوم الأحزاب : « اللهم املاً قبور هم و بيوتهم ناراً كما شفاونا عن صلاة الوسطى حتى غابت الشمس »

والتاسع حديث (٢) أبي هريرة ، قال عليه الصلاة والسلام : « إن موضع (١) سوط في الجنة لخير من الدنيا وما فيها اقرءوا إن شئتم : (فهن زُحْز عن النار وأُدْخِل الجنة فقد فاز) »

والعاشر حديث (⁶⁾ أنس فى الكبائر ، قال عليه الصلاة والسلام فيها : « الشَّركُ بالله وعقوقُ الوالدين ، وقتل النفس ، وقولُ الزور ، وثمَّ أحاديث أخر فيها ذكر الكبائر ، وجميعها تفسير لقوله تعالى : (إن تجتنبوا كبائر ما تُنهون عنه) الآية !

والنهار . ولوكان نزل قوله (من الفجر) بيانا من أول الأمر لما وضع عدى الخيطين تحت الوسادة ولا سائل . فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى . راجع البخاري ومسلما

⁽۱) رواه أحمد والترمدي وصححه

⁽٢) الحديث عن على رضى الله عنه . وفى رواية (يوم الحندق) أخرجه فى التيسير عن الحسة

⁽٣) رواه الترمذي وقال حسن صحيح

⁽٤) ولا يظهر هذا المثال. لأنه ليس فيه تفسير للفظ في الكتاب من حبث وضع اللغة كما هو موضع هذا النطر. وكما هو الجارى فيا قبله وما بعده من الأمثلة؛ بل هو كانه استنتاج لهذا المعنى من الاية وريماكان أظهر منه في غرضه حديث الصحيحين (أعددت لعبادى الصالحين مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) مصداق قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخني لهم من قرة أعين) لأن مافي الحديث وإن كان لم يعين بشحصه إلا أنه توضيح وتقريب لمعني الاتية وعو أقصى ما يعبر به للدلالة على المراد فيها

⁽٥) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي

وهذا النمط في السنة كثير

ولكن القرآن لا ينى بهذا المقصود على النص والاشارة العربية التى تستعملها العرب أو نحوها . وأول شاهد فى هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقاة والديات والقسامات وأشباه ذلك من أمور لا تحصى (۱) ظللتزم لهذا لا يفي بما ادعاه ، إلا أن يتكلف فى ذلك ما خذ لا يقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح ، ولا العلماء الراسخون فى العلم ، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذى شرع فى التنبيه عليه ، فلم يوف به إلا على التكلف المذكور ، والرجوع الى المآخذ الأول فى مواضع كثيرة لم يتأت له فيها مص ولا إشارة الى خصوصات ما ورد فى السنة ، فكان ذلك نازلا بقصده (۲) الذى قصد . وهذا الرجل المشار اليه لم ينصب نفسه فى هذا المقام إلا لاستخراج معانى الأحاديث الى خرج مسلم ابن الحجاج فى كتابه المسند الصحيح ، دون ما سواها (۲) مما نقله الأئمة سواه . وهو من غرائب الماني المصنفة فى علوم القرآن والحديث . وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ (۱) موفيا بالغرض فى الباب والله الموفق الصواب

فعل

وقد ظهر مما تقدم الجواب، عما أوردوا من الأحاديث التي قالوا إن القرآن لم ينبه عليها ، فقوله عليه الصلاة والسلام (٥): « يوشكُ رجلُ منكم متّـكِئاً على

- (١) وكلها ليس ما ورد فيها من السنة يجرى هذا المجرى الذي يريده هذا القائل من السان الحاص
 - (٢) أى نازلا بما قصده فى هذه الدعوى الى موضع الاهدار
- (٣) أىفاذاكان لم يتم له غرضه فى مقدار محدود من الا ُحاديث وهى أحاديث مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر الى دو اوين الحديث الا ُخرى ؟
 - (٤) الاُنظار الخمسة السابقة على هذا الاُخير
 - (٥) تقدم (ج٤ ــ ص ١٥)

أريكته ، الى آخره لايتناول ما نحن فيه ، فان الحديث انما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً على رأيه فى فهم القرآن ، وهذا لم ندّعه فى مسألتنا هذه ، بل هو رأى أولئك الخارجين عن الطريقة المثنى . وقوله : • ألا و إن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله ، صحيح على الوجه المتقدم ، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضعين والحكم عليه ، و إما بالطريقة القياسية ، و إما بغيرها من الما خذ المتقدمة

ومر الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمتها أو حالتها ، وتحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مِحلب من الطير ، وعن العقل

وأما فكاك الأسير فأخود من قوله تعالى: (وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر) وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى الغير النصر ، والأسير في هذا المعنى أولى بالنصر ، فهو مما يرجع الى النظر القياسي

وأمًّا أن لا يقتل مسلم بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب ؟ كقوله: (ولن يَجعلَ الله المكافرين على المؤمنين سبيلاً) وقوله: (لا يَستوى أصحابُ النار وأصحاب الجنة) وهذه الآية أبعد (١) . ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجودا في القرآن على التنصيص أو نحوه (٢) لم يحعلها على خارجة عن القرآن ، حيث قال: « ما عندنا الاكتاب الله وما في هذه الصحيفة » إذ لو كان في القرآن لعد الثنتين دون قتل المسلم بالكافر . و تمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم ، لأن الله تعالى قال : (الحراً بالحراً والعبد) فلم يُقد من الحر للعبد والعبودية من آثار الكفر ، فأولى أن لا يُقاد من المسلم الكافر

⁽۱) لأن محل ننى الاستواء قد بين فى قوله نعالى (أصحاب الجنة هم الفائزون) فليس المراد مايشمل عدم استوائهما فى القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض فى الدنيا (۲) أى كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحركم من الاتيتين

وأما إخفار ذمه المسلم فهو من باب نقض المهد، وهو فى القرآن (١) ، وأقرب الآيات النه قوله تعالى : (والذين كَنقضون عهدَ الله من بعد ميثاقه و يقطعُون ما أمرَ الله به أن يُوصَل ويفسِدُون فى الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدَّار) وفى الآية الأخرى : (أولئك هم الخاسرون)

وقد مر تحريم المدينة وانتراعه من القرآن

وأما من تولى قوماً بغير إذن مواليه فداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل وأيضا فان الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذى هو لحمة كلحمة النسب كفر لنعمة ذلك الولاء في هو في الانتساب الى غير الأب. وقد قال تعالى فيها: (والله جعل لكم من أنواجكم بنين وحَفَدَة ورزقكم من المفي من أنفيكم أرواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحَفَدَة ورزقكم من الطيبات. أفياطل يُومنون و بنعمة الله هم يكفرون ؟!) وصدق هذا المعنى مافى الصحيح من قوله (٢): (أيمًا عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى ير جع اليهم » وفيه (٣): « إذا أبق العبد لم تُقبل له سلاة)

وحديث معاذ ظاهر في أن مالم يصرح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو

⁽۱) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفا وأنه لوكان موجودا فى الكتاب على التنصيص أو نحوه لم يجعلها على رضى الله عنه خارجة عن القرآن. والاعتراض هنا أوجه، لائه يقول إنه من باب نقض العهد، أى جزئى منه، وهو فى آية (والذين ينقضون النح). وينظر أيضا لهذا النظر فى قوله بعد (فداخل بالمعنى فى قطع ماأمر الله به أن يوصل). إلا أن يقال إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الانخرى (٢) (٣) الحديثان رواهما مسلم عن جابر

⁽٤) لم يتعرض للجواب عن أسنان الأبل الواردة فىالصحيفة ؛ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراص بالقضاء للزبير ، وقد وعد به سابقا . الا ان يقال إنه مندرج في النظر الرابع الراجع إلى القياس أو الى الاجتهاد بالحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما

حبيّن في السنة ، و إلا فالاجتهاد يقضي عليه . وليس فيه معارضة (١) لما تقدم

﴿ المسألة الخامسة ﴾

حيث قلنا أن الكتاب دال على السنة ، و إن السنة إنما جاءت مبينة له ، فذلك بالنسبة (٢) الى الأمر والنهى والإذن أو ما يقتضى ذلك ، وبالجلة ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف (٢) وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما كان أو ما يكون ، مما لا يتعلق به أمر ولا نهى ولا إذن فعلى ضربين :

(أحدها) أن يقع في السنة موقع التفسير القرآن. فهذا لا نظر في أنه بيان له ، كما في قوله تعالى : (وادخُاوا البابَ سُجَّداً وقولُوا : حِطَّةٌ) قال : (دخَلوا يَرِحَفُون على أورا كهم » (3). وفي قوله (فبدّلَ الذين ظَلَموا قو لا غير الذي قبلَ لهم) قال : «قالوا : حبَّةٌ في شَعرة (6) » وفي قوله : (وكذلك جَعلنا كم أمة وسطًا) الآية ! قال : «يُدعى نوح فيقال هل بلّنت ؟ فيقول : نم . فيدعى قومُه فيقال هل بلّنك كم ؛ فيقولون : ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد . فيقال : من شهودك ؟ فيقول : محد وأمّته . قال فيوني بكم تشهدون أنه قدبلًغ . فذلك من شهودك ؟ فيقول : محد وأمّته . قال فيؤتى بكم تشهدون أنه قدبلًغ . فذلك

(١) لآن معاذا لم ينف أصل كونه فى القرآن عند ما يلجأ للسنة ، بل إنما يفيد كلامه أنه إذا لم بجد الحريم صريحا مبينا فى الكتاب يلجأ ال السنة لتينه . وإلا فيينه طريق الاجتهاد . هذا هو ظاهر كلامه . وهوجواب آخر الاسئلة فى الاعتراض الثالث بالاستقراء

(٢) أى أطراده وكليته إنما هي فيما كان راجعا إلى التكليف. وأما ما عداه فقد يكون كذلك، وقدلايكون له أصل قريب في الكتاب فلا يكون بياناً له إلا على الوجوه السابقة ، وستأتى الاشارة إليه في آخر المسألة

(٣) ويندرج فيه الأحكام الوضعية

(٤) أخرجه الشيخان والترمذى . ورواية البخارى (أستاههم بدل أوراكهم)
 (٥) أخرجه البخارى . وفى رواية (شعيرة) . وفى رواية قالوا (حنطة بدل

حطة)

قول الله (وكذلك جَمَلنا كم أمة وسطاً لِتكونوا شهداء على النّاس ويكون الرَّسول عليكم شهيدا) (١) وفقوله (كنتم خير أمة أخرجت النّاس) كال تلا متبعون سبعين أمة أنتم خير ها وأكرمها على الله (٢) وفى قوله (بل أحياء عند كربيم بُو رُقون) « إن أرواحهم فى حواصل طير خُصْر تشرَح فى الجنة حيث شاءت وتأوى الى قناديل معلقة بالعرش » الى آخر الحديث (٢) . وقال عيث شاءت وتأوى الى قناديل معلقة بالعرش » الى آخر الحديث (٢) . وقال والدابة وطلوع الشمس من مغربها (٤) » وفى قوله (وإذا أخذ كربت من بنى من ظهورهم ذرياتهم) الآية ! قال « لما خلق الله آدم مسح ظهرة فه فقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم القيامة ، وجعل من عينى من طهره كل إنسان منهم وبيعاً من نور ، ثم عرضهم على آدم . فقال : أى رب من هو لا أي الله ويراك الله أن لى بكم قوقة أو كل إنسان منهم وبيعاً من نور ، ثم عرضهم على آدم . فقال : أى رب من هو الوي الله ركن شديد هو لك ، كن شديد وقوله (لو أن لى بكم قوقة أو الوي الله ركن شديد والله أكناب والسبع المثاني (٧) » وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة في القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني (٧) » وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني (٧) » وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني (٧) » وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة الميان يأوي الكتاب والسبع الماني » وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة الميات الكتاب والسبع المثاني (٧) » وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة والسبع الميان المياني (١) » وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة والسبع المياني (٧) » وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة ولي الميان وأم الكتاب والسبع المياني (٧) » وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة ولي الميان والميان الميان الميان

⁽۱) حدیث البخاری و الترمذی . و روایة (ما أتانا من نذیر وما أتانا من أحد) روایة الترمذی

⁽٢) أخرجه فى التيسير عن الترمذى بلفظ (أنَّم تتمونسبعين أمة النح) وبين الروايتين فرق معنوى واضح

⁽٣) الحديث بطوله أخرجه أبو داود

 ⁽٤) أخرجه في التيسير وفي الجامع الصغير عن مسلم والترمذي . مع اختلاف
 في ترتيب الثلاثة

⁽٥) حديث أبى هريرة أخرجه الترمذي وصححه

⁽٦) حديث البخاري

⁽٧) أخرجه أبوداود والترمذىعن أبى هريرة بلفظ (الحمد لله ربالعالمينالخ)

والإنجيلِ مثل أم القرآن وهي السبع المثاني (١) م وسأله اليهود عن قول الله تعالى (ولقد آتينا موسى رسم آيات بينات) ففسرها (٢) لهم . وحديث موسى مع الخضر ثابت وعيح (١) . وفي قوله تعالى (فقال إني سقيم) قال « لم يكذب إبراهيم في شيء قط إلا في ثلاث : قوله إني سقيم ما الحديث (١) وقال « إنكم عضور ون الى الله غر الا في ثلاث : قوله إني سقيم الحديث (١) وقال « إنكم وفي قوله (إن زَلزلة الساعة شيء عظيم) قال : « ذلك يوم يقول الله لآدم : المث بعث النار ما الحديث (١) ! وقال : « إنما سمى البيت المعتبق لأنه لم يطهر عليه جبار (٧) م وأمثلة هذا الضرب كثيرة

(والناني) أن لا يقع موقع التفسير ، ولا فيه معنى تكليف اعتقادى أوعملي فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن ، لا نه أمر زائد على مواقع التكليف، وانما

⁽۱) أخرجه الترمذي وصححه

⁽٢) في حديث صفوان بن عسال . أخرجه الترمذي والنسائي

⁽٣) رواه البخارى بطوله

⁽٤) تقدم (ج٣ - ص٢٦٤)

⁽٥) أخرجه الشيخان والنسائى والترمذي

⁽٣) قال الألوسي في تفسيره: أخرج أحمد وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والنسائي والترمذي والحاكم وصححاه عن عمران بن حصين قال لما نزلت (يأبها الناس _ إلى قوله ولكن عذاب القشديد) كان صلى الله عليه وسلمفي سفر، وذلك في غزوة بي المصطلق، فقال: (أتدرونأي يوم ذلك؟) قالوا: الله تعالى ورسوله أعلم. قال: (ذلك يوم يقول الله تعالى لا دم عليه السلام ابعث بعث النار الخ) ثم قال: وحديث البعث مذكور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفط آخر، وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة

⁽٧) قال الألوسى فى تفسير قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) اله أخرجه البخارى فى تاريخه ، والترمذى وحسنه ، والحاكم وسححه وابن جرير والطبرانى وغيرهم ، عن ابن الزبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنماسمى الله البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار قط) اله

أنزل القرآن اذلك (1). فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلاحرج. وقد جاء من ذلك منظ مالح في الصحيح كحديث (1) أبرص وأقرع وأعمى وحديث جريج العابد، ووفاة موسى ، وجمل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا ، مما لا ينبى عليه عمل ، ولكن في ذلك من الاعتبار نحو مما في القصص القرآني ، وهو عمل ربما رجع الى الترغيب والترهيب ، فهو خادم للأمروالنهي ، ومعدود في المكلات لضرورة التشريع ، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول (1) والله أعلم

﴿ المألة المادمة ﴾

السُّنة للاثة أنواع كما تقدم: قول، وفعل (1)، وإقرار بعد العلم والقدرة على الانكار لو كان منكراً

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل

وأما الفعل فيدخل تحته الكفعن الفعل ؛ لأنه فعل عندجماعة . وعند كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل . وعلى الجمالة فلابد من الكلام على كل واحد منهما (ع)

فالفعلمنه صلى الله عليه وسلم دليل على مطلق الإذن فيه ، ما لم يدار دليل على

- (١) أى أن هذا هو المقصود الاول من الكتاب . كما سبق يبانه في المسألة السابعة من الطرف الثاني
- (٢) فى البخارى من هـذا. النوع طائفة صالحة ، تجدها فى كتاب التفسير منه وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء
 - (٣) وهو ما كان مبينا للكتاب لا نه خادم لمقصود الكتاب
- (٤) مما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لايعارض فعلا آخر ، فلا ينسخه ولا يخصصه ، لا نه لاعموم للا فعال ، فلا يعقل التعارض بينها . وإنما يعقل بين الفعل والقول ، كما يعقل بين الا قوال
 - (ه) أي الفعل والكف

غيره (١)، من قول أو قرينة حال أو غيرهما . والكلام هنا مذكور (١) في الاصول ولكن الذي يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ في باب التأسى والامتثال من القول المجرد . وهذا المحي وان كان محتاجاً الى بيان فقد ذكر ذلك في فصل البيان والإجال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب . والحمد لله . وأيضا فانه و إن دل الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الاذن فلا يخرج عن أنواعه . فمطلق الإذن بشمل الواحب والمندوب والمباح . فقعله عليه الصلاة والسلام لا بخرج عن ذلك ، فهو إما واجب أو مندوب أو مباح ، وسواء علينا أكان ذلك في حال أم كان مطلقا . فالمطلق حكسائر المفعولات (١) له ، والذي في حال كتقريره الزاني ومنسله في غير هدا المحل منهي عنه ، فاتما جاز لمحل الفرورة ؛ فيتقدر ومنسله في غير هدا المحل منهي عنه ، فاتما جاز لمحل الفرورة ؛ فيتقدر عبديها ؛ بدليل النهيءن التفحش مطلقا . والقولهنا فعل (١)؛ لانه معني تكليفي لا تعريفي . فالتعريفي هو المدود في الاقوال ، وهو الذي يؤتى به أمراً أو نهياً أو نهياً أو نهاراً بحراراً بحكم شرعي ، والتكليفي هو الذي لا يعرف بالحكم بنفه من حيث هو قول، كا أن الفعل كذلك.

وأما الترك (م) فمحله في الاصل غير المأذون فيه ، وهوالمكروه والممنوع . فتركه (١) أى على غير الاطلاق ، بأن دل على تعيين نوع الاذن من وجوب أو ندب أو إباحة ، كما يشير إليه بعد

⁽٢) واختلفوا فيه على أربعة أقوال. والآمدى اختارأنه إن لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على المشترك مين الثلاثة، وإن ظهر فهو دليل على المشترك مين الواجب والمندوب. وان الحاجب قال: إن ظهر قصدالقربة فالمختار أنه للندب، وإلا فللاباحة

 ⁽٣) أى غير الطبيعة الجبلية ، فأنه لانزاع في كونها للاباحة لاغير

⁽٤) أى فالفعل فى هذا المقام أعم مما تعورف عليه فى مقابلة القول بالفعل . فلذا عد تقريره للزانى فعلا

⁽a) أي المعبر عنه بالكف سابقاً ، وإن كان بينهما اختلاف في المعنى عندهم

عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل . وهو إما مطلقا و إما في حال . فالمتروك مطلقا ظاهر . والمتروك في حال كتركه الشهادة (١) لمن نَحَلَ بعض واده دون بعض ، فانه قال : و آكُلَّ وَلَدَكَ نَحُلْتَهُ مثل هذا ؟ قال : لا . قال : فأشهد غيرى ؛ فإ أني لاأشهد على جَورٍ ، (٢) وهذا ظاهر (٢)

وقد يقع النرك لوجوه غير ما تقدم :

منهاه الكراهية طبعاً ؛ كما قال في الضب وقد امتنع من أكله ، إنه لم يكن بارضِ قومي ، فاجدُني أعافه ، (٤) فهذا ترك المباح بحكم الجبّلة ، ولا حرج فيه . مومنهاه الترك لحق الغير ؛ كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة ، (٥) وهو ترك مباح لمارضة حق الغير . مومنها الترك خوف الافتراض ؛ لانه كان يترك العمل (١) أى تحملها . لان تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه . وليس المراد أداء الشهادة ، لان كمان الشهادة لا يجوز مطلقا . وفي رواية أخرجها في التيسير عن الستة قال : لا . (رجعه) وعليها يكون قد أبطل الهبة رأسا فترك الشهادة لعدم وجود علها أما على رواية (أشهد غيرى) فأن محل الشهادة موجود ، ولكنه مرجوح ومكروه ، فلم يشهد عليه ، مع بقائه نافذا فيكون بما نحن فيه . و بعد فانماصح له التمثيل بهذا الممتروك في حال لانه أخذ الشهادة مطلقة . لكنه لو أخذ نوعا منها وهو الشهادة على نحلة بعض الا ولاد دون بعض لكان من قبيل المتروك مطلقا

(٢) رواه الشيخان وفى اللفظ بعض اختلاف

(٣) أى إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواء أكان من المتروك مطلقا الذى لا يحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتروك فى حال كمثال النحلة _ ظاهر ، لأن الأصل فيما تركم أنه غير مأذون فيه _ إلا أن هناك أموراً وقع تركما مع كومها مأذونا فيها ، وهى فى ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة . فذكر هذه الا مور التى تركما صلى الله عليه وسلموهى مأذون فيها وذكر أسباب الترك . ثم عاد فحللها ورجعها إلى القاعدة وبين أنها لتلك الاغراض صارت غير مأذون فيها ، سوى أولها فليس فيه ترك أصلا

(٤) أخرجه السنة إلا الترمدي ، عن ابن عباس (تيسير) .

(٥) روى فى التيسير عن الخسة أنه صلى الله عليه وسلم أتى بقدر فيه خضرات

وهو بحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، كا ترك القيام فيالسجد في رمضان ، (۱) وقال: « لولا أن أشُق (۲) على أمّتى لأمرتهم بالسواك ، (۱) وقال لمّا أعمّ بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان : « لولا أن أشُق (۱) على أمّتى لأمرتهم بالصلاة هذه الساعة ، . (۱) ومها الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن مالا حرج فيها لجزء منهى عنه بلك في كاعراضه عن ساع غناء الحاريتين في بيته (۱) وفي الحديث : « لسنت من دد ولا دد « مى (۷) » والد د اللهو وان كان مما لا حرج فيه في كتاب عيم فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه . وقد مر الكلام فيه في كتاب الأحكام . هومها ترك الما و الصرف الى ماهو الافصل : فإن القسم كم يكن لارما من بقول ، فوجد لها ريحا ، فسأل عنها ، فأخبر بما فيها من القول ، فأشار اليهم أن يقدموها الى بعض أصحابه ، فلها رآه أكلها قال له (كل فاني أناجي من لاتناجي) وهذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الاتي له

- (۱) تقدم (ج۲ ص۱۳۷)
- (٢) و (٤) جعل هذين مما تركه خشية الافتراض فيه نظر ، لأنه لم يصرح فيه الا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به ، ولو بتأكد الطلب على جهة الفضيلة ولا يلزم أن نكون المشفة متوقفة على الطلب المحتم . نعم فسر بعضهم قوله (لأمرتهم) فقال أي أمر إيجاب . فهو جار على مقتضى هذا التفسير
- (٣) بقته (عندكل صلاة) رواه في الجامع الصغير عن مالك و احمد و الشيخب و الترمذي و النسائي و أني داود عن زياء الترمذي و النسائي و أني داود عن زياء ان خالد. قال المناوي قال اس مده: أجمعوا على صحته، و قال النووي: غلط بعض الآثمه الكارفة عم أن البخاري لم يحرجه، و أخطأ. قال المصنف و هو أي الحديث متو الروي أخرجه الشيخان و النسائي، ولفظه كما في التيسير عن ابن حاس قال: أعتم رسول الله صنى الله عليه وسلم بالعشاء، فحرج عمر فقال: الصلاة يا رسول الله، رقد النساء و الصديان فحرج و رأسه يقطر بقول (لولا أن أشق الخ)
- (٦) عند ما تشه وكانتاً تغنيان غناء بعاث . فاضطجع على الفراش وحول وجهه حديث الشيخين
- (٧) تمامه (ولست من الباطل ولا الباطل مني) أخرجه ان عساكرعن أنس

لازواجه في حقه ، وهو معنى قوله تعالى : (تُرجى مَن تَمَاء مِنهُنَّ وَتُوْوِى البِكُ مَن تَمَاء) الآية ! عند جماعة من (١) المفسرين ، ومع ذلك فَترك ما أبيح له إلى القسم الذي هو أخلق بمكارم أخلاقه . وترك الانتصار بمن قال (٢) له : اعدل فانهذه قسمة ما أريد بها وجه الله . ونهى مَن أراد قتله . وترك قتل المرأة التي سمت له الشاة . (٦) ولم يعاقب عروة من الحرث إذ أراد الفتك به وقال : مَن يمنعك مي المحديث (١) ! هومنها الترك للمطاوب خوفا من حدوث مفدة أعظم من مصلحة ذلك المطاوب عن عائمة «لولا أن قومك حديث عَهد م بالجاهلية فأخاف أن تنكر قومهم أن أدخل الحدر في البيت وأن ألصق بابه بالا رض (٥) وفي رواية : «لأسسّت البيت على قواعد إبراهيم (١) . ومنع من قتل أهل النفاق وقال : « لا يتحدّث الناس أن محداً يقتل أسمانه » (٧)

وكل هذه الوجوه قد ترجع الى الاصل المتقدم (١٥):

(١) وحمله بعضهم على الطلاق والامساك أعنى تطلق من تشا, منهن وتمسك من تشاء . وحمله بعضهم على الأمرين جميعا

(٢) هو ذو الخويصره . وكان من المنافقين ، قتل في الخوارج يوم النهروان على يد على كرم الله وجهه . والحديث أخرجه الشيخان

- (٣) رواه الشيخان عن أنس. وفيه (فقالوا : أنقتلها : فقال : لا) ورواه أبو داود والبيهق عن جابر وفيه (ولم يعاقبها). وفي رواية للبيهق عن أبي هريرة أنه أمر بقتلها . و بجمع من الروايات بأنه عفا عنها لحق نصمه . فلما مات من أكلها بشر بن البراء وهو ابن معرور أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتلها قصاصا
 - (٤) رواه مسلم
 - (٥) رواه في التيسير عن الستة إلا أباداود
- (٦) أقرب الروايات الى هذه رواية البخارى (لولاحداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس ابراهيم) وفى هذا المعنى روايات كثيرة فى البخارى و مسلم (٧) رواه مسلم
- (٨) وهو أن النرك محله غير المأذون فيه . والمؤلف فى رده هذه الا مور إلى القاعدة تارة يلاحظ النرك فيجعله مطلوبا . وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوبا . وهما متلازمان وإنما هو التنويع فى التعبير

أما الاول فلم يكن فى الحقيقة من هذا النمط ؛ لأنه ليس بترك باطلاق (١) . كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام ؛

وأما الثابي فقد صار في حقه التناول بمنوعا أو مكروها لحق (٢) ذلك الغير.

- هذا فى غير مقاربة المساجد ؛ وأما مع مقاربتها والدخول فيها فهو عام ^(۲) فيه وفى الامة ، فاذلك نهى آكلها عن مقاربة المسجد ، وهو راجع الى النهى عن أكلها لمن أراد مقاربته

وأما الثالث فهو من الرفق المندوب اليه ، فالترك هنالك مطاوب ، وهو راجع الى أصل الدرائع إذا كان تركا لما هو مطاوب خوفا مما هو أشد منه ، فاذا رجع الى النهى عن المأذون فيه خوفا من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطاوبا وأما الرابع فقد تبين (1) فيه رجوعه الى المنهى عنه

وأما الحامس فوجه النهى المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع المنصب مطالب بما يقتضى منصبه ، محيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به ، وان لم يكن كذلك في حقيقة الأمر ؛ حسما جرت به المبارة عندهم في قولهم : حسنات الأبرار سيئات المقر بين » إنما يريدون في اعتبارهم ، لا في حقيقة الخطاب الشرعى ، ولقد روى أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على الزوجات و إقامة العدل على ما يابق به يعتذر الى ربه و يقول : اللهم هذا عملى فيا أماك ، فلا تؤاخذ في ما تماك ولا أماك » يريد بذلك ميل القلب الى

⁽۱) أى لا يعد تركا رأساً . لأن إقراره كفعله سواً . وقد أقر أكله على مائدته وأيضاً فهو جبلي لايدخل في الباب رأساكها تقدمت الأشارة إليه

⁽٢) أى وهو أمر مستمر ومطلق لا يخص حالا دون حال

^{. (}٣) كما ورد فى الحديث (من أكل تُوماً أو بصلا فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا أخرجه فى التيسير عن الحسة

⁽ع) أى فى مبحث المباح ، وأن مالا حرج فيه نالجزء منهى عنه بالكل . فلذلك قال (ببن رجوعه) ولم يقل إنه منهى عه

⁽٥) أخرجه في النيسير عن أصحاب السنن عن عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يقسم ويقول (اللهم هذا عملي النخ)

بعض الزوجات دون بعض ، فانه أمر لايملك ، كسائر الأمور القلبية التي لا كسب للانسان فيها أنفسها

والذي يوضح هذا الموضع - وأن المناصب تقتضى في الاعتبار الكالى المتنب على مادون اللائق بها - قصة (١) نوح و إبراهيم عليهما السلام في حديث الثقاعة ، وفي اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها ، بخطيئته وهي دعاؤه على قومه ، ودعاؤه على قومه انما كان بعد يأسه من أيمانهم ، قالوا (٢) وبعد قول الله له (لن يُؤمنَ مِن قومك إلا مَن قد آمَنَ) وهذا يقضى بأنه دعاء مباح ، الا أنه استقصر نفسه لرفيع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا ، اذ كان الأولى الإمساك عنه . وكذلك ابراهيم اعتذر بخطيئته ، وهي الثلاث الحكيات في الحديث بقوله عنه . وكذلك ابراهيم الا ثلاث كذبات وإن كانت تعريفا ، اعتبارا بما ذكر

والبرهان على صحة هذا التقرير ماتقدم فى دليل الكتاب أن كل قضية لم تردّ أو لم تبطل أو لم ينبة على ما فيها فهى صحيحة صادقة . فاذا عرضنا مسألتنا على تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاءه على قومه ، فقال (وقال نُوح ربّ لا تذرّ على الأرض من الكافرين ديّارًا) ولم يذكر قبله ولابعده مايدل على عتب ولالوم ، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهى ، بل حكى أنه قال : (إنّكَ إنْ تذرّ هُم يُضَلُّوا عبادك) الآية ! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك

⁽۱) فى رواية الشيخين والترمذى عن أبى هريرة وقوله (وفى اعتذار نوحالخ) بيان لمجمل القصتين

⁽٢) كأنه يحتاج عنده الى تثبت وسيأتى له أن قوله (إنك إن تذرهم يضلوا عبادك) إنما كان بوحى وأنه هو معنى قوله تعالى (وأوحى إلى نوح الخ) أى يستلزمه . إلا أن كل هذا وان أفاد أن دعاءه اقترن بما هو فى معنى (لن يؤمن من قومك الخ) فهو لا يعتبر أنه مادعا إلا بعد مانول عليه ذلك صريحا . بل هذا القدر محتاج للاثبات .

⁽٣) تقدم (ج٣ - ص ٢٦٤)

إلا يوحي من الله ' لانه غيب ، وهو معي قوله تعالى : (وأُوحِيَ الى نُوحِ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِنْ قُومِكَ إِلاَّ مَنْ قَدَآمَنَ) . وَكَذِلكَ قال نعالى فى ابراهيم :(فَنَظُر نَطَرَةً فِي النَّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ) ولم يذكر قبل ذلك ولابعده مايشير الى لوم ولا عنب ، ولا مخالفة أمر ولا نهى . ومثله قوله تعالى : (قال بل فعَلهُ كَدِيرٌ هم هذا) فلم يقم في هذا الماق ذكر للخالفة ولا إشارة الى عتب ؛ بل جاء في الآية الأولى : (إذ جا، ربه ُ بقلب سليم) وهو غاية في المدح بالموافقة . وهكذا سائر المساق الى آخر القمة . وفي الآية ألا خرى قال : ﴿ وَلَقَدَ آتَيْنَا إِبْرَاهُمُ رُشُدُهُ مِنْ قَمْلُ وكنًا به علين) الى آخرها افتضمنت الآيات مدحه ومناضلته عن الحق من غير ريادة ، فدل على أن كل ماناضل به صحيح موافق . ومع ذلك فقد قال محمد صلى الله عليه وسلم: ملم يكذب إبراهيم إلاَّ ثلاث كذباتٍ ، ؛ و إبراهيم في القيامة يستقصر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره (١) . وكدلك نوح . فثبت أن إثبات الطيئة هنا ليس من قِبَل مخالفة أمرالله ، بل من جهة الاعتبار من العبد في تطلبه بالرتبة فَكُذَلِكُ قِمَةً محمد عليه المعلاة والسلام في مسألة القسم. وقد مددتُ في هذا الموصع بعض النفس لترفه ، ولولا الإطالة لبُين من هذا القبيل في شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر، وتطوئن إلى بيانه النفس، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعدالشرعية. والله المستمان · وفي آخر (٢) فصل الأوامر والنواهي أيضا عما يتمهد به هذا الأصل . وقد حصل من المجموع أن الترك هنا ^(١) راجع إلىما يقىصيه النهى ، لكن النهى الاعتبارى

⁽۱) وهو قوله (إنى كنت كذبت الخ) وكذلك نوح إذ يقول (إنى كانت لى دعوة دعوت مها على قومى)

رم) في المُسألة الثامنة عشرة: وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهى إلى الما لا الأصل والنهى إلى الما لا يكون من باب سد الذرائع ، وقوله (هذا الأصل) أى وهو أن النزك عله في الأصل غير المأذون فيه . وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر ، ولو ذكر هذا هناك له كان أوضح

⁽٣) أي في الوجه الخامس

وأما السادس فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهي ، لانه من باب تعارض مفسدتين ، إذ يطلب الذهاب الى الراجح ، و ينهى عن العمل بالمرجوح . والترك هنا هو الراجح فعمل عليه

فصل

وأماالاقرار فحمله على أن لاحرج فى الفعل الذى رآه عليه السلام فأقرَّه ،أو سمم به فاقره . وهذا المهى مبسوط فى (١) الأصول . ولكن الذى يخص الموضم هنا أن مالا حرج فيه جنس لا نواع : الواجب ، والمندوب ، والمباح بمعنى الماذون فيه وبمعنى أن لاحرج فيه . وأما المسكروه فغير داخل تحته على ماهو المقصود ، لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقه بمساواة (٢) الفعل الترك ، والمسكروه لا يصح فيه ذلك،

(٢) أى على الأقل، حتى يدخل الواجب والمندوب. ثم يقال: وهل هذه. العارة تسع دخول المباح بمعنى مالا حرج فيه على تفسيره له سابقا ؟

⁽۱) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادرا على إنكاره فانكان معتقد كافر يعلم إنكاره له صلى الله عليه وسلم فلا أثر لسكوته ، لأنه يعلم أنه لا ينتفع بالانكار في الحال ، وإن لم يكن معتقد كافر فان سبق تحريمه بعام يكون الفعل الذي أقره نسخا للتحريم أو تخصيصاً له به ، على الحلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك وإلا بأن لم يسبق التحريم فدليل الجواز .حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير واقع في الشريعة . فاذا استبشر بالفعل فأولى أن يدل على الجواز إلا أن يدل دليل على أن هذا الاستبشار لامر آخر اقترن بالفعل لالنفس الفعل . فعند ذلك يختلف القول في اعتبار سكوته واستبشاره تقريرا لا صل المسألة وأحقيتها ذلك يختلف القول في اعتبار سكوته واستبشاره تقريرا لا صل المسألة وأحقيتها في مسألة المدلجي لما دخل على النبي صلى الله عليه وسلم . فاذا أسامة بن زيد وزيد بن على مسألة المدلجي لما دخل على النبي صلى الله عليه وسلم . فاذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا ربوسهما وقد بدت أقدامهما فقال (إن هذه الاقدام بعضها من بعض) و كان أسامة مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فأثبت الشافعي صحة بعضها من بعض) و كان أسامة مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فأثبت الشافعي حمة النسب بالقيافة ومنعها الحنفية . ولكل منهما حجته ورده على الا خر . و إنما نقلنا هذه النبذة لتساعد على فهم المقام

لان الفعل المكروه منهى عنه ، واذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه . ولأن الاقرار محل تشريع عند العلماء ، فلا يفهم منه المكروه محكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة (١) تقبرن به . فاذا لم يكن ثم قزينة ولاتعريف (٢) أو م ماهو أقرب إلى الفهم ، وهو الاذن أو أن لا حرج باطلاق ، والمكروه ليس كذلك

لايقال: فيلزم مثله في الواجب والمندوب؛ إذ لايفهم بحكم الاقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لاحرج، وليسا كذلك، لأن الواجب منهى عن تركه ومأمور بفعله، والمندوب مأمور بفعله. وجميع ذلك زائد (٢) على مطلق رفع الحرج، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار، وقد زعمت أنه (١) داخل. هذا خلف

لأنا نقول: بلهما داخلان ، لأنعدم الحرج مع فعل الواجب لازم ، للموافقة بينهما ، لأن الواجب والمندوب إنما يستبران في الاقتضاء قصداً من جهة الفعل ، ومن هذه الجهة صارا لا حرج فيهما ، مخلاف المكروه فإنه إنما يستبر في الاقتضاء من جهة الترك ، لا من جهة الفعل ، و « أن لاحرج » (ه) راجع الى الفعل ، فلا يتوافقان . و إلا فكيف يتوافقان والنهي يصادم عدم الحرج في الفعل ؟

فإن قيل من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفو عنه من جهة الفعل ومعنى كونه معفوا عنه هو معنى عدم الحرج فيه . وأنت تثبت هنا الحرج بهذا المكلام

قيل : كلا ، بل المراد هنا غير المراد هنالك ، لأن الكلام هنالك فها بسد

- (١) أي زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الاقرار
 - (٢) أي ولا قول يفيد غير الاذن
- (٣) أى ينافى مطلق رفع الحرج . يرشدك إلى ذلك قوله (للموافقة بينهما) المقتضى أن أصل الاعتراض بالتنافى بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب
 - (٤) الأنسب (أنهما داخلان)
- (ه) أى الذى يدل عليه الاقرار . إنما هو فى الفعل . وهذا موجود فى الواجب والمندوب لافى المكروه

الوقوع لا فيا قبله . ولا شك أن فاعل المكروه مصادم النهى بحتاكا هومصادم في الغمل المحرم ، ولكن خنة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعدماوقع في حكم مالاحرج فيه ، استدراكا له من رفق الشارع بالمكلف ، ومما يتقدمه من فعل الطاعات ، تشبيها له بالصغيرة التي يكفرها كثير من الطاعات ، كالطهارات والصاوات والجعات ورمضان ، واجتناب المكبائر ، وسائر ماثبت من ذلك في الشريعة ، والصغيرة أعظم من المكروه ، فالمكروه أولى بهذا الحكم ، فضلا من الله وفعه . وأما ماذكر هنا من مصادمة النهى لرفع الحرج فنظر إلى ماقبل الوقوع ، ولا مية في أن الأمركذلك ، فلا يمكن – والحال هذه – أن يدخل المكروه تحت ما لاحرج فيه . وأمثلة هذا القسم كثيرة ، كقيافة (١) المدلجى في أسامة وأبيه زيد ، وأكل الضب (١) على مائدته عليه الصلاة والسلام . وعن عبد الله بن مغفل وأكل الضب (١) على مائدته عليه الصلاة والسلام . وعن عبد الله بن مغفل أحداً من هذا شيئا ، قال فالتفت فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم متبساً . وقد استدل بمض العلماء على طهارة دم الذي عليه الصلاة والسلام ، بترك الإنكار على من شرب دم حجامته (١)

_ ﴿المألة السابعة﴾

القول منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ ما يكون في التأسى بالنسبة الى المسكلفين ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أزكى (ع)ما يمكن

⁽١) أخرجه الستة

⁽۲) تقدم قریبا

⁽٣) رواه مسلم

^(؛) روى الحاكم والبزار والبيهتى والبغوى والطبرانى والدار قطنى وغيرهم أن عبد الله بن الزبير شرب دم حجامة النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (ويل لك من الناس وويل لهم منك) اه من شرح منلاعلى على الشفا (ه) أى أكمله في شرع التكاليف وإنشائها ففعله في أعلى طبقات التشريع للا حكام أى فاذا الضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة في الاقتداء

فى وضع التكاليف ، فالاقتداء به فى ذلك العمل فى أعلى مراتب الصحة بخلاف ما إذا لم يطابقه العمل ، فانه و إن كان القول يقتضى الصحة فذلك لا يدل (١) على أفضلية ولا مفضولية

ومثاله ماروى (٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له: أأكذب في أنه ؟ قال: « لا خير في الكذب » قال: أفاعد ها وأقول لها ؟ قال: لا جُناح عليك ، ثم إنه لم يفعل مثل ما أجازه ، بل لما وعد عزم على أن لا يفعل، وذلك حين شرب (٢) عند بعض أزواجه على ' فقال له بعض أزواجه: إنى أجد منك ريح مَغافير — كأنه مما يتأذى من ريحه — فحاف أن لا يشر به ، أو حر مه على نفسه — ويرجع (١) الى الأول — فقال الله له: (يا أيم النبي لم تكور م ما أحل الله لله) وكان قادرا على أن يعد ويقول ، ولكنه عزم بيدين علم على نفسه ، أو تحر م عقده ، حتى رده الله الى تحلة الأينان . وأيضا فلما قال الرجل علم على نفسه ، أو تحر م عقده ، حتى رده الله الى تحلة الأينان . وأيضا فلما قال الرجل

⁽١) كيف هذا ؟ وسيأتى له فى التعقيب على الا مثلة يقول (وذلك يدل على مرجوحية مضمون القول : على مرجوحية مضمون القول : فأن قيل إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصدا. قيل إن القول إذا كان بصيغة الا مر ففيه أقوال فى كونه مشتركا أو للوجوب والندب كا سبق له فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية

⁽٢) أخرجه مالك كما في التيسير

 ⁽٣) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا الترمذي

⁽ع) فقد قارن فعله _ وهو الكف عن شربه _ قوله إنه لى يشربه ثم التمتيل به إنما يظهر لو أنه كف عنـ ه وفا. بوعده الزوجة فيما لايلزم الوفا. به بل نحرد إرضائها ، ولكنه قرن الوعد بالحلف والتحريم ، فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف . فجعل المثال بما نحن فيه ليس واضحاً . وتقدم لنا أن التمثيل لهذا الموضع بقدر البقول الذي المتنع عن التناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه أوضح من هذا المثال

الواهب لابنه: وأشهد غيرى، (1) كان ظاهراً في الإجازة، ولما امتنع (٢) هو من الشهادة دل على مرجوحية مقتضى القول. وأمر (٢) عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإنشاد الشعر، وأذِن (١) لهم فيه ، ومع ذلك نقد مُنعِه (٥) عليه الصلاة والسلام ولم يُعلَّمه ، وذلك يدل على مرجوحيته ، ولقوله: (وما ينبغى له). وقال لحسان: (١) والهجهم وجبريل مَمَك، فهذا إذن في الهجاء، ولم يذ م عليه الصلاة والسلام أحدا بعيب فيه ، خلاف عيب الدين، ولاهجا أحداً بمنثور، كالم يتأت له المنظوم أيضا، ومن أوسافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عياً با ولا فحاشا. وأذن لا قوام في أن يقولوا (١) لمنافع كانت

(۱) تقدم (ج٤ - ص ٦٠)

(٢) وأيضاً قوله (لا أشهد على جور) بل هذا محتاج إلى تأويل فى الجور بالتغليظ على الرجل بتسميته جورا حتى يبقى الأصل جائزا

(٣) كان يضع لحسان منبرا فى المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله صلى الله على الله على الله على الله على الله وكان يقول (إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما ناضح عن رسول الله) أخرجه البخارى وأبو داود والترمذي

(٤) فقد دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه:
 خلوا بني الكفار عن سيله اليوم نضر بكم على تنزيله

اليتين

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له ؛ بين يدى رسول الله وفى حرم الله تقول الشعر ؛ قال له (خل عنه ياعمر ، فلهى أسرع فهم من نضحالنبل) أخرجه الترمذى وصححه النسائى

- (ه) قد يقال حيث لم يكن فى قدرته الشعر ولم يكن تركه اختيارا فلا يكون مما نحن فيه إلا أن يقال إن هذا يكون أبلغ فى الدلالة على مرجوحيته ، ويقويه قوله تعالى (وما ينبغى له)
- (٦) يوم قريظة ، حيث قالله (اهج المشركين فان جبريل معك) أخرجه الشيخان (٧) يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث كحديث الخسة إلا النسائي (ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين فيقول خيرا أو ينمى خيراً) وحديث الترمذي الذي استثنى فيه الكذب على المرأة وفي الحرب وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب

لم في القول ، أو نضال (١) عن الاسلام ، ولم يفعل هو شيئًا من ذلك . و إنما كان منه التورية ، كقوله: « نحن من ما عن عن من التوجه الى الغزو فكان إذا أراد عزوةً وراًى (") بنسرها ، فاذا كان كذلك فالاقتداء بالقول (1) الذي مفهومه الإذن - إذا تركه قصداً عا لاحرج فيه ، وإن تركه اقتداع بالنبي عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك . فمن أتى شيئًا من ذلك فالتوسمة على وفق القول مبذولة ، وباب التسير مفتوح. والحد لله

﴿ المالة الثامنة ﴾

الاقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسى لاشوب فيه ، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام

⁽١) كما في قصة نعم من مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام (خذل عنا إن استطعت) فقال لقريش وغطفان وقريظة ماقال حتى أوقع الفرقة بينهموتخاذلوا في واقعة الأحزاب

⁽٢) لق النبي صلى الله عليه وسلم طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه فقال المشركون: عن أنتم ؛ فقال لهم (نحن من ما ،) فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: أحيا. اليمن كثير ، فلعلهم منهم . والمعنى الا خر أنهم مخلوقون من ما.

⁽٣) إلا في غزوة تبوك ،كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها وقد أخرجه في التيسير عن الخسة

⁽١) يريد أن بجمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقاً بقوله (بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل) أي ففعل ما أذن فيه الرسول قولا ولكنه تركه قصدا يعدىمالاحر ج فيه . وتركه بقصد الاقتدا. بالرسول فى تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك .وقوله (تركه قصدا) مفهومه أنه إذا كان تركه صلى الله عليه وسلم له اتفاقا ومصادفة ، أو لا نه تعافه نفسه كا كل الضب، أو لا نه منع منه سجية كالشعر لِا يكون مما نحن فيه . وتقدم الـكلام عن الاشكال في الشعر وآلجواب عنه

واقع موقع الصواب، فاذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد (١> الاقتداء بالفعل، فالإقرار دليل زائد مثبت

بخلاف ما إذا لم يوافقه، فإن الاقرار وان اقتضى الصحة فالترك كالمارض . وإن لم تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقف، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل ومثاله إعراضه عن سماع اللهو وإن كان مباحاً ، وبعد ، (٢) عن التلهى به وإن لم يحرج في استعاله . وقد كانوا (٣) يتحدثون بأشياء من أمورا لجاهلية بحضرته وربما تبسم عند ذلك ، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت الم حاجة أو ما لابد منه ، ولما جاءته المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها : وخذى فرضة مكسكة فتطهرى بها (١) ، فقالت : وكيف أقطهر بها ؛ فأعاد عليها واستحيى عرضة مكسكة فتطهرى بها (١) ، فقالت : وكيف أقطهر بها ؛ فأعاد عليها واستحيى عائشة على الشرح الأبلغ ، وسكت هو عنه حيا الله هذا مراعى إذا لم يتعين عائشة على الشرح الأبلغ ، وسكت هو عنه حيا الله فيا مراعى إذا لم يتعين بيان ذلك ، فإنه (٢) من باب الجائز ، أما اذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف بيان ذلك ، فإنه (٢) من باب الجائز ، أما اذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف

⁽۱) لايصح أن يكون الاقتداء به صلى الله عليه وسلم فى بحموع فعله وإقراره كمجرد الاقتداء به فىالفعل ، لا ن كلامنهما دليل مستقل ، فاجتماعهما أقوى وأقطع للاحتمالات ، ألا ترى أن الفعل وحده لازال يحتمل الخصوصية مثلا . وأيضا فانه لا يتفق مع قوله (ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى) لأن الفعل وحده ليس كذلك فنى العبارة ضعف ، وكا نه يريد أن يقول إن الفعل القائم من المسكلف على الاقتداء بفعله صحيح و يزيد على ذلك الاقرار لا نه دليل مثبت أيضا

⁽٢) كما تقدم فىحديث غناء الجاريتين بغناء بعاث

⁽٣) عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال (جالست النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من مائة مرة ، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذا كرون أشياء من أمور الجاهلية وهو ساكت ، وربما تبسم معهم) أخرجه فى التيسير عن الترمذى

⁽٤) الحديث رواه الشيخان وأُبو داود والنسائي وفي اللفظ اختلاف

المعروف أنه أعرض بوجه . فانظر أن وردت التغطية ؟

^{(ُ}٦) أى العمل بالفرصة من باب الجائز، فلا يتعين فيه الافهام. أو أن نفس التفهيم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وعد جائزا

كان ، فإنه محل مقطع الحقوق ، والأمثاة كثيرة (١)

والحاصل أن نفس الإقرار لايدل على مطلق الجواز من عير نظر ('' بل فيه ما يكون كذلك ، نحو الإقرار على المطاوبات ('') والمباحات الصرفة، ومنه ما لأيكون -كذلك كالأمثلة

فإن قارنه قول ((1) فالأمر فيه كما تقدم (⁽¹⁾ فينظر الى الفعل: فيقضى بمطلق الصحة فيه مع المطابقة ، دون المخالفة

- (١) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا ، وتصريحه باللفظ الذي يعد في غير هذا المقام فحشا مبالغة في الاحتياط في الحد
 - (٢) أى وضم دليل آخر يعين خصوص الحـكم
- (٣) انظرما وجه زيادة المطلوبات؛ معأن أصل السكلام في مطلق الجواز. ولو قال بدله مطلق الاذن لشمل المطلوبات والمباح بنوعه، وكان موافقالما تقرر آنفا فيما يفيده الاقرار من أنه لاحرج فيه، ولكن لايناسب قوله (ومنه مالا يكون كذلك كالامثلة المذكورة) التي هي من النوع الثاني من المباح أعنى مالا حرج فيه
- (٤) مقابل أصل المسألة ، تكميل للصور التي يقتضيها المقام ، وهي هناضم القول إلى الاقرار
- (٥) أى فى صورة انضام الفعل للاقرار. وقد قرر مايقتضيه التشبيه فقال: فينظر الى الفعل الخ) أى ينظر إلى الفعل الذى أقره الرسول هل جاء القول على وفق الاقرار له أم جاء على عكسه ؟ أقول: أما فرض مطابقة القولللاقرار فظاهر والحم ظاهر أيضا وهو مطلق الصحة أو مطلق الاذن، ولكن كيف يتصور مخالفة الاقرار للقول ؟ وكيف يتصور بقاؤها دلياين مع هذه المعارضة ؟ بحيث يجوز الآخذ بأسما بلا حرج، قياساعلى ماسبق فى مخالفة الفعل للاقرار ؟ اللهم إلا إذا كان القول المخالف للاقرار خالم ولانهى للمكاف ولا إباحة له المخالف للاقرار خاصا بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولانهى للمكاف ولا إباحة له كما إذا فرض في مسألة الضب انه مع الاقرار للا كل قال ولا آكل » فقط دون أن بين أن العلة انه تعافه نفسه الشريفة

﴿ المالة التاسعة ﴾

سنة (1) الصحابة رضى الله عنهم سنة يعمل عليها ، ويرجع اليها . ومن الدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّة ، ومدحهم بالعدالة وما يرجع اليها كقوله تعالى : (كنتم خير أمَّة أخر جَت للناس) وقوله : (وكذلك جعلناكم أمَّة وسَطاً لِتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) فني الأولى إثبات الأفضلية على سأتر الأمم ، وذلك يقضى باستقامتهم في كل حال ، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة ، وفي الثانية إثبات المدالة مطلقا ، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى

ولايقال: إن هذا عام في الأمة ، فلا يخنص باللصحابة دون من بعدهم لأنا نقول « أولا » ليس كذلك ؛ بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص ،

(۱) مفاد الدليل الأول والثانى أن المراد السنة العملية ، أى إذا عمل الصحابة عملا لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لاموافقة ولا مخالفة فانا نعد هذا كسنة الذي صلى الله عليه وسلم ، و نقتدى بهم فيه وعلى هذا يكون قوله بعد (فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به) المراد بالقول القول التكليني لا التعريني ، وذلك كما إذا رأينا الصحابى في الحج مثلا يكبر أو يلبي في مكان مخصوص . وليس المراد القول بمعنى الرأى والاجتهاد ، وإلا فجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول ، والأثمر باتباع سنتهم في الدليل الثاني ، لا يفيدان ذلك في الاجتهاد والا راء . أما الدليل الثالث الذي جعله معتمده فيفاده الاخذ با راتهم ومذاههم وأنها تكون كالسنة . والظاهر الفائين (مذهب الصحابي حجة) تراجع المسألة بأدلة الطرفين في إحكام الاحمدي وقدأوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريرا شافيا ، وأقام سنة وأربعين دليلا وقدأوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريرا شافيا ، وأقام سنة وأربعين دليلا على ما قصد اليه المؤلف هنا ، وجعل محل الكلام فيا إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء أشتهر فيا بنهم أم لم يشتهر ، وأنه إذا الشتهر ولم يخالفه احد هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعا ؟ خلاف . فان لم يشتهر كان حجة فقط وهذا كله فيا ليس فيه نص من كتاب و لا سنة كا قلنا

ولا يدخل (١) معهم من بعدهم إلابقياس و بدليل آخر . « وثانيا » على تسليم التعبيم أول داخل في شمول الخطاب ، فانهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم المباشرون الوحى . « وثالثا » أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التي و صفوا بها لم يتصف بها على الكال إلا هم . فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على انهم أحق من غيرهم بالمدح . وأيضا فإن مَن بعد الصحابة من أهل السنة عد الوا الصحابة على الإطلاق والعموم ، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة ، خلاف (٢) غيرهم فلم يعتبروا منهم إلا من صحت بأمامته وثبتت عدالته ، وذلك مصدق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم ،

⁽١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهى كيأيها الدين آمنوا ليسخطابا لمن بعدهم ، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أوقياس ، خلافا للحنابلة . فقوله (وبدليل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص . وهذا الجواب ضعيف . لائه لايلزم في تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية ، بل الدليل الكلى كاف ، وهو موجود . والثاني لايفيد . والثالث يحتاج الى بينة تثبت أن التابعين مثلا لم يتصفوا على الكمال بالا مر بالمعروف والنهى عن المكال كان الصحابة

⁽۲) يفيد أنهم كانوا لاينقبون عن عدالة الصحابى فى الأخذ عنه ، مخلاف غيره ، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا : فلا يؤخذ عن مجهول الحال ، لأن الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه . أى تحقق ظن عدم الفسق ، ولا يكون ذلك مع الجهالة ومقتضى هذا أنه لافرق بين الصحابى وغيره . على أن المسألة خلافية والمؤلف جار على مذهب الا كثر القائل إن الصحابة عدول لايسأل عن عدالهم ، بل تؤخذ مسلمة بدون تنقيب ولا بحث فى رواية ولاشهادة ، لا نا إذا قبلنا تغديا بعضنا بنزكية واحدمنا فكيف لاتقبل فيهم تزكية رب العالمين ، ورسوله الصادق الا مين ؛ وعليه لايعتبر الصحابى من المجهول الحال وقيل هم كغيرهم فلا بد من التعديل . وقيل بالتفصيل بين مابعد فنة عثمان وما قبلها . فيحتاج الى التعديل في الا ول دون الثانى والذي يتجه أن يبنى هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابى فقد يقوى النظر الا ول وقد يقوى الثانى

فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة باطلاق ، وأنهم وسط أى عدول باطلاق ، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر ، وعملهم مقتدى به ، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم ؛ كقوله تعالى : (الفقرآء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتنون فضلاً مِن الله ورضواناً — الى قوله : والذين تَبوَّ والدار والإيمان) الآية وأشباه ذلك

(والثانى) ما جا، فى الحديث من الأمر باتباعهم ، وأن سنتهم فى طلب الاتباع كسنة النبى صلى الله عليه وسلم ، كقوله : و فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين . تمسكو ابها وعضو اعليها بالنو اجذ » (١) وقوله : «تفترق أمنى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة ، قالوا ومن هم يارسول الله ؟ قال : «ما أنا عليه وأصحابى » (٢) وعنه أنه قال : «أصحابى مثل الملح ، لا يصلح الطعام إلابه » (٦) وعنه أيضا « إن الله اختار أصحابى على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين ، واختار لى منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعمان وعليا ، فعملهم خير أصحابى . وفى واختار لى منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعمان وعليا ، فعملهم خير أصحابى كالنجو ، أصحابى كالنجو ، أصحابى كالنجو ، في بعض (ع) الأخبار : «أصحابى كالنجو ، في معناه ، فقد يتم اهتد يتم » الى غير ذلك مما في معناه

⁽١) قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي

⁽۲) للحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بألفاظ متقاربة و من رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحد وقال الترمذي إنه حسن صحيح

 ⁽٣) رواه ابن الجوزية فى أعلام الموقعين عن ابن بطة باسنادين الى عبدالرازق،
 ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه صلى الله وسلم منها رواية البغوى

⁽٤) نقله في أعلام الموقعين عن الحميدي ببعض أختلاف عما هنا

⁽٥) جا به فى هذه العبارة لما قال صاحب التحرير ان هذا الحديث لم يعرف قال شارحه قال ابن حزم: حديث موضوع مكذوب باطل. وقال أحمد: حديث لايصح. وقال البزار لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وسلم. ررأى أبي عمر بن عبد البر صحة الحديث اه وقال منلاعلى فى شرح الشفاء: أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لا تقوم به حجة ورواه ابن عدى فى الكامل

(والنالث)أن جهورالعلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلا، وبعضهم عد قول الخلفاء الاربعة دليلا، وبعضهم يعد قول الصحابة على الاطلاق حجة ودليلا، ولكل قول من هذه الأقوال متعاقى من (۱) السنة. وهذه الآراء - وإن ترجح عند العالم، خلافها - ففيها تقوية تضاف الى أمركلي هو المتمد في السألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم بها بون خالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقهم، وأكثر ما تجدهذا المعني في علوم الخلاف الدائر بين الأنمة المعتبرين، فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قو وها بذكر (۲) من ذهب اليها من العدابة وماذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي محالفهم من تعظيمهم، وقوة ما خذهم دون غيره، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم بما يجب (۲) متابعتهم وتقليدهم ما خذهم دون غيره، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم بما يجب (۲) متابعتهم وتقليدهم ما خذهم دون غيره، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم بما يجب (۲) متابعتهم وتقليده

باساده عن نافع عن ان عمر بلفظ (فأبهم أخذتم بقوله) واسناده ضعيف ورواه البهتي من حديث ان عمر وان عباس بنحوه ومن وجه آخر مرسلاوقال قتية مشهو ر و أسانيده ضعيفة أه ولعل التوفيق ممكن بين نقل شارح التحرير و نقل شارح الشفاء عن ابن عد البر

(١) كما فى توله صلى الله عليه وسلم (اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر) رواه أحمد وابن ماجة والترمذي وحسنه. وهو نفسه دليل من قال بأن اجماعهما إجماع وكما فى الاحاديث السابقة فى سنة الخلفاء الراشدين أوالصحابة على الاطلاق

(٢) كا ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخارى

(٣) هذا هو المطلوب ولكنه لايسلم لزومه لما قبله ويعارضه أيضا أنهم طالما خالفوهم في الا مور الاجتهادية التي هي موضوع السكلام ولذلك فالمعول عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فإن كان غرض المسألة وجوب الاخلبستهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لانزاع فيه لانه أهم أنواع الاجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد وقديقال أنه عند اختلافهم لا غرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كا خبار الا حادوالنصوص الظاهرة ويكون العمل بها متوقفا على الترجيح ، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب الوقف أو التخير كاهو الشأن عند التعارض. فتحرر المسألة بأن الغرض سنة الصحابي قو لا أو فعلا في غير موضع الاجماع منهم تعدسنة كخبر الا حاد فيعول عليها ويرجع قو لا أو فعلا في غير موضع الاجماع منهم تعدسنة كخبر الا حاد فيعول عليها ويرجع

فضلا عن النظر معهم فيا نظروا فيه . وقد نقل عن المشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يُعنع (١) من تقليد الصحابة ، و يمنع في غيره . وهوالمنقولُ عنه في الصحابي «كيف أتركُ الحديث لِقول مَن لو عاصرتُه لَحَجَجْتُهُ ؟ « ولكنه (٢) مع ذلك يعرف لهم قدره

وأيضا فقد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعتهم بما لابدمن ذكر بعضه

فعن سعيد بن جبير أنه قال: «مالم يعرفه (٢) البدريون فليس الدين، وعن الحسن — وقد ذكر أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم — قال: « إنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً ، وأعمتها على ، وأقلها تكلفا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم . فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم ، فأنهم ورب الكعبة على الصراط المستقيم » وعن إبراهيم قال : «لم يدخر لكم شى، خبى عن القوم لفضل عندكم ، وعن حذيفة أنه كان يقول (اتقوا الله يامعشر القراء وخذوا طريق من قبلكم ، فلعمرى لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقا بعيدا ، ولن تركتموه يمينا وشمالا لقد ضللم ضلالا بعيداً) وعن ابن مسعود : (من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فانهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا ، وأعمقها علها ، وأقلها تكلفا ، وأقومها عليه وسلم ؛ فانهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا ، وأعمقها علها ، وأقلها تكلفا ، وأقومها

اليها كحجة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الا مدى فى مذهب الصحابي (١) اتفقوا على أن المجتهد لابجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله الى الحسكم فى نظره أما قبل الاجتهاد فاختلفوا على سبعة أقوال: منها ما أشار اليه هنا وهو المنقول عن الشافعى أنه بجوز له تقليد الصحابى لاغيره بشرط أن يكون أرجح فى نظره بمن خالفه منهم ، وإلا تخير . وقال أحمد يجوز مطلقا ، وقال العراقيون بجوز فيما يخصه لافيما يفتى به واختار الا مدى المنع مطلقا

⁽٢) أى فهو وأن لم يترك ماصح عنده من الحديث لقولهم ، لكنه اذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها ، ومما يضاف الى هذا فيقويهما نقله فى أعلام الموقعين عن الشافعى فى رسالته البغدادية وما رواه عنه الربيع من جعله الدعة ما خالف كتابا أو سنة أو أثرا عن بعض الصحابة

 ⁽٣) أى اذا أنكروا شيئا فقالوا انه ليس من الدين كان الأمر كذلك

هديا ، وأحسنها حالا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه و إقامة دينه ، فاعرفوا لهم فضلهم ، واتبعوهم في آثارهم ، فانهم كانوا على الهدى المستقيم » وقال على : (إيا كم والاستنان بالرجال . ثم قال : فان كنتم لابد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء) وهو نهى للمله الاللموام . ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال : (سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الأمر بعده سننا الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . من عمل بها مهتد ، ومن استنصر بها منصور ، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولا ه الله ما تولًى وأصلاه جهتم وساءت مديراً) وفي رواية بعد قوله _ وقوة على دين الله : — (ليس لأحد تنييرها ولا تبديلها ، ولا النظر في (١) رأى خالفها . من اهتدى بها أهتد) الحديث ! وكان مالك يعجبه كلامه (٢) جدا . وعن حذيفة قال (اتبعوا آثارنا ، فان أصبتم فقد سبقتم سبقا بينا ، وإن أخطأتم فقد ضلاتم ضلالا بسيدا) وعن ابن مسعود نقد سبقتم سبقا بينا ، وإن أخطأتم فقد ضلاتم ضلالا بسيدا) وعن ابن مسعود نحوه فقال (اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيتم) وعنه أنه مر برجل يقض في المسجدو يقول : سبتعوا عشراً ، وهاوا عشراً . فقال عبد الله إنكم لأهدى من فلك دليلا مستقلا وهو :

(الرابع) ماجاء في الاحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم ، وأن من أحبهم نقد أحب النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام (٢٠) . وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أوحاوروه فقط ؛إذ

⁽١) ظاهر فيما أجمعوا عليه

⁽٢) أى هذا الكلام المذكور ويتحدث بهكثيرا هو وغيره من الا مُمَة كما ذكره فأعلام الموقعين

⁽٣) كما فى حديث (الله الله فى أصحابى ! لاتتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبى أحبهم ، ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم الح) رواه أحمد والبخارى فى تاريخه والترمذى وأبو نعيم فى الحلية اه من راموز الحديث

لا مزية في ذلك ، و إنما هو لشدة متابعتهم له ، وأخدهم أنفسهم بالعمل على سنته مع حمليته (۱) ونصرته . ومن كان بهذه المثابة حقيق أن يتخذ قدوة ، و تجعل سيرته قبلة . ولما بالغ مالك في هذا المني بالنسبة الى الصحابة أومن اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك ، فقد كان الماصرون الملك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله ، ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم . رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله الا إن حزب الله هم المفلحون

﴿ المألة العاشرة ﴾

كل ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم مِن خبر فهو كما أخبر ، وهو حق وصدق ، معتمد عليه فيما أخبر به وعنه (٢) ، سواء علينا أَنْبَنَى عليه في التكليف حكم أم لا(٢) كما أنه إذا شرع حكما أوأمر أونهى فهو كما قال عليه الصلاة والسلام.

⁽١) وهذا وان كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم، التابعين لحبه صلى الله عليه وسلم وبغض من أبغضه إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله . وهذا الدليل الرابع كالأول ظاهر فى الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكلبفية، لاالا را والمذاهب

⁽٢) فاذا قال إن الملك ألق فى روعى كذا فهو صادق فى أنه ألقى الملك اليه كذا وصادق فى مضمون الحبر

⁽٣) ولا ينافى هذا ما ورد فى حديث مسلم فى مسألة تأبير النخل وقوله لهم (لعلكم لو لم تضعوه لكان خيراً) فتركوه فنقصت فذكر ذلك له فقال (ابما أنا بشر اذا أمرتكم بشى. من أمر دينكم فخنوا به ، وإذا أمرتكم بشى. من رأبى فانما أنا بشر) فان هذا ليس فى الواقع خبراً ، وإنما هو من باب الشك فى عادة عندهم اعتقدوها سببا عادياً ، وكانه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله (لعلكم لو لم تضعوه الح) فهو لم يذكره خبرا جازماً ، بل هو من باب المشورة عليهم فى الاخبار التجربة فى سبب عادى ليس من الأمور الشرعية ، ولا مما قصد به الاخبار عن أمر يعلمه

لا يفرق فى ذلك بين ما أخبره به الملك عن الله ، وبين مانفث (١) فى رُوعه والتى فى نفسه ، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب على وجه خارق للعادة ، أو كيف ما كان ، فذلك معتبر يحتج به و يبنى عليه فى الاعتقادات والاعمال جميعا ؛ لأنه على الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة ، وما ينطق عن الهوى

وهذا مبين في علم الكلام فلا نطول بالاحتجاج عليه ؛ ولكنا نمثله ثم نبني علمه ما أردنا محول الله

فَثَالُهُ مَولُهُ عَلَيْهُ الصلاة والسلام : « إِن رُوحَ القُدَسِ نَفَثَ فَى رُوعَى أَنَهُ لَن مُوتَ نَفَسٌ حَى تَستكمِلَ رِزَقَهَا فَاتَقُوا اللهُ وَأَجَلُوا فَى الطَّلْب (٢) » فهذا بناء حكم على ما ألقى فى النفس . وقال عليه الصلاة والسلام : « أُرِيتُ ليلة القدرِ ثم أيقظَى بعضُ أهلى فنسيتُها ، فالتمسُوها فى العَثْرِ الغَوابِر (٣) ، وفى حديث الغر : « أَرَى رُوْيا كم قد تواطت فى السَّبْع الأواخِر ، فَن كان مُتحرِّبها فلْيتَحرَّها الْمَرَّةِ المُعْرَبِها فلْيتَحرَّها

⁽۱) وهو الاشارة المفهمة من غير بيان بالكلام. وقوله (وألق في نفسه) هو الألهام الذي يكون بدون عبارة الملك وإشارته. ويكون الا لقاء مقرونا بخلق علم ضروري أنه منه تعالى. وهذا القدر مشترك بين الثلاثة ؛ إذ في المشافهة والاشارة للإبد أيضا من خلق علم ضروري أنه مخاطبة الملك. ولذا كانت الثلاثة حجة قطيعة عليه وعلى غيره. والثلاثة وحي ظاهر ، يلزمه انتظار واحد منها عندالحاجة للحكم. وان لم تحصل اجتهد. واجتهاده إنما يكون بالقياس، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر، ولا بغيره نما يكون فيه الاجتهاد عند غيره صلى الله عليه وسلم. والاجتهاد وحي باطني

⁽٢) أخرجه أبو عبيد القاسم ن سلام . وفي رواية أخرى للبزار زيادة (ولا عملنكم استبطا الرزق أن تاخذوه بمعصية الله ، فان الله لاينال ما عنده الابطاعته) والاجمال في الطلب مباشرة الاسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص لئلا بؤدى الى الوقوع في محظور

⁽٣) أخرجه في الشيسير عن الستة الا الترمذي ببعض اختلاف في اللفظ الله الترمذي الموافقات -ج ٤ - ٢ ٦

فى السَّبْعُ الأواخر (١) م. فهذا بناء من النبي صلى الله عليه وسلم على رؤيا النوم (٢٠) . ونحو ذلك وقع في بدء الأذان – وهو أبلغ في المسألة – عن عبد الله بن زيد ، قال (٣) لما أصبحنا أتينا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بالرؤيا فقال: وإن هـذه لرُؤيا حق ، الحديث! الى أن قال عمر بن الخطاب : والذي بَمثك بالحقِّ لقد رأيتُ مثل الذي رَأَى . قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ فَللَّهُ الْحَدُ فَذَاكُ أَثْبَتَ ﴾ فحكم (١) عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق و بني عليها الحكم في ألفاظ الآذان. وفي الصحيح (٥): صبي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ثم انصرف فقال : « يافُلانُ أَلاَ تُحْسِنُ صلاتَك ! ألا يَنظُرُ المصلى إذا صلى كيف يُصلى فانما يصلى لنفسه . إنَّى والله لأُ بصِرٌ من وراثي (٦٠) كا أبصر من بين يدى ، فهذا حكم امرى ، (٧) بني على الكشف . ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا

فاذا تقرر هذا فلقائل أن يقول: قد مر قبل هــذا في كتاب المقاصد قاعدة بينت أن ما يخص رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يخصنا ، وما يعمه يعمنا ؛ فاذا بنينا على ذلك فلكل من كانمن أهل الكشف والاطلاع أن يحكم عقتفي اطلاعه وكشفه ، ألا ترى الى قضية أبى بكر الصديق مع بنته عائشة فيما (٨) بحلها إياه ثم (۱) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي. وفي رواية أخرى للبخاري (تواطأت) وهي أشهر

(٢) أى رؤياه صلىالله عليه وسلم . وهوظا هر في الرواية الأولى . وأما الثانية فتحتاج الى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار المها

(٣) أخرجه أبوداود والترمذي كما في التيسير

(٤) أى بطريق من الطرق المتقدمة ، لا بمجرد رؤياهما

(٥) رواه مسلم والنسائي وابن خزيمة . وفي لفظ ابنخزيمة اختلاف عما هنا

(٦) هذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بازالة الموانع العادية كما حصل في صبيحة الاسراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عبان

(٧) لعله (أمرى) نسبة الى الأمر ، فأنه في معنى : أحسن صلاتك !

(۸) و هير عشرون وسقا

مرض قبل أن تقبضه (۱) قال فيه : • و إنما هما أخواكِ وأختاكِ فاقتسِمُوه على كتاب الله ، قالت فقلت : يأبت والله لو كان كذا وكذا لتركته . إنما هي أسها ، فن الأخرى ؟ قال : ذو بطن بنت خارجة أراها جارية (۲) ، وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية (۱) وهو على المنبر فبنوا ـ كا ترى ـ على الكشف والاطلاع المعدود من الغيب ، وهو معتاد في أولياء الله تعالى ، وكتب العلما، مشحونة بأخبارهم فيه . فيقتضى ذلك جريان الحكم وراثة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

والجواب أن هذا السؤال هو فائدة هذه السألة ، و بسببه جابت هذه المقدمة و إن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً ولكن نكتة السألة هذا تقريرها فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد (١) بالعصمة معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين ، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف إما بأنه لا يخطى ، ألبتة ، و إما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض . فما طنك بغير ذلك ؛ فكل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثل ما حكم به با ألقى إليه الملك عن الله عز وجل . وأما أمته (٥) فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، و يجوز أن تكون رؤياه حاماً (١) . وكشفه بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، و يجوز أن تكون رؤياه حاماً (١) .

⁽١) فأبطلها بحكم الثنرع

⁽٢) رواه بتمامه في الموطَّأ في باب ما لا بحوز من البخل

⁽٣) هو سارية بن زنيم كان قائدا لجيوش المسلين بالعراق، و تورط مع المشركين في معركتهم فهم بالانهزام. فناداه عمر . فسمعه ورأى شخصه هناك . فتحيز للجبل فنجا . قال في تمييز الطيب من الخبيث . أخرج القصة الواحدى عن أسامة ن زبد ابن أسلم عن أبيه عن عمر، و أخر جها البيهق في الدلائل .و ابن الأعرابي في كرامات الأوليا.
(٤) فلا يصدر عنه في ذاته الا الصدق . و معضيده بالمعجزة نجعلنا لا نعقد الاذلك (٠) نقد ما الكلام أسع من هذا م أسع من هذا م أسع من هذا م أسع في السألة الحادية عنه قد من النوع

⁽ه) تقدم الكلام بأوسع من هذا وأتم . في المسألة الحادية عشرة من النوع الرابع من المقاصد

⁽٦) أى والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث

غير حقيقى و إن تبين فى الوجود صدقه (١) واعتيد ذلك فيه وأطرد ، فا مكان الخطأ والوهم باقى . وماكان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم

⁽١) أى فى غير هذه الجزئية التى يفرض الكلام فيها فامكان الحنطأ والوهم باق فى هذه الجزئية حتى ينكشف الامر إما بتحققها أو عدمه . وبعد تحققها وحصولها فالمرجع الوجود ، لا الكشف ولا الرؤيا

⁽٢) يراجع ما يشير اليه من تحقيق معنى الغيب في قصد الشارع في كتب الحديث والتفسير

⁽٣) رواه البخاري ضمن حديث طوبل

⁽ع) أقرب الروايات الى هذا اللفظ رواية مسلم فى باب الايمان . ولفظها ومن زعم أنه يخبر بما يكون فى غد فقد أعظم على الله الفرية)

⁽ه) في المُسألة السادسة منه . وهو أنالعموم لايلزم أن يكون آتيا منجهة الصيغ بيل له طريق ثان وهو الآتي من جهة استقراء مواقع المعنى

وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح فما لاينبي عليه حكم إذ لم يشهد (۱) له رسول الله صلى الله عليه وسلم. ووقوعه على حسبما أخبروا هو مما يظن بهم ، ولكنهم لايعام إون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجيع الأمة ، وهو جواز الخطأ ، لذلك قال أبو بكر: « أراها جارية » فأتى بعبارة الظن الى لاتفيد حكا . وعبارة « يا سارية الجبل » — مع أنها إن صحت لاتفيد حكا شرعنا (۲) — مى أيضاً لاتفيد أن كل ما سواها مثلها . و إن سلم فلخاصية أن الشيطان كان بغر منه فلا يطور حول حى أحواله الى أكرمه الله بها ، مخلاف غيره . فاذا لاح منه فلا يطور ولياء الله شيء من أحوال الفير فلا يكون على علم منها محقق لاشك فيه ، بل على الحال التي يقال فيها « أرى » أو « أظن » . فاذا وقع مطابقا في الوجود وفرض تحققه مجهة المطابقة أولا والاطراد ثانياً فلا يبقى للاخبار به بعدذلك على الراقع (۲) ، فاستوت الخارقة وغيرها . نم (۱) حكم ، لا نه صار من باب الحكم على الواقع (۲) ، فاستوت الخارقة وغيرها . نم (۱) تقيد الكرامات والخوارق لا صحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى ، وقوة فيا هم عليه ، وهو غير ما نحن فيه

ولا يقال: إن الظن أيضا معتبر شرعا فى الأحكام الشرعية ، كالستفاد من أخبار الأحاد والقياس وغيرها ؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لايفيد علما مع الاطراد والمطابقة فانه يفيد ظنا ، فيكون معتبراً

⁽١) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السالفة

⁽٢) بل نصيحة ومشورة

⁽٣) أى لانه يبقى على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع . فبعد وقوعه مطابقا لايبقى للاخبار به فائدة فى بناء حكم عليه ، ويكون الحكم ـ إن كان هناك حكم ـ مبنيا على الواقع نفسه

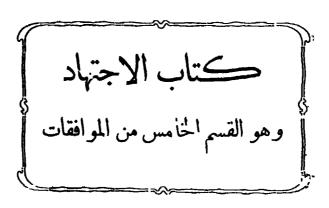
⁽٤) أستدراك على ماقبله الموهم أنه حينئذ لافائدة فى الحوارق والكرامات لانهلا ينبنى عليها حكم أصلا . يقول بل لها فائدة أهم من هذا ، وهى زيادة اليقين، وشرح الصدر بتضاءف نور الايمان ، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها

لأنا نقول: ما كان من الظنون معتبرا شرعا فلاستناده الى أصل شرعى ، حسما تقدم فى موضعه (۱) من هذا الكتاب؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعى ولا ظنى . هذا ، و إن كان النبى صلى الله عليه وسلم ثبت ذلك (۲) بالنسبة إليه فلا يتبت بالنسبة إلينا ؛ لفقد الشرط وهو العصمة، و إذا امتنع الشرط امتنع المشروط باتفاق العقلاء



⁽١) المألة الثانية من الأدلة

⁽٢) لا يصح رجوع اسم الاشارة الى مالم يستند الى أصل قطعى أو ظنى ، لأن ماعلم له صلى الله عليه وسلم بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما تقدم أول المسألة . بل هو راجع لأصل الموضوع _ وهو العمل بمقتضى الكشف والاطلاع الغبى _ أى لايقال إن عمله صلى الله عليه وسلم بمقتضى الكشف يصلح مستندا لنا ولو ظنيا فنقيس أنفسنا عليه ، لأنا نقول إنه قياس مع الفارق ، وهو العصمة فى حقه وعدمها فى حقنا



بــــــــ الدر من الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصعبه وسلم كتاب الاعجماد

وللنظر فيه أطراف :

(ا) طرف يتعلق بالمجتهد من جهة (١) الاجتهاد . (ب) وطرف (٢) يتعلق بفتواه . (ح) وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به فأما الأول ففيه مسائل :

﴿ المألة الاولى ﴾

الاجتهاد (٢) على ضربين: «أحدها» لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. « والثانى » يمكن أن ينقطع قبل فنا، الدنيا (فأما الأول) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق (١) المناط، وهو الذي لاخلاف

- (۱) أى من جهة تنوعه الى عام وخاص، ومن جهة مايتحقق به الخاص من الموسائل، وما يصح فيه الاجتهاد وما لايصح، وأسباب خطأ المجتهد، الى غيرذلك (٢) هذه المرتبة متفرعة على ماقبلها. والطرف الثالث لايبعد في مقصوده عن
- (۲) هذه المرتبه مته على عافيلها . والطرف الثالث لا يبعد في مفضوده عن هذا الثاني
- (٣) الاجتهاد هو استنراغ الجهد وبذل غاية الوسع: إما في درك الاحكام الشرعية ، وإما في تطبيقها . فالاجتهاد في تطبيق الا حكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الامة دون طائفة . وهو لا ينقطع باتفاق . والاجتهاد في درك الاحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له ، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه : فقال الحنابلة لا خلو عصر من مجتهد . وقال الجمهور ، يجوز أن يخلو . وهو المذهب المنصور ، لأنه لا يلزم عنه محال لذاته ، وللا دلة السمعية الكثيرة ، كقوله (إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ـ الحديث)
- (٤) ُ قَالَ فِي المُنهَاجِ : تَحَقَّيْقُ المُناطِ هُو تَحَقَّيْقُ العَلَةُ المُتَفَقَّ عَلَيْهَا فِي الفرع ، أي

بين الأمة في قبوله . ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين (١) محله ، وذلك أن الشارع إذا قال : (وأشهِهُ وا ذَوَى عَدْل منكم) وثبت عندنا معني المدالة (ق) شرعا افتقرنا الى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة ، وليس الناس في وصف المدالة على حد سواء ، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا ، فانا إذا تأملنا المدولي وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة : «طرف أعلى » في المدالة لا إشكال فيه كأ بي بكر الصديق . «وطرف آخر ، وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف ، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الاسلام فضلا عن مرتكى الكبائر المحدودين فيها . « و بينها » مراتب لاتنحصر . وهذا الوسط غامض ، لابد فيه من بلوغ حد الوسع ، وهو الاجتهاد

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد ، كما إذا أوصى بمالهلفقرا ، فلاشك إقامة الدليل على وجودها فيه ، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت ، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربويا اه . وهذا لايلزمه أن تكون العلة فيه ثبت بالنص أو الاجماع ، بل بأى طريق من الطرق التسعة تثبت . كما أنه لايندرج فها يسمى قياسا ، بل هو مجرد تطبيق الكلى على جزئياته

(۱) أى فى تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية ، سواء أكان نفس الحكم ثابتا بنص أم إجماع أم قياس

(٢) وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمرورة. وملازمة التقرى تكون باجتناب الكبائر. والمرورة صون النفس عن الادناس وما يشينها عند الناس. والشرط في الرواية والشهادة أدناها: وهو ترك الكبائر، وترك الاصرار على صغيرة، وترك الاصرار على مايخل بالمرورة . هكذا عرفها الاصوليون. وعليه لايدخل (الطرف الاخر) الذي ذكره في جزئياتها. وهو ظاهر، وإن أوهم قوله (وطرف آخر) غير ذلك. إلا أن قوله (في الحروج عن مقتضى الوصف) يكشف عن قصده، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلما ولم ينقض وقت نتحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشرم مئل هذا ليس بعدل ، إلا أنه أقل درجة في الخروج عن العدالة ، ويزيد عنه في الحروج عنها من حد في كبيرة الح. ولو جعل الطرف الا خر أقل من تحقق فيه الحروج عنها من حد في كبيرة الح. ولو جعل الطرف الا خر أقل من تحقق فيه

ان من الناس من لاشى، له ، فيتحقق فيه اسم الفقر (١) فهو من أهل الوصية ومنهم من لاحاجة به ولا فقر و ان لم علك نصابا . وبينها وسائط ، كالرجل يكون له الشى، ولا سعة له ، فينظر فيه : هل الفالب عليه حكم الفقر أو حكم الفي ؟ وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات ، اذ هو مفتقر الى النظر في حال المنفق عليه والمنفق (١)، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لاتنضبط محصر ، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها . فلا يمكن أن يستغني هاهنا بالتقليد ، لأن التقليد ، لأن التقليد أن يستغني هاهنا من الم يتحقق بعد التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحسكم المقلد فيه ، والمناط هنا لم يتقدم لها نظار و إن التقليد أن كل صورة من صوره النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظار و إن

العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أبى بكر مراتب كثيرة لكانأوضحمن هذا الصنيع الموهم، فأن أحد الطرفين من العدالة، والا خر خارج. وليس هذا مألوفافى التعبير عن الوسط والطرفين. فقوله (وطرف آخر) أى خارج عنها وقوله (غامض) أى لاسما فى تطبيق الجزء الثانى من حد العدالة وهو المروءة

(٢) النظر الى حالها معا . هو مذهب مالك وقوله (وحال الوقت) يرجع الى ماقبله . لأن النظر في حالها معتبر فيه الوقت . فليس زائداً علىماتقررق الفروع

تقدم لها فى نفس الأمر فلم يتقدم لنا . فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد . وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها ، فلا بد من النظر فى كونها مثلها أولا ، وهو نظر الجنهاد أيضا وكذلك القول فيا فيه حكومة من أروش الجنايات ، وقيم المتلفات

و يكنيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدثها ، و إنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لاتنحصر ، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين ، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم باطلاق ، ولا هو طردى باطلاق ، بل ذلك منقسم إلى الضربين ، ويينها قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين . فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب ، حتى يحقق تحت أى دليل تدخل ؟ فان أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب ، وهذا كله بين لمن شدا في العلم : ومن القواعد القضائية و البينة على المدعى واليمن على من أنكر » فالقاضى لا يمكنه الحكم في واقعة — بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب (١) الخصوم بما عليهم — إلا بعد فهم المدعى من المدعى عليه ، وهو أصل (٢) القضاء ، ولا يتعين ذلك إلا

⁽۱) تفسير لمـا قبله ، فان معناه أنه لا يمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ماذكر

⁽٧) قال فى تبصرة الحكام فى القسم الثانى من الركن السادس فى كيفية القضاء: إن علم القضاء يدور على معرفة المدعى من المدعى عليه ، لا نه أصل مشكل . وأنهم لم يختلفوا فى حكم كل منهما ، ولكن الكلام فى تمايزهما . ولهم فى تحديدهما عبارات كثيرة (منها) أن الأول من إذا ترك الحصومة ترك (أو) من لا يستند قوله الى مصدق (أو) من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف . والثانى ما ليس كذلك . غيرأن الأنظار تضطرب ، لتعارض الأحوال من عرف أوغالب أو أصل و هكذا . مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصى تسليمه ماله الذى تحت يده . فالبتيم طالب ، وإذا ترك ، والأصل أمانة الوصى على مال اليتيم . فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعى ، والوصى مدعى عليه ؛ ولكن الوصى أيضا مدع أنه سلم المال ، واليتيم مدعى عليه المنات الوصى العنبارين. وماحل الاشكال واليتيم مدعى عليه التيم مدعى عليه الاعتبارين. وماحل الاشكال

بتظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة ، وهو تحقيق المناط بعينه

فالحاصل أنه لابد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكاف في نفسه ، فان العامى إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في التسلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كئيرة فلا . فوقعت له في ضلاته زيادة ، فلابدله من النظر فيها حتى يردها الى أحد القسمين ، ولا يكون ذلك الا باجتهاد ونظر . فاذا تعين له قيسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه . وكذلك سائر تكليفاته . ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن ؛ لأنها مطلقات وعمومات ومايرجع الى ذلك ، منزلات على أفعال مطلقات كذلك ، والأفعال لا تقع معينة مشخصة ، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد العرفة بأن هذا المعين يشعله ذلك المطلق أو ذلك العام ، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون . وكله اجتهاد

وقد يكون من هذا القسم مايسع فيه التقليد ، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لاعلى الأشخاص المعينة ؛ كالمثل في جزاء الصيد ، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى : (فجزاء مثل ماقتل من النعم) وهذا ظاهر في اعتبار المثل ؛ إلا أن المثل لابد من تعيين نوعه ، وكونه مثلا لهذا النوع المقتول ، ككون الكبش مثلا للضبع ، والمنز مثلاً للغزال ، والعناق مثلا للا رنب ، والبقرة مثلاللبقرة الوحشية ، والشاة مثلاللشاة من الظباء،

الا الرجوع لآية (فاذا دفعتم اليهمأمو الهم فأشهدوا عليهم) التي وخذمنهاأن الوصى لا يؤتمز, في التسليم الا بالاشهاد وان كان مؤتمنا في نفس الانفاق . وبذلك كان مجرد قوله «سلمت ، دعوى على اليتيم بلا بينة ، واليتيم هو المدعى عليه ، فيحلف اليمين ويستحق المال . قال القاضى شريح : وليت القضاء وعندى أنى لا أعجز عن معرفة ما بتخاصم فيه الى ، فأول ما ارتفع الى خصمان أشكل على من أمرهما من المدعى ومن المدعى عليه ؟ اه ملخصا

وكذلك الرقبة الواجبة (١) في عتق الكفارات ، والباوغ (٢) في الغلام والجارية ، وما أشبه ذلك . ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لايفني عن الاجتهاد في الأشغاص المعينة ، فلا بدمن هذا الاجتهاد (٦) في كل زمان ؛ إذ لا يمكن حصول التكليف(١)

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكِون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم

(٢) كما ضبطوا بلوغ الآنثي بالحيضوما معه ، وبلوغ الذكر بالانزال وما معه

(٣) قال فى المنهاج ــ بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد : ويدخل فيه ما ليس باجتهاد فى عرف الفقهاء ، كالاجتهاد فى قيم المتلفات ، وأروش الجنايات ، وجهة القبلة ، وطهارة الأوانى والثياب اه فقد أخرج هذه الا مثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهادا خلافا لصنيع المؤلف . وفى إحكام الا مدى ما يوافق طريقة المؤلف ، فقد جعل تعرف شخص القبلة ، و تعرف عدالة الشخص الفلانى ، من باب الاحتهاد وتحقيق المناط ، بعد ماعرفه بأنه النظر فى معرفة وجود علة الحكم ومناطه فى آحاد الصور ، بعد معرفتها فى نفسها ، ومثل له أيضا بالنظر فى وجود علة شرب الخر وهى الشدة المطربة فى نوع النيذ . فأنت ترى الآمدى قد وجود علة شرب الخر وهى الشدة المطربة فى نوع النيذ . فأنت ترى الآمدى قد أدخل هذه الصور فى تحقيق المناط وجعله عاما فى الاشخاص والا نواع كما صنع المؤلف حيث يقول (وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجها على الأنواع)

(٤) أى لا يمكن توجه الخطاب الابه و تكون هذه دعوى دليلها ما بعدها . أو يجعل دليلا للملازمة بعدها ، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته . أى لا يتأتى امتثال التكليف الا بمعرفة المكلف به ، وهى لا تكون الا بهذا الاجتهاد ، فهذ شرط لا مكان الامتثال ، و فقده رافع لهذا الامكان ، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفا بالمحال ، والتكليف بالمحال غير واقع شرعا كها أنه غير مكن عقلا وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع الى المأمور لا الى المأمور به ، فهو نظير ماقيل فى تكليف الغافل ، وأنه عال لا ن التكليف يعتمد العلم بالا ثمر وبالفعل المأتى به ، ومانحن فيه مالم يحصل الاجتهاد المذكور لا يحصل العلم بالمأتى به أما التكليف بالمحال الذي به أما التكليف بالحال الذي يرجع المحال فيه الى المأمور به وهو تكليف مالا يطاق فقد جعلوه خمسة أقسام : محال لذاته ، ومحال للعادة ، ومحال لطرومانع كاثمر المقيد بالمشى . وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع . والرابع كاثمر المقيد بالمشى . وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع . والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال يا هو شأن جميع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال يا هو شأن جميع

إلا به . فلو فرض التكليف مع إمكان، ارتفاع هذا الاجتهاد لكبان تكليفاً بالمحال. وهو غير ممكن شرعاً ، كا أنه غير ممكن عقلا . وهو أوضح دليل في المــألة

(وأما الضرب الثانى) وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة (١) أنواع:

(أحدها) المسمى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى ؛ كا جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد قسمه (٢) الفزالي الى أقام ذكرها في شعاء العليل، وهو مبسوط في كتب الأصول التكاليف عند الاشعرى ؛ لأن القدرة عنده مقارنة للفعل. والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كايمان أبي جهل. وهذان واقعان. وبهذا الضح كلام المؤلف

- (۱) الاجتهاد يكون فى كل مادليله ظنى من الشرعيات . فيكون فى دلالات الا لفاظ ،كالبحث عن مخصص العام ، والمراد من المشترك ، وباقى الا قسام التى فى دلائتها على المراد خفاء ، من المشكل والمجمل النح كما يكون فى الترجيح عند التعارض ، إلى غير ذلك . وسيأتى للمؤلف كلام فى محال الاجتهاد فقارنه بما هنا و تأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط و تنقيحه و تخريجه ، وما بناه على ذلك من حصر ما يمكن القطاعه فيما ذكره فى الضرب التانى
- (٢) قسموه باعبار طرق الحذف الى أربعة أنواع: (١) مايين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباق فى محل آخر ، فيلزم استقلال المستبقى وعدم جزئية الملنى (٢) وبكونه مما علم إلغاؤه مطلقا فى أحكام الشارع . كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض ، فلا يعلل بها حكم أصلا (٣) أو علم إلغاؤه فى هذا الحكم المبحوث عنه ، كالذكورة والأنوثة فى أحكام العتق (٤) أو ألا يظهر للوصف المنظور فى حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها . فال فى المنهاج قال فى المخصول : انهذا فى أغى المسمى بتنقيح المناط الذى بين به إلغاءالفارق لطريق جيد : إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت. هذا وفى أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه ، وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو فى الفخر الرازى ، ورد بالفرق الظاهر ، فالسبر لتعيين العلة استقلالا أو اعتبارا ،

قالوا : وهو خارج عن باب القياس ؛ والملك قال به أبو حنيفة مع إنكاره (١) القياس في الكفارات ، و إنما هو راجع الى نوع من تأويل الظواهر

(والثانى) المسمى بتخريج (٢) المناط . وهو راجع الى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط ، فكا أنه أخرج بالبحث ، وهو الاجتهاد (٦) القياسى . وهو معلوم

(والثالث) هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر؛ لأنه (١) ضربان: والتنقيج لتعين الفارق وإبطاله لالتعيين العلة. قال الصنى الهندى: الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس، فالقياس إما بذكر الجامع، أو بالغاء الفارق، بأن يقال لا فرق بين الا صل والفرع إلا كذا، وكذا لا مدخل له فى العلية كما في إلحاق الا مة بالعبد في سراية العتق. يقال: لا فرق إلا الذكورة، وهي ملغاة اتفاقا ولما قال الغزالي لانعرف خلافا في جواز تنقيح المناط رد عليه العبدري بأن الخلاف ثابت بين مثبتي القياس ومنكريه، لرجوعه للقياس، هذا ولما قسموا القياس الى قياس علة وقياس في معنى الا صل قالوا إن هذا هو القياس فيو دون قياس أن تحيقق المناط

- (٢) وذلك كالاجتهاد فى إثبات أن الشدة المطربة هى علة حرمة الخر مثلا بمسلك من مسالك العلة المعتبرة ، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذلك كل ماساواه فهو نظر واجتهاد فى معرفة علة حكم دل النص أو الاجماع عليه دون علته وهذا فى الرتبة دون سابقيه ، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من البغداديين المعتزلة
- (٣) هو بعضه و إلا ففى نوع القياس ذى العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجودا و إن لم يدخل في مسمى تخريج المناط
- (٤) لعل الاُصل (إلا أنه) أى إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان: مايرجع للاُنواع، ومايرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذى سيفيض الكلام فيه وهذان حكمهما حكم القسمين الاُولين، يجوز انقطاعهما ولا يؤدى الىمنوع. وأما مايرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذى يستوى فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد فهذا لايجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه

• أحدهما » مايرجم الى الأنواع لا الى الاشخاص ، كتمين نوع المثل فى جزاء الصيد ، ونوع الرقبة فى العتق فى الكفارات ، وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه « والصرب الثانى » ما يرجم الى تحقيق مناط فيا تحقق مناط حكمه ، فكان تحقيق (١) المناط على قسمين : تحقيق عام ؛ وهو ماذكر . وتحقيق خاص من ذلك العام

وذلك أن الأول نظر" في تعيين المناط من حيث هو لمكاف ما . فاذا نظر المجتهد في العدالة مثلا ، ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له ، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول ، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة . وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية ، والأمور الاباحية ، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجلة ، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص ، كا يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شي المنافون كلهم في أحكام تلك شي الندوص على سوا، في هذا النظر

أما الثانى وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدق ، وهو فى الحقيقة ناشى، عن نتيجة التقوى المذكورة فى قوله تعالى: (إنْ تَتَقُوا اللهَ يجعلُ لَكُم فُرُ فَامًا) وقد يعبر عنه بالحكمة ، ويشير إليها قوله تعالى: (يُؤتِي الحكمة من يشاء ومَن يُؤت الحكمة فقد أوتِي خيراً كثيراً) قال مالك: من شأن ابن آدم أن لايعلم ثم يسلم ؛ أما سممت قول الله تعالى: (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً). وقال أيساً إن الحكمة نور يقذفه الله فى قلب

⁽١) أي في الجزئيات كما أشرنا اليه

⁽٢) أى مما سيشير اليه بقوله (يعرف به الفوس ومراميها الخ) أى التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس ،وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق . ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه ، وهو خلو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاء الموافقات — ج ٤ — م ٧

العبد · وقال أيضا : يقع بقلبي أن الحكمة النقة في دين الله وأمر يدخله الله القاوب من رحمته وفضله . وقد كره مالك كتابة العلم - يريد ماكان نحو الفتاوى - فسئل ما الذي نصنع ؟ فقال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لاتحتاجوز الى المكتاب

وعلى الجلة فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنبة الى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية ، بحيث يتعرف منه مداخلَ الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة ، حتى يلقيها هــذا المجتهد على ذلك المـكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل . هـ ندا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغـ يره (١) ، ويختص غير المنحتم بوجه آخر : وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه ، بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد ، كما أنها في العلوم والمنائع كذلك فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة ، ولا يكون كذلك بالسبة إلى آخر . ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريثا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها ،. وتفاوت إدراكها ، وقوة تحمُّلها للتكاليف ، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها ٤. ويعرف التفاتها إلى الحطوظ العاجلة أو عدم التفاتها . فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما بليق بها ، بنا، على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقى التكاليف . فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهدا التحقيق ، لكن مما

 ⁽٢) فكل منهما يدخله العجب به ، والرياء ، والسمعة ، والاعتباد على العمل ،
 وهكذامن تحميل النفس فيهما مالاقدرة لها عليه ، فيدخل بذلك فى الضرر أو الحرج .
 فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب

ثبت عمومه (١) في التحقيق الأول العام ، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول ، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الاول بعض القيود

هذا معنى تحقيق المناط هنا

و بقى الدليل على صحة هذا الاجتهاد، فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون بييان الدلالة عليه، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط، فيكون مندرجا تحت مطلق الدلالة عليه. ولكن إن تشوف أحد الى خصوص الدلالة عليه فالأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله

فين ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال وعرّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجو بة مختلفة ، كلُّ واحد منها لو حمل على اطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التصاد في التفضيل ، فني الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام « سئل أي غيره التصاد في التفضيل ؛ قال : إيمان بالله . قال ثم ماذا ؛ قال الجهاد في سبيل الله . قال ثم ماذا ؛ قال : حج مبرور (١٦) » وسئل عليه الصلاة والسلام و أي الأعمال أفضل قال : الصلاة لوقنها . قال ثم أي " ؛ قال بر الوالدين . قال ثم أي " قال : الجهاد في سبيل الله (١٦) »وفي النسائي عن أبي إمامة قال : أثبت النبي صلى الله عليه وسلم في سبيل الله (١٦) »وفي النسائي عن أبي إمامة قال : أثبت النبي صلى الله عليه وسلم في سبيل الله (١٦) وفي النسائي عن أبي إمامة قال : أثبت النبي صلى الله عليه وسلم في الأعمال أفصل درجة عند الله يوم القيامة ؛ قال : الذا كرون الله كثيرا والذا كرات » وفي الصحيح في قول « لا إله إلا الله وحده لاشريك له الخ ،

⁽١) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ في هذا الحاص أيضا فرتبة هدا الحناص تأتى بعد تحقق العام فى الشخص الذى ينظر فيه بالنظر الحناص، فلو لم يكن عمز ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامه بهذا النوع من العمل لا يكون هناك عمل للنظر الحناص فى أنه يناسبه أو لايباسبه الخ

⁽۲) رواه الشيحان

⁽٣) رواءمسلم

قال: ولم بأت أحد افضل مماجاء به الحديث (١)! وفى النسائى وليس شى لا أكرم على الله من الدُّعاء وفى البزار: وأى المبادة أفضل؟ قال: دعاء المرون للمده وفى البراد: ويا أباذر ممامن شىء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة من خُلق حسن وفى البزار: ويا أباذر الأدلّك على خَصلتين ها خفيفتان على الظهر وأثقل فى الميزان من غيرها ؟عليك بحُسْنِ الخلق وطُول الصمّت ، فوالذى نفسى بيده ما عَمِل الخلائق بمثلهما ، وفى مسلم: « أى السلمين خير "؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه ويده » وفى مسلم: « أى السلمين خير "؛ قال: تُطعم الطمّام وتقرا السلام على من وفيه أن المرفق وفيه المرفق وفيه المرفق وفيه المرفق وفيه المرفق وفيه المسلم من العبر على من عرفي أحد عطاء هو خير وأوسع من العبر المرفق ، وفي المرمدى : « خير كم من تعلم القرآن وعلمه » وفيه: « أفضل من العبادة انتظار الفرج » الى أشياء من هذا المحل جميعها يدل على أن التفضيل ليس عطلق ، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنماهو بالنسبة (١٠) الى الوقت أو الى السئل

وقد دعا عليه السلام لأنس بكثرة المال فبورك له فيه . وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله ('') الدعاء له بكثرة المال : « قليل تؤدِّى شكرَ هُ خير من كثير لا تطيقه ('') » . وقال لأبى ذر : « يا أبا ذرِّ إنى أراك ضعيفاً ، و إنى أحيثُ لك

⁽١) أخرجه الثلاثة والترمذي . وهو حديث طويل ذكره فىالتيسير

⁽٢) أقول: وهو فى البخارى أيضا

⁽٣) جزء من حديث رواه مسلم

⁽٤) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت او السائل

⁽ه) أى ولم يقبل الارشاد لما يناسب نفسه ، ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله) الا يناسب نفسه ، ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله)

⁽٦) تقدم في (ج٢ – ص٢٦٤)

ما أُحِبُّ لنفسى ، لا تأمَّر نَ على اثنين ، ولا توليَّنَ مال يتم (١) » ومعلوم أن كيل العملين من أفصل الا عمال لمن قام فه محق الله ، وقد قال في الإمارة والحكم : « إن المُشيطين عند الله على منابر من نور عن يَمين الرَّحن » الحديث (٢) ! وقال : « أنا وكافل اليتم كهاتين في الجنة (٢) » ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح

وفى أحكام إسمعيل بن إسحق عن ابنسير بن قال: كان (٤) أبو بكر نخافيت، وكان عمر كيجهر - يعيى فى الصلاة - فقيل لا بى بكر: كيف تفعل ؟ قال: أناجى رَبِّى وأتضرع اليه (٥). وقيل لعمر: كيف تفعل ؟ قال أُوقِطُ الوَسْنانَ وأخساً الشَّيطانَ وأرضى الرحمن. فقيل لا بى بكر: « ارفع شيئاً » وقيل لعمرو: « اخفض شيئاً » وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد اخراج كل واحد مهماعن اختياره و إن كان قصده صحيحا

وفى الصحيح (٢) « أن ناساً جاؤا الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا مجدُ في أنفسنا ما يتعاظم أحدُ نا أن يتكلم به . قال : وقد و َجدتموه ؟ قالوا : نعم . قال : ذلك صريح الإيمان » وفي حديث آخر : « مَن و َجدَ من ذلك شيأ فلْيقُلْ: آمنت عليه بالله (٧) » وعن ابن عباس في مثله قال : « إذا وجدت شيئاً من ذلك

⁽۱) تقدم فی (ج۱-ص ۱۷۷)

⁽٢) تمامه (وكلتًا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا) أخرجه مسلم والنسائي بيعض اختلاف فىاللفظ

⁽٣) تقدم (ج٣ – ص٨٠)

⁽٤) أخرجه في التيسيرعن أبي داود والترمذي ولفظهما مخالف لما هنا

⁽o) لفظ التيسير في كتاب الصلاة (أسمعت من ناجيت)

⁽٦) رواه فی التیسیر عن مسلم و أبی داود

⁽٧) جزء من حديث رواه مسلم

فقل: هو الأوَّلُ والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكل شي عليم (١)» فأجاب (٢) النبيُّ عليه الصلاة والسلام بأجو بة مختلفة ، وأجاب ابنُ عباس بأمر آخر ، والعارض من نوع واحد

وفى الصحيح ("): « إنى أعطى الرَّجُلَ وغيرُه أحبُّ إلى منه ، مخافة أن يكبّه الله فى السحيح (الله عليه الصلاة والسلام فى بعض الغنائم (ه) قوماً ووكل قوماً إلى إيمانهم ، لعلمه بالفريقين . وقبل عليه الصلاة والسلام من أبى بكر مالة كله ، وندبغيرَ م الى استبقاء بعضه وقال : « أمسيكُ عليك بعض ما لك فهو خير ال (") وجاء آخر بمثل البيضة من الذهب ، فردها فى وجهه (الم

وقال على ": «حد ثوا الناس عايفهمون ، أتر يدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسوله؟» فجمل إلقاء العلم مقيدًا ، فرب مسألة تصلح لقوم دون لقوم . وقد قالوا في الرّباني إنه الذي يُعلَّمُ بصغار العلم قبل كِباره . فهذا الترتيب من ذلك . وروى عن الحرث ابن يعقوب قال: « الفقيه مُكلُ الفقيه مَن فَقْد في القرآن ، وعرَ فَ مكيدة الشيطان»

⁽١) أخرجه أبو داود

⁽٢) أقول : وأجاب منسأله عن المباشرة للصائم بالمنع . وأجاب آخر بالجواز ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ

 ⁽٣) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي

⁽٤) كَا في حديث مسلم في إعطاء أبي سفيان وغيره يوم حنين

⁽٥) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته. فقال له (أمسك عليك النز)

⁽٦) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي

⁽۷) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر وقد بين في الحديث سر ردها حيث قال عليه السلام (يأتي أحدكم بجميع ماله فيقول: هذه صدقة ، ثم يقعد يتكفف الناس) وسبب رميه وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلا إني أصبتها من معدن ولا أملك غيرها فلما أبي الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة أخرى حتى جاءه من الجبات الأربع

غفوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكتة في السألة . وعن أبي رجاء العطاردي قال قلت للزبير بن العوام : مالى أراكم يا أصاب محمد مِنْ أَخْفُ الناس صلاة ؟ قال انبادِرُ الوسواس . هذا مع أن التطويل مستحب ، ولكن جاء ما يعارضه ، ومثله حديث « أفتان أنت يا مُعاذ؟ (١) »

ولو تتبع هذا النوع لكثر جدًا ، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابين ، وعن الأُثمة المتقدمين . وهو كثير

وتحقيق المناط في الأنواع واتفاق الناس عليه في الجلة مما يشهد له (٢) كا تقدم . وقد فرّع العلماء عليه ؛ كا قالوا في قوله تعالى : (إِنَّما جزاء الذين يُحار بون الله ورسوله و يَسْعَوْن في الأرض فَسَاداً أن "يقتلُوا) الآية ؟ إن الآية تقتضى مطلق التخبير ، ثم رأوا أنه مقيد بالاجتهاد : فالقتل في موضع ، والصلب في موضع والقطع في موضع والنفي في موضع . وكذلك التخيير في الأساري من الفن والفداء . وكذلك التخيير في الأساري من الفن والفداء . وكذلك على عدوه من السن ، ولكن قسموه الى الأحكام الحسة ، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وان كان نظرا نوعياً فإنه لا يتم الا المنطر الشخصى . فالجميع في معنى واحد ، والاستدلال على الجميع واحد ، ولكن قد يستبعد ببادى ، الرأى و بالنظر الأول ، حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كاف ، غيد لقطع بصحة هذا الاجتهاد ، وانما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الحصوص . وبالله التوفيق

فإن قيل : كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا (٢) الاجتهاد المستدَلِّ عليه (٤)،

⁽۱) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي. وكان معاذ يطول بهم في الصلاة فيقرأ بالبقرة وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه، أي مع أن التطويل مطلوب في الأصل (۲) أي يشهد للنظر الشخصي الخاص. وتفريعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لايتم إلا بالنظر الشخصي الخاص، فلذلك كان النوعي المذكور شاهدا للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته

 ⁽٣) وهمو تحقيق المناط بالمعنى الأول

⁽٤) أي على أنه لا يرتفع من الدنيا مادام التكليف موجودا

وغيره من أنواع الاجتهاد؟ مع أنهما في الحكم سواء ، لأنه ان كان غير منقطع فغيره كذلك ، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه لا بالكلية ولا بالجزئية (١). وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك

أما الأول فلأن الوقائم في الوجود لا تنحصر ، فلا يصح دخولها تحت الأداة المنحصرة ، ولذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره ، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها ، ولا يوجد للأولين فيها احتهاد . وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم ، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعى ، وهو أيضاً اتباع لهوى ، وذلك كله فساد ، فلا يكون بد من التوقف لا الى غاية ، وهو معنى تعطيل التكليف لزوما ، وهومؤد الى تكليف مالا يطاق (٢) فاذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان ، لأن الوقائع الفروضة لا تختص بزمان دون زمان

وأما الثانى فباطل ، إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد فى يعض الجزئيات ، فيمكن ارتفاعه فى هذا النوع الخاص وفى غـيره ، فلم يظهر بين الاجتهادين فرق

⁽۱) لعل الأصل (بالكلية أو بالجزئية) أى لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع الممنوع هو الارتفاع كليا بحيث لا يكون له وجود أصلا ، أى وأما ارتفاعه فى بعض الجزئيات مع بقائه فى البعض الا خر فليس بممنوع أو يكون غرضك أنه لا يرتفع أصلا ولا فى جزئية ، وقد فرع على الأول ما يفيد استوارهما فى عدم الارتفاع كليا ، وعلى الثانى ما يفيد استوارهما فى أنه لا ضرر من تعطل بعض الجزئيات فى كل من النوعين

⁽٢) أى فدليك بعينه يجرى فى الأنواع الثلاثة أيضا ، فرفع الاجتهادفيها يؤدى الى تكليف المحال ، فلا وجه لهذه التفرقة . بق أن يقال إن هذا غير ما أجراه فى الدليل هناك ، حيث قال (لكان تكليفا بالمحال وهو غير ممكن شرعا كما أنه غير ممكن عقلا) والتزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال ، ورجعه الى تكليف الغافل ؛ ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق ، وهو التكليف بالمحال ، وهو جائز عقلا غايته أنه غير واقع فى الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر ، من جهة أن هذا النوع الحاص كلى فى كل زمان ، عام فى جيع الوقائع أو أكثرها ، فلو فرض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعى أوجيعه ، وذلك غير صيح ، لأنه ان فرض فى زمان ما ارتفعت الشريعة ضربة كازب ، بخلاف غيره ، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها فى الزمان المتقدم قليلة بالنسبة الى ما نفدم ، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين ، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة ، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة ، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات كا لو فرض العجز عن تحقيق المناط فى بعض الجزئيات دون السائر ، فانه لا ضرر على الشريعة في ذلك ، فوضح أنهما ليسا سواء (١) . والله أعلم

﴿ السألة الثانية ﴾

إنما تحصل (٢) درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: « أحدها » فهم (١)،

⁽١) إذ أنه إذا تعطلت الا نواع الثلاثة فانما يتعطل قليل من فروع الشريعة ، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه ، فان تعطله يقتضى تعطل جميع فروع الشريعة ، أو على الا قل معظمها

⁽٢) سيأتى فى المسألة الخامسة والسادسة مايفيد أن هذا الحصر ليس حقيقيا، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط، وأن بعضها يحتاج لا كثرمن الوصفين، وبعضها لا يتوقف عليهما

⁽٣) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأول، بلجعله السبب. أما التمكن من الاستنباط فهوالذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة، أي ما يتعلق منهما بالأحكام؛ ثم بمعرفة مو اقع الاجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخو المنسوخ وحال الرواة، وهذه هي المعارف التي أشار اليها المؤلف ثم رأيت في إرشاد الفحول الشوكاني نقل الغزالي عن الشافعي بعد بيان مفيد فيا ينبغي للجنهد أن يعمله _ قال : ويلاحظ القواعد الكلية أو لا، ويقدمها على الجزئيات : كافي القتل بالمثقل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فان عدم قاعدة كلية نظر في النصوص.

مقاصد الشريعة على كالها « والثاني » التمكن من الاستنباط بنا، على فهمه فها (أما الأول) فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك ، لامن حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والاضافات (٢). واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على تلاث(٢) مراتب ، فإذا بلغ الانسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألة (1) من مسائل الشريعة ، وفي كل بابسن أبوابها ، فقد حصل ومواقع الاجماع اه. وهذا بعينه مايشير اليه المؤلف هذا، وأوضحه إيضاحا كافيا في المسألة الأولى من كتاب الأدلة إلا أنه يبق الـكلام فيما نقله في التبصرة عن القرافي في نقض حكم الحاكم أذا خالف القياس والنص والقواعد . حيث قالمالم يكن هناك معارض لها '، فلا ينْقض الحكم اجماعا ،كما في صحة عقد القراض والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها ، فانها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس . ولكنَّ الاَّدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والاَّقيسة ولا يخفي مخالفة هذا لما قرره المؤلف هنا وما بسطه سابقا وما نقله الغزالي عن الشافعي اللهم الا أن يقال: معنى تقديم الدليل الحاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها . و الا خذ به في موضع المعارضة ، اذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه ،كالعرايا وسائر المستثنات. كما تقدم للؤلف هناك

(١) أى الادراك البحت الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة

(٢) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال ، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأن الأغراض فيالأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه . فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعا لما يراه المكلف مصلحة ؛ لا نه لا يستتب الا مرمع ذلك ، بل بحسب مارسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الا خرة ، ولو نافت الا هوا، والا غراض (ولواتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والا رض) وتقدم الدليل على ذلك ، وأنالعقلاً. في الفترات كأنوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل ، بل مع الهرج ، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد ، فجاً الشرع بالميزآن الذي يجمع بين المصالح في كلوقت (٢) أى لاتعدوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات

أو من الحاجيات أو مكملات إحداهما مثلا

(٤) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزى الاجتهاد · فأما على جواز

له وصف هو السبب^(۱) في تبزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله

(وأما الثانى) فهو كالحادم للأول ؛ فان التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج اليها فى فهم الشريعة أولاً ، ومِن هنا كان خادماً (٢) للأول ، وفى استنباط الاحكام ثانياً ، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا فى الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً . و إنما كان الأول هو السبب فى بلوغ هذه المرتبة ، لأنه المقصود ، والثانى وسيلة

لكن هذه المعارف تارة يكون الانسان عالما بها مجتهدا فيها ؛ وتارة يكون حافظاً لها متمكنا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها ، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف ، إلا أنه عالم بغايبها وأن له افتقارا اليها في مسألته التي ذلك وهو الراجح المختار للغزالي وقال ابن السبكي إنه الصحيح فلا يشترط الفهم المذكور لفير المسألة التي يتعاق بها اجتهاده ، قال في المحصول : والحق أن صفة الاجتهاد تحصل في فن دون في ، وفي مسألة دون مسألة

- (۱) لا ينافى أنه لابد من الوصف الاخر وهو التمكن، لا نه جعله شرطا وسمى هذا سببا
- (۲) لأنه لايفهم مقاصد الشريعة الا بواسطة هذه المعارف. وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة الى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المفصلة في كنب الأصول. وأنه لا يستغنى بالكليات عن الجزئيات، ولا بهذه عن نلك ، فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولا، فهي تخدمها من هذه الجهة وعد الاستنباط لابد من ضمها معا ، كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة. فلذا قال (وفي استنباط الأحكام ثانيا) وقد جعل التمكن شرطا ثانو باللحصول على درجة الاجتهاد . و فهم المقاصد شرطا أوليا . حتى عبر عنه بالسبب الذي ه وأقوى من الشرط وعلله بأ ، المقصود . ولو جرى على ماسبق له لعلله بأن الكليات هي أهم الجزئين ، وذ لا بد من اعنبار الجزئيات بها دائما ، بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئي الكلي بخلاف الجزئيات، فانها وإن كانت تعتبر في الاستنباط إلا أنه لا بد من ردها الى الكليات

يجتهد فيها ، فهو محيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته ، فلا يقض فيها الا بمشورتهم . وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة

فان كان مجتهدا فيها كاكان مالك في علم الحديث ، والشافعي في علم الاصول فلا إشكال ، وإن كان متمكنا من الاطلاع على مقاصدها ، كا قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث ، فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده ، وإن كان القسم الثالث فان تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك الممارف كذلك (١) ، فكالثاني ، وإلا فكالمدم

فصل

وقد حصل من هذه الجلة أنه لايلزم (٢) المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون

(۱) سيأتى له أنه يصح أن يسلم المجتهد من القارى ، ومن المحدث ، ومن اللغوى ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ ، ولم يشترط فى هؤلا ، أن يكونوا متهيئين لاستنباط الاحكام ، حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبنى حكمه فما معنى قوله (كذلك ؛) الذى يفيد أن ذلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبنى عليه استنباطه . نعم فى شرح العضد لابن الحاجب فى مسألة تجزى الاجتهاد المفروض حصول جميع ما هو أمارة فى المسألة فى ظنه نفياً أو إثباتا . اما بأخذه من مجتهد ، وإما بعد تقربر الأثمة الأمارات ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد فى ذلك العلم الذى أخذ عنه فيه ، وإن لم يكن مستوفيا كل الشرائط له . فتأمل

(۲) هذه قضية توجه النفى فيها إلى الكلية فتنحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين، وهما ما أشار إليهما بقوله (بل الآمر ينقسم) . فقوله (فان كان ثم علم) الجزئية الموجبة . وقوله (وما سوى ذلك) الجزئية السالبة . ويمكن جعلهما كليتين هكذا (كل علم لايمكن أن يحصل الخ) و (وكل علم يحصل وصف الاجنهاد من غير طريقه لايلزم أن يكون بجتهدا فيه) فالمطلبان الآخيران ليسا أمر آزائداً على المطلب الأول ، بل هما تفصيله وما له ، كما يقتضيه قوله (بل الامر ينقسم) ولذلك ترى

مجتهداً فى كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجلة ، بل الأمر ينقسم: فإن كان ثمّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجهداً فيه . وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه ولمان كان العلم به مُعيناً فيه ولكن لا يخل التقليد فيه مجقيقة الاجتهاد . فهذه ثلاثة مطالب لابد من بيلها:

﴿ أَمَا الأُولِ ﴾ وهو أنه لايلزم أن يكون مجتهدا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة فالدليل عليه أمور:

أحدها أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ممن سوى (١) الصحابة ونحن نمثل بالأثمة الأربعة: فالشافعي عندهم مقلّد في الحديث لم يباغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته ؛ وأبو حنيفة كذلك ، وإنما عدوا من أهله مالكا وحده ، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك ويبني الحكم على ذلك ، والحكم (٢) لا يستقل دون ذلك الاجتهاد . ولو كان مشرطا في الحجم دالاجتها: في كل ما يفتقر إليه الحكم ، لم يصح لحا كم أن ينتصب الفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجه على المطاوب بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجه على المطاوب وليس الأمر كذلك بالاجماع

الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالا على الثالث خاصة . وعند ما أراد الاستدلال على الثالث لم يحد شيئاً غير ما ذكره على الأول ، والنزم أن يقول (فقد مر ما يدل عليه) وحيتئذ فهما مطلبان لاثلاثة عند التحقيق

(١) ولماذًا نستنى الصحابة ؛ وهمكغيرهم لايتأتى لأحدهم أن يكون عالما بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد ، من تجارب وطب وغير ذلك ، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم فى كثير مما يتوقفعليه الاجتهاد يها هو الواقع

(٢) أى والحسكم الذى بناه لايستغنى عن ذلك الآجتهاد الذى رجع فيه لغيره من هؤلاً فلو كان لابد فى المجتهد أن يكون مجتهداً فى كل ما يتعلق به الاحتهاد لكان هؤلاً الأتمة غير مقبول منهم الاجتهاد، وهو باطلوقوله (ولوكان مشترطا البخ)

﴿ والثانى (١) ﴾ أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل (٢) بنفسه ، ولا يازم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بجال ، بل يقول العلماء ان من فعنل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لابالذات ، فكا يستع للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الاسطقصات أر بعة وأن مزاج الانسان أعدل الأمزجة فيا يليق أن يكون عليه مزاج الانسان ، وغير ذلك من المقدمات ، كذلك يصح أن يسلم المجتهد من القارىء أن قوله تعالى: (والمستحوا براوسكم وأرجكم) بالخفض مروى (١٤٠٤ على الصحة ، ومن المحدث أن الحديث الفلاني

هذا دليل ثان ، محصله لوكان هدا شرطا لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتبد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للا خر وليس كذلك باجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء ، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات ، غالباً . ولذلك أجمعوا على اجتهاده صلى الله عليه وسلم في القضاء ، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الاحكام من رتبته صلى الله عليه وسلم . فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم

- (١) هو في الحقيقة دليل ثالث
- (٢) ليس هناك علم يقال له (علم الاجتهاد في استنباط الاحكام الشرعة) له موضوع يميزه عما سواه . حتى يعد طل ماخرج عنه نظراً في عرضي العلم لا في ذاتي له . فإن كان مراده المعارف التي ينبي عليها التمكن في الاجتهاد فذلك ما نحن بسيل معرفته ، وتمييز ما بتوقف عليه مما لا يتوقف عليه يقال إن مازاد عنه يكون البحث فيه أشبه شي بادخال علم في آخر ، وهو في اصطلاحهم غير محمود . وبالجملة فهذا الدليل أشبه بالشعريات مالم يمحص الاعمر و محصر ما يتوقف علمه الاجتهاد توقفا أصلاكما أشرنا البه
- (٣) ليس فى هذا اجتهاد حتى يقال إنه أخذ مر المجتهدكما تقدم له فى مثال الطبيب. إنما هو مجرد الرواية والتلقى. ويشترك المجتهد فى ذلك مع المروى عنه بمجرد الرواية . إلا أزيقال إنه لا يلزمه فى الرواية حينئذ أن يعزف طرقها وطبقات الرواة لها، بخلاف عالم القرارات الذى يعدد فنيا أو نسميه خصيصا. وهذا إذا

صحيح أو سقيم ، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله : (كُتب عليكم إذا حفر أحدكم الموت إن ترك خير الوصية) منسوخ بهة المواريث ، ومن الأنوى أن القره يطلق (١) على الطهر والجيض ، وما أشبه ذلك ، ثم سينى عليه الأحكام . بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين ، وهي مبنية على مقدمات (٢) مسلمة في علم آخر ، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد ، وكذلك العدد وغيره من العاوم اليقينية ، ولم يكن ذلك قادحا في حصول اليقين المهندس أو الحاسب في مطالب علمه وقد أجاز (٣) النظار وقوع الاحتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود العانع والرسالة والشريعة ، إذ كان الاجتهاد إنما ينبني على مقدمات تفرض صحتها ، كانت والرسالة والشريعة ، إذ كان الاجتهاد إنما ينبني على مقدمات تفرض صحتها ، كانت كذلك في نفس الأمر أولا . وهذا أوضح من إطاب فيه

فلا يقال: إن المجتهد إذا لم يكن عالما بالمقدمات التي يسنى عليها لايحصل ك العلم بصح اجتهاده

اشترطنا فرالاً خذ عنه أن يكون بالغاهذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لاتفيدذلك. لا نه اكتنى بقوله (مروى على وجه الصحة) ولا يخفى أن هذا يكنى فبه مجرد تلقى الرواية

⁽۱) ينافى ما سيأتى له أنه لابد أن يكون مجتهدا فى اللغة بحيث بساوى العرب فى فهمها مفردات وتراكيب، ومن ينقص عن ذلك لا اعتد بقوله فى فهم الكناب والسنة كما سيأتى له فى الحاصل آخر المسألة

⁽۲) كوجود الدائرة الذى سيمثل به ، وكوجود الزاوية ، فانهما يرجعان الى علم وجودالكم المتصل المبرهن عليه فى غير الهندسة ، وكذا العدد بالنسبة للكم المنصل (٣) فى التحرير وشرحه ومنهاج البيضاوى شرطية الايمان ، ثم ماهى ثمرة هذا التجويز ؛ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الا حكام الشرعية ؛ وهو غير معقول أم يعمل هوبها ؛ وهذا لا يعنينا ولا يعد اجتهادا فى الشريعة ، وقوله (تفرض سحتها مذا غير كاف ، بل لابد من تأكده صحتها حتى يكون معتقد او ظانا صحة الحكم ، أما بحرد الفرض فلا يؤدى الى حكم مظنون فضلاعن معتقد . وهذا يكر أيضا على اجتهاد الكافر . لا نه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبنى عليها اجتهاده فى الشريعة ، لا نها الكافر . لا نه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبنى عليها اجتهاده فى الشريعة ، لا نها

لأنا تقول: بل يحصل له العسلم بذلك ، لأنه مبنى على فرض (١) صحة تلك المقدمات. و برهان الحلف (٢) مبنى على مقدمات باطلة فى نفس الأمر ، تفرض صحيحة فيبنى عليها، في إن البناء عليها العلم بالمطاوب ، فسألتنا كذلك

والناك أن نوعا من الاجتهاد لا يفتقر الى شيء من تلك العماوم أن يعرفه ، فعملا أن يكون مجتهداً فيه ، وهو الاجتهاد في تنقيح (٢) المناط ، وانها يفتقر (١) الى الكتابوالسنة ومايرجع اليهما . قال في التحرير وشرحه : وأما العدالة فشرط قبول فتواه ، فانه لا يقبل قول الفاسق في الديانات ، لا شرط صحة الاجتهاد ، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه اه فليس الكلام في الكافر على مارأيت . وقال الآمدى : شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقا بالرسول و ما جاء به

- (١) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة ؛ أو أنه يؤول الا مر الى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن ، بل إن صحت المقدمات وهولايعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة . فتأمل
- (۲) المتقد أو من المناطقة على تركبه من قياسين: اقتر الى شرطى . ثم استثنائي مكذا: لو لم يكن المطاوب حقا لكان نقيضه حقا ، ولو كان نقيضه حقا لكان المحال ثابتا . و نتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقا لكان المحال ثابتا . توضع في الاستثاثي ويستشى نقيض تاليها هكذا لكن المحال غير ثابت ، فالمطلوب حق . وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائي فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب و تاليها أمر عال يستشى فيه نقيضه . وعلى ظ حال فالصدق والكذب في الاقتراني الشرطي وكذا في الاستثنائي المتصل انما يرجع الى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما وإنتاجها يتوقف على كون ذلك كليا ودائما فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي يبنى عليها فنفيد العلم المطلوب ؟ فكلامه غير واضح
- (٣) كيف وهو لا يكون الا فى أوصاف تضمنها نص الشارع ، وهو عربى عاج فهمه الى الرتبة العربية المشترطة
- (٤) قال فيا نقدم إن التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مناصد الشريعة. فقوله (وإنما يعتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم) لا يتأتى مع سابق الكلام

الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة . و إذا ثبت نوع من الاجتهاد دون الاجتهاد (١) في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهي المطلوب

فان قيل: إن جاز أن يكون مقلّدا في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصف له مسألة معلومة فيه ؛ لأن مسألة يقلد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهداً فيها بإطلاق، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق، وكلامنا إنما هو في مجتهد يُعتمد على اجتهاده باطلاق، ولا يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبي علمها

فالجواب أن ذلك شرط في العلم بمسألة المجتهد فيها (٢) بإطلاق ، لا شرط في محة الاجتهاد ، وإنما الاحتهاد في محة الاجتهاد ، لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد ، وإنما الاحتهاد يتوصل اليه بها . فاذا كانت محصّاة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض (٢) محال ، محيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حُصِّل هذا ثم بنى عليه كان بناؤه صحيحا : لا ن الاجتهاد هو استفراغ الوسم في تحصيل العلم أو الظن بالحكم ، وهو لا نه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الا قل و ان لم يحتج اليها عند التخريج و إنما يصح ذلك اذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليدا . فتأمل

(١) بأ دليله ينتج أكثر من ذلك: فيقال وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العرم وأسا فضلا عن الاجتهاد فيها. ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها. ثم لا يخفى أن هذا غيرما أصله أولامن جعله شرطاللحصول على صفة الاجتهاد. وهذا يزيد ما أشرنا اليه فى الكلام على الحصر فى الوصفين بانا ووضوحا

(٢) لعل الأصل (المجتهد فها بحتهد باطلاق)

(٣) منى على ماسبق له . وقد علت أن هذه توسعة فى الكلام لا محل لها ، لأنه لا يعد من بذل الوسع الحكافى فى الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج الى أمارة أن المجتهد فى علم هذه الا مارة يسلم بماحصل عليه منها ، ثم يبنى على هذا الفرض استنباطه حكما شر عيا يحب عليه العمل به ويقلد فيه ، بمجرد هذا الفرض الذى ليس من نوع الموافقات — ج ٤ — م ٨

قدوقع . و يبين ذلك ما تقدم فى الوجه الثانى ، وأن العلماء (١) الذين بالغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس ، كالك والشافعى وأبى حنيفة كان لهم أتباع أخذواعهم وانتفعوا بهم ، وصاروا فى عداد أهل الاجتهاد ، مع أنهم عند الناس مقادون فى الأصول لأثمتهم ، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلد فيها ، واعتبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم ، وعمل على وفقها ، مع مخالفتهم لأثمتهم وموافقتهم ، فصار قول ابن القاسم أوقول أشهب أوغيرها معتبرا فى الخلاف على إمامهم ، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبى حنيفة ، والمزنى والبو يطى مع الشافعى . فاذاً لا ضرر على الاجتهاد مع النقليد فى بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها

﴿ وأما الثانى من المطالب ﴾ وهو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة الا بالاجتهاد فيه فهو بلا أبد مضطر اليه ؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول الى درجة الاجتهاد دونه ، فلابد من تحصيله على تمامه . وهو ظاهر

إلا أن هذا العلم مبهم في الجلة ، فيسأل عن تعيينه

والأقرب فى العلوم الى أن يكون هكذا علم اللمة المربيه، ولا أعنى بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم الممانى، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معانى كيف التقليد ولا نوع الاجتهاد فى هذه الأمارة وما سلم له فى الوجه الثانى كان من باب التقليد لعالم المحدث ومن معهوسيقول بعد (ثم اجتهدوا على مقد مات مقلد فيها) ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التي كرر الكلام فيها

(۱) هذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثان من التسليم للقارئ واللغوى الخ ، لأنه لم يقدم دليلا على صحة هذا التسليم ، بل أرسلها دعوى مجردة م أما هذا المثال فواضح ، لأنه لاينازع أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد و المخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة ، واعتبار اجتهادها صحيحا

تصورت ، ما عدا علم الغريب (١) ، والتصريف المسى بالفعل ، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالمروض والقافية ، فإن هذا غير مفتقر اليه هنا ، وان كان العلم به كالا في العلم بالعربية . وبيان تعين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية ، واذا كانت عربية فلايفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأنهما سيان (٢) في الخمط ما عدا وجوه الاعجاز . فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة ، أو متوسطا فهو متوسط في فيسم الشريعة . والمتوسط في فيسم الشريعة . والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية . فان انتهى الى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة ، فكان فهمه فيها (١) حجة كاكان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة . فن لم يبلغ شأوهم فقد تقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ، ولا كان قوله فها مقبولا .

فلابد من أن يبلغ فى المربية مبلغ الأئمة فيها ؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمى والمازنى ومن سواهم . وقد قال الجرمى : أنا منذ ثلاثين منة أُفتى الناس

- (۱) لعله لايريد الغرابة بالمعنى الاعم الذى يشمل مالا مخل بالفصاحة وما يخل بها ، بل يريد الثانى حتى يكون للاستثناء وجه فى عدم الحاجة إليه ، لانه لا يوجد فى القرآن أصلا . أما المعنى الأول فهو موجود قطعا ، والاجتهاد يتوقف عليه . لانه تعريف بمدنى المفردات
- (۲) أى أن ماورد فى الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد، وطريق واحد، سوى ما اختصا به من المزايا التى ترتفع بها درجة الكلام فى الحسن والقبول. فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الاتيان بسورة منه والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الاعجاز
- (٣) يعنى فهمه من حيث ما يفيده الكلام العربى، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهداً فى الشريعة ويؤخذ بقوله فيها . بل لابد من ضم الصفات الآخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك

من كتاب سيبويه . وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث ، وكتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، والمراد بذلك أن سيبويه و إن تكلم في النحو فقد نبة في كلامه على مقاصد العرب ، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها ، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحوذلك ، بل هو يبين في كل باب ما يليق به ، حتى إنه احتوى على علم المعانى والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعانى . ومن هنالك كان الجرمى على ما قال ، وهو كلام يروى عنه في صدر كتاب سيبويه من غير إنكار

ولا يقال: إن الأصوليين قد نقوا هذه المبالغة في فهم العربية ، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الحليل وسيبويه وأبى عبيدة والأصمعي ، المباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة ، وإنما يكفيه أن يحصل منهاماتتيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب(١) والسنة

لأنا نقول: هذا غير ما تقدم (٢) تقريره . وقد قال الغزالي في هذا الشرط: إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعال ، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحكمه ومتشابه ، ومطلقه ومقيده ، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه ، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد . ثم قال : والتخفيف فيه لايشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد ، وأن يعلم جميع اللغة و يتعمق في النحو ، وهذا أيساً صحيح ، فالذي نفي اللزوم فيه (٦) ليس هو المقصود في الاشتراط ، و إنما المقصود تحريرالفهم فالذي نفي اللزوم فيه (٦) ليس هو المقصود في الاشتراط ، و إنما المقصود تحريرالفهم

⁽١) لعل الا صل من الكتاب

⁽٢) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة فى فهم اللغة لم يكن قوله حجة (٣) أى وهو علم جميع اللغة لم نشترطه ، لاننا إنما اشترطنا أن يساوى العربى قى فهم اللغة ، ولم نشترط أن يعرف الجميع، لأن العربى لا يعرف جميع اللغة .و لا يدقق تدقيقات متعمقة مثل ما للخليل مثلا .وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد .فى اللغة بناء على كلام الغزالى نفسه حيث فال (القدر الذى يفهم به خطاب العرب النح) لائن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد

حتى يضاهى (١) المربى في ذلك القدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللفة ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك الجهد في المربية، فكذلك المحهد في الشريعة . وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشارط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية ، فيبني في العربية على التقليد المحض ، فيأتى في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه ، و إن كان مما تعقد عليه الخناصر جِلالةً في الدين ، وعلماً في الأئمة المهتدين . وقد أشار الشافعي في رسالته الى هذا المعنى (٢) ، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانها ؟ ثم ذكر بما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره ، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص ، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخــله في الكلام ، و بالعام يراد به الخاص ، ويعرف بالسياق ، و بالكلام ينبي أوله عن آخره ، وآخره عن أوله ، وأن تتكلم بالشيء تعرفه بالمني دون اللفظ كما تعرف بالاشارة ، وتسمى الشيء الواحد بالأسهاء الكثيرة ، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد ، ثم قال : فمن جهل هذا من لسانها - و بلسانها نزل الكتابُ وجاءت به السنة - فتكلُّفالقولَ في علمها تكاف ما يجهِلُ بعضُه ، ومن تكلف ماجهل ومالم 'يثبته معرفة كانت موافقة الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير َ محمودة وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فما لا يحيط علمهُ بالفرق بين الصواب والخطأ فيه . هذا قوله ، وهو الحق الذي لا محيص عنه . وغالب ما صنّف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها . وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيــه التقليد ، كالكلام في الأحكام تصورا (١) انظر إذا ما اشتهر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم

⁽٧) بعد أن ذكر فى الاعتصام مهم ماقاله الشافعي فى هذا المعنى وأمثلته قال : وإنما أتى الشافعي بالا مخض من طرائق العرب لا ن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وييان الخ وأهل الا خبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الا حوال

وتصديقا ، كأحكام النسخ ، وأحكام الحديث ، وما أشبه (١) ذلك

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد فى الشريمة عن باوغ درجة الاجتهاد فى كلام العرب، بحيث يدير فهم خطابها له وصفاً غيرمتكاف ولامتو قف فيه فى الغالب الا بقدار توقف الفطن لكلام اللبيب

(وأما الثالث من المطالب) وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالما بها فقد مر مايدل عليه ، فان المجتهد إذا بني اجتهاده على التقليد في بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره في كونه مجتهدا في عين مسألته ، كالمهندس إذا بني بعض براهينه على صحة وجود الدائرة مثلا ، فلا يضره في صحة برهانه تقليد ه في في في في في في في في المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان ، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث ولم يقدح ذلك في صحة اجتهاده ، بل كما يبني القاضي في تغريم قيمة المتلف على اجتهاد المقوم للسلم وإن لم يعرف هو ذلك ، ولا يخرجه ذلك عن درجة الاجتهاد ، وكما بني مالك أحكام الحيض والنعاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن و إن كان هو غير عارف به ، وما أشبه ذلك

م ﴿ السألة الثالثة ﴾

الشريعة كلها ترجع (٢) الى قول واحد فى فروعها و إن كثر الخلاف ، كا أمها في أصولها كذلك ، ولا يصلح فيها غير ذلك . والدليل عليه أمور

(أحدها) أدلة القرآن . من ذلك قوله تعالى : (ولو كانَ مِن عِندِ غيرِ اللهِ

⁽١) كأسباب الهزول ومواقع الاجماع

⁽٢) أى فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين فى موضوع واحد بل لايريد إلا طريقا واحدا فى الواقع ولاينافى هذا حصولانختلاف من المجتهدين - الطريق الذى يريده الشارع

لوَجدُوا فيه اختِلافًا (١) كثيرا) فنني أن يقع فيه الاختلاف ألبتة ، ولو كان فيه ما يقتضى قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال . وفي القرآن : (فَإِنْ تَنَازَعَمْ في شيء فرُدُّوهُ الى الله والرَّسولُ) الآية ! وهذه الآية صريحة في رفع (١) التنازع والاختلاف ، فإ نه ردَّ المتنازعين الى الشريعة ، وليس ذلك الاليرتفع الاختلاف ، ولا يرتفع الاختلاف الا بالرجوع الى شي واحد ، إذ لو كان فيه ما يقتضى الاختلاف لم يكن في الرجوع اليه رفع تنازع ، وهذا باطل (١). وقال نعالى : (ولا تكونوا كالذين تفر قُوا (١) واختكفوا من بعد ماجاء مم البينات)

(١) مبى على أن المراد الاختلاف فى الأحكام الشرعية . ومنعه بعضهم بوقوع هذا الاختلاف فعلا ، وقال : المراد به التناقض فى المعنى والقصور عن البلاغة ، فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لايكون كذلك ، ويكون العقل موافقا لبعض أحكامه دون بعض ، والثانى بتفاوته فى النظم ركة وفصاحة ، وبلوغا لحد الاعجاز فى البعض دون البعض وكل ذلك يكون سيه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة المكاملة والاعجاز التام ، على أن الاتية فى وصف القرآن ومنة الصحابة كما تقدم ، فالدليل أخص من المدعى . ولكن المانع لايتأتى له إثبات والاختلاف فى الا حكام الشرعية أيضا بالمعنى الذى يريده المؤلف وهو تعارض أدلتها فى نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذى يقرره المؤلف

- (٢) أى عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها . والاستدلال بهذه الاّية تام يشمل القرآن والسنة وغيرها بما ينبني عليهما
- (٣) أى عبث لايطلبه الله تعالى . أى وقد طلب منهم الرجوع اليهمالرفع التنازع ، والرجوع الى ما يقتضى الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب ، فيكون عبثا الا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعى تبقى شبهة فى المقام : وهى أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم . وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارتفع قطعا و بطريقة كلية
- (٤) وقديقال ان التفرق المنهى عنه التفرق بالعداوة ، والاختلاف في أصول الدين . وتكفير بعضهم بعضا ،كما هو الواقع في شأن هؤلاء اليهود والنصارىالذين

الآية! والبينات هي الشريعة ، قاولا أنها لا تقتفي الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم : مِن بِعدِ كذا ، ولكان لهم فيها أبلغ العذر ، وهذا غير صحيح . فالشريعة لا اختلاف فيها . وقال تعالى : (وأن هذا صراطى مُستقيا فاتبعوه ولا تتبعو السبل فتفرق بكم عن سبيله) فين أن طريق الحق واحد ، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها . وقال تعالى : (كان الناس أمّة واحدة فبعث الله النبيين مُبشّرين ومُنذرين وأنزل مقهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيها اختلفوا فيه) ولا يكون حاكما بينهم الامع كونه قولا واحداً فحلا بين المختلف . وقال : (شرع كم من الدين ما وصي به نوحاً الآية الى ققال : (وما تفرقوا فيه) ثم ذكر بني إسرائيل وحذ رالأمة أن بأخذوا بسنتهم، فقال : (وما تفرقوا إلا مِن بعد ما جاءهم العلم بعياً بينهم) وقال تعالى : (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق ، و إن الذين اختلفوا في الكتاب لهي شقاق بنيد) ، والآيات في ذم الاختلاف فيها ، و إنا هي على مأخذ واحد وقول واحد . قال المرتب والسنة الكتاب والمنة . في أنها لا اختلاف فيها ، و إنما هي على مأخذ واحد وقول واحد . قال الكتاب والسنة الكتاب والسنة . في أنها لا اختلاف فيها ، و إنما هي على مأخذ واحد وقول واحد . قال الكتاب والسنة . في أنها لا اختلاف فيها ، و إنما هي على مأخذ واحد وقول واحد . قال الكتاب والسنة . في المنافى : ذم الله الختلاف والمر عنده بارجوع إلى الكتاب والسنة . في المنافي . في الله الختلاف والمر عنده بارجوع إلى الكتاب والسنة . في المنافى . في الله الختلاف والمر عنده بارجوع إلى الكتاب والسنة . في المنافي . في الله الختلاف والمنافي . في المنافي . في الله الختلاف أولي والسنة . في المنافي . في المنافق . في المنافق واحد وقول واحد . قال الكتاب والمنافي . في المنافي . في المنافي . في المنافي واحد وقول واحد . قال الكتاب والمنافي . في المنافق واحد واحد واحد واحد واحد . قال الكتاب والمنافي والكتاب والمنافي والمناف

(والثانى) أنعامة (١) أهل الشريعة أثبتوا فى القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ نعى عليهم هذا النفرق و الاختلاف ، ولو كان كايقول لكان المسلمون و أو لهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه ، ولكان يترتب عليه الجزاء الذى ترتب على تفرق اليهود والنصارى ، معاذ الله ا فقوله : (والبينات هى الشريعة) نقول : بل أخص . فلا ينتج المطلوب

(۱) لم يخالف الأأبو مسلم الأصفهاني من المسلمين في وقوعه في شريعة واحدة . والصحيح أن خلافه لفظى ، لأنه يسميه تخصيصا . ولم يخالف فيه من الملل الاخرى سوى الشمعونية من اليهود ، ذهبو الى امتناعه عقلا وسمعا ، والعنانية منهم الى امتناعه سمعا . أما العيسوية منهم أصحاب عيسى الأصفهاني فيجيزونه عقلا وسمعا ، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم قالوا للعرب خاصة

على الجملة ، وحذ روا من الجهل به والخطأ فيه ، ومعلوم أن الناسخ والنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان مجيث لا يصح اجتماعهما بحال ، و إلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، والفرض خلافه ، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لا ببات الناسخ والمنسوخ — من غير نص قاطع فيه — فائدة (١) ، ولكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يجني ثمرة ، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداء ودواماً ، استناداً الى أن الاختلاف أصل من أصول الدين ، لكن هذا كله باطل باجماع . فعل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة . وهكذا القول في كل دليل مع معارضه ، كالعموم (العصوص ، والاطلاق والتقييد، وما أشبه في كل دليل مع معارضه ، كالعموم (الأصول كلها ، وذلك فاسد ، فما أدى اليه مثله ذلك ، فكانت تنخرم هذه الأصول كلها ، وذلك فاسد ، فما أدى اليه مثله

(والثالث) أنه لوكان في الشريعة مَساعُ للخلاف لأدَّى الى تكليف مالايطاق ؛ لأ نالدليلين إذا فرضنا تمارضهماوفرضناهامقصودين معالشارع فإما أن يقال إن المكاف مطاوب مقتضاها ، أو لا ، أو مطاوب بأحدها دون الآخر ، والجميع غير صحيح . فالأول يقتضى « افعلُ » ، « لا تفعلُ » لمكلف واحد من وجه واحد ، وهو عين التكليف بما لا يطاق . والثاني باطل ، لأنه خلاف (3)

⁽١) أى لماكان هناك مقتض للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ ، بلكان يجب الوقوف فى ذلك عند حد ماثبت بنص قاطع فقط

⁽٢) أى فكان لايلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعا

⁽٣) أى كالترجيح بين الادلة المتعارضة

⁽٤) لان محصل الثانى أنه غير مطلوب بمقتضى الدلياين ، والفرض توجه الطلب . ولم يقل إنه تكليف بما لايطاق لانه لايكون كذلك إلا لوكان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلا ، وقوله (وكذا الثالث) أى يلزمه خلاف الفرض لا أن الفرض انهما مقصودان معا للشارع فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر وقوله (فلم يبق الا الأول) أى لم يبق غير مخالف الاصل المفروض الا الاول ، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق

الفرض . وكذلك الثالث ، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما . فلم يبق إلاالأول فيلزم منه ما تقدم

لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين

لأنه خلاف الفرض ، وهو أيضا قول واحد لاقولان ، لأنه إذا انصرف كل دليل الى جهة لم يكن ثُمَّ اختلاف . وهو المطاوب.

(والرابع) أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جِزافاً (١) من غير نظر في ترجيحه على الآخر. والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة، إذ لا فائدة فيه ولاحاجة اليه على فرض ثبوت الخلاف أصلا شرعيا لصحة وقوع التعارض في الشريعة، لكن ذلك فاسد، فما أدى اليه مثله

والخامس) أنه شي لا يتصور ؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدها الشارع مثلا لم يتحصل مقصوده ، لا نه إذا قال (٢) في الشيء الواحد : « أفعل »

(٢) هذا ليس بعيداً عن الاحتمال الاول فالدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف بما لايطاق عايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وانه لايتأتى له أن يفهم المكلف

⁽۱) لأنه إنما يصح أن يعمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافا إذاكان الاختلاف أصلا في الدين ، والحاجة إلى الترجيح لاتكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه . ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ ومامعهما أفرده بهذا الدليل الرابع ، مع إمكان دخوله في قوله (وما أشبه ذلك) كما أشرنا إليه ، وإن كان بيانه في قوله (إذ لافائدة فيه) هوالبيان السابق بعينه . ولو صور الدليل هكذا : اتفقوا على إثبات الترجيح وأنه لايصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافا بدون نظر في طرق ترجيحه ، والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر في الترجيح ، ويصحح أخذ أحد الدليلين جزافا ، لـكان الأفراد الترجيح بدليل رابع وجه ، لان ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لاتجني له أصلا في الدين . ولا يخني أن مثله يقال في العموم والاطلاق كما أشرنا إليه

« لا تفعل » فلا يمكن أن يكون الفهوم منه طلب الفعل ، لقوله : « لا تفعل » ولا طلب تركه ، لقوله : « افعل » فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف ، فلا يتصور توجهه على حال ، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها الى التطويل لغساد الاختلاف في الشريع:

(فان قيل) : إن كان ثم مايدل على رفع الاختلاف فثم مايقتضى وقوعه فى الشُّر يمة ، وقد وقع . والدليل عليه أمور :

« منها » إنزال المتشابهات (١) ؛ فإنها مجال للاختلاف ، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك . هذا و إن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قدوقع ، ووضع الشارع لهامقصود له ، و إذا كان مقصوداً له وهوعالم بالمآلات فقد حمل سبيلا الى الاختلاف ، فلا يصح أن ينفى عن الشارع رفع (٢) مجال الاختلاف ، فلا يصح أن ينفى عن الشارع رفع (٢) مجال

« ومنها » الامور الاجتهادية التي جمل الشارع فيها للاختلاف مجالا ، فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية (٢) وغير قياسية ، محيث يظهر بينها التعارض

به ويكون حينتذ خللا في المأمور ، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الراجع الى تكليف الغافل . فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق الا من جهة التصوير والتقر من غير . لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكوربه ، فلا تكون هناك حاجة الى هذا رأسا . الا أن يقال إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف ، يعنى فيكون عبثا . وهذه جهة أخرى لابطاله غير جهة تكليف مالا يطاق في الدليل الثالث وهذا ما يفيده قوله (لم يتحصل مقصوده) وإن كان في استدلاله بعد ذلك نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا اليه

(١٠) المراد بها المتشابهات الحقيقية . وقوله (ومنها الامور الاجتهادية) هي المتشابهات الاضافية

(۲) لعل الصواب (وضع) بالواو والضاد، كما يدل عليه السياق والسباق (۳) كما ذكروه في معارضات القياس كقول الحنني مسح الرأس مسح، فلا يكرد، كسم الحف. فيقول الشافعي: مسح الرأس ركن، فيكرد، كالغسل ومجال (١) الاجتهاد لماقصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النظار ليجتهدوا فيثابوا على ذلك . ولذلك نبه في الحديث على هذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام : « اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر و إن أصاب فله أجران (٢) » فهذا موضع آخر من وضع الخلاف بسبب وضع عاله

« ومنها » أن العلماء الراسخين الأئمة المتقين اختلفوا (٢): هل كل مجهد مصيب؟ أم المصيب واحد ؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف ، وهو دليل على أن له مساغا في الشريعة على الجملة . وأيضافالقائلون بالتصويب معى كلامهم أن كل قول صواب ، وان الاختلاف حق ، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة

وأيضا فطائفة (1) من العلماء جوزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان ،

(١) أى فوضعه للشريعة مراعيا فيها شرعية القياس، وبحيثه بالظواهر التى من شأنها أن تختلف فيها الانظار، هذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين فلما وضع مثار الاختلاف لهذا القصد كان الاختلاف مقصودا له. فلا يصح نفيه عن الشريعة ومن هذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد (فهذا موضع آخر الح)

(٢) رواه في التيسير بتقديم وتأخير في الجملتين عن الشيخين وأبي داود

(٣) رأى الغزالى والقاضى والمزنى والمعتزلة أن الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لانص فيها ولا إجماع وهي محلات الاجتهاد والمختار أن الحق واحد ، من أصابه أصاب ، ومن أخطأه أخطأ ، وهو مأجور أيضا . وهو رأى الآئمة الاربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمدوأ كثر الفقهاء (٤) قال في التحرير : والحق أن التعارض في الآدلة الشرغية . إيماهوفي الظاهر فقط ، لافي نفس الائمر ، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين ، ومهذا يرد على من قال إنه يشترط فيه الوحدات المهانية : لائن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقيا وفي نفس الائمر . قال الشافعي : لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان عصحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الاخر ، من غير جهة الحصوص والعموم ، والاجمال والتفسير ، الاعلى وجه النسخ . وحكى الماوردي والروياني عن كثيرين أن والتعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع ، وقال القاضي أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنمايصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد

وتجويز ذلك عندهم ستندالي أصل شرعي قى الاختلاف

وطائعة أيضا رأوا أن قول الصحابي حجة ، فكل قول محابي و إن عارضه قول محابي آخر كل واحد منهما متمسك . وقد محابي آخر كل واحد منهما متمسك . وقد مقل هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال : « أصحابي كالنجوم بأبيم اقتديتم اهتد يتم (۱)» فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا

و فال القاسم بن محمد: لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم ، لا بعمل العامل بعمل رجل مهم إلا رأى أنه في سعة ، ورأى أن خيراً ممه قد عمله ، وعنه أيضا : أى ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء وسئل معناه مروى عن عمر بن عبد العزير ، قال : ما يسرني أن أن لى باختلامهم حُمر النعم : قال القاسم : لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا ؛ لأنه لو كان قولا واحداً كان الناس في ضيق ، وقال بمثل وإنهم أنه يقتدى بهم ، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة . وقال بمثل خلك حاعة من العلما،

وأيدا فان أفوال العلماء بالنسبة الى المقلّدين كأقوال المجتهدين و يجوز لسكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء (٢) وهو من ذلك في سعة . وقد قال السلمين وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضدً خكم الآخر ولم يكن (٢) تمم ترجيح فله الخيرة في العمل بايها شاء ، لا نهما سارا

⁽١) تقدم (ج٤ - ص ٧٦)

⁽۲) أى ولا يلزمه البحث عن مرجح. ولا التعرف عن الافضل. ومقابله أن تعددأقو الهم يعتبر للعامى كتعددالادلةو تعارضها عندالمجتهد. وسيأتى له المبحث مستوف يعنى و هذا يؤيد اشكاله على المسألة لا نه إنما يصح إذا سلم تعارض الا دلة ، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيدا في الشريعة .

⁽٣) بهذا القيد لاينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات النرجيج بن الادلة المتعارضة فهنا موضوع الحلاف وجود التعارض سع عحز

بالنسبة اليه كفصال الكفارة . والاختلاف عندالعلماء لاينشأ إلامن تعارض الأدلة فقد ثبت إذاً فى الشريعة تعارض الأدلة ، إلاأن ماتقدم من الأدلة على منم الاختلاف يحمل على الاختلاف فى أصل الدين لافى فروعه ، بدليل وقوعه فى الفروع من لدن زمان الصحابة الى زماننا

(فالجواب) أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة ، فإنها من المواضع المخيلة

أما مألة المتشابهات فلا يصحأن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعاً (١) لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده . وكونها (٢) قد وضعت (ليهاك من هلك عن بيئة و يحيا من حَى عن بيئة الانظر فيه ، فقد قل تعالى : (ولا يزالون مُختلفين إلا مَن رَحِم رَبُّك . وَلَاك خَلَقَهُم) فنرق بين الوضع القدري أن الذي لاحجة فيه للعبد — وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لامرة لها — وبين الوضع الشرعى الذي لا يستلزم وفق

المجتهد عن الترجيح بين الامارتين وفيه تسعة مذاهب : أحدها هذا التخيير . ونسب أيضا الى أبى على وابنه أبى هاشم والقاضى أبى بكر . وقيل يتساقطان فيطلب الحسكم من موضع آخر

⁽١) أى من حيث التشريع والارادة الا مرية

⁽۲) أى وكونه قد ترتب على وضع الشه يعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر ، بل هو مقام آخر نشير إليه آية (ليهلك من هلك) النح لأن هذا وضع قدرى ليس تابعا للا مر والنهى ولا رابطة بينه وبين التكليف الذى هو محل البحث هنا ، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ماجرت به الارادة القدرية (۳) أى الراجع الى ارادة التكوين الذى تشير اليه الا يتان ، وليس للعبد أن يتعلل به والوضع الشرعى هو الراجع الى التشريع للذى يلزمه الامر فيما يطلب شرعا والنهى فيما ينهى عنه شرعا بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الارادة وبين الامر والنهى ، كما تقدم له بسطه فى المسألة الا ولى من الامر والنهى

الإرادة . وقد قال تمالى : (هد ًى (١) للمتقين) وقال : (يضِلُّ به كثيراً وبهدى به كثيراً) ومر بيانه فى كتاب الأوامر ، فسألة المتثانهات من الثانى (٢) لا من الأول ، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع الاختلاف شرعا (٢) بل وضعها للابتلاء فيممل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم ، ويقع الزائنون فى اتباع أهوائهم . ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون ، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد فى الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها ، وأن الزائنين هم المخطئون فليس فى المألة الا أمر (١) واحد ، لا أمران ولا ثلاثة ، فإذا لم يكن إنزال المتشابه علماً للاختلاف ولا أصلا فيه . وأيضاً لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه الى مصيب ومخطى و (١) ، بل كان يكون الجيع مصيبن ، لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريسة ، لأنه قد تقدم ان الإصابة إنما هى بموافقة قصد الشارع ، وأن

⁽۱) اجتمع فى هذه الآية الوضعان القدرى والشرعى معا . وصدر الآية بمدهما فيه الوضع القدرى لاغير لا ن المقصود الشرعى من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعا ، ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لاعراضهم عنه فكان بطعنهم فيه جهلا وعنادا سببا فى زيادة ضلالهم ، لاأنهم كانوا مهديين فأضلهم

⁽٢) أى الوضع القدرى الذى أشار إليه بقوله (وقد قال تعالى : هدى للمتقين الح) وقوله (لا من الأول) أى الشرعى الذى هو موضوع البحث والجدل

⁽٣) أى حتى يكون دليلا على قصده الاختلاف من حيث التشريع

⁽٤) وهو طلب الايمان به من الجميع

⁽٥) أى راسخ فى العلم وزائغ. يعنى وقد قسمهم الله إلى القسمين. وإنما عبر بالاصابة والحنطأ ليجرى الدليل مرتبا على سابقه من قوله (ومعلوم أن الراسخين النغ) وعليه فلا يقال ان هذا الجواب ضعيف، لانه يؤول إلى أن الاعتراض بنى على مذهب المحطئة ، ومثله لا يعتد به جوابا على مذهب المخطئة ، ومثله لا يعتد به جوابا حاسما للاشكان فقوله (فلما كانوا منقسمين إلى مصيب النخ)أى كما تقتضيه الا يقالكر عة

الخطأ بمخالفته ، فلما كانوا منقسمين الى مصيب ومخطى ً دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا

وأما مواضع الاجتهاد فهى راجعة الى نمط التشابه ، لآنها دائرة بين طرف نفى و إثبات شرعيين ، فقد يخنى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ . وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف ، ولا هو حجة من حجج الاختلاف ، بل هو مجال استفراغ الوسع ، و إبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد . فهذه الطائمة على وفق الأدلة المقررة أولا . وان قيل إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق ، بل بالنسبة الى كل مجتهد أو من قلده ، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه اليه اجتهاده ، ولا الفتوى إلا به ، لأن الاصابة عندهم إضافية لاحقيقية (1) ، فلو كان الاختلاف سائلاً على الإطلاق ، وليس كذلك

فالحاصل أنه لا يمنوغ على هذا الرأى الا قول واحد ، غسير أنه إضافى ، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال ، وانما الجميع محو مون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد ، لا قولان مقرران ، فلم يظهر إذًا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف ، بل وضع موضع للاجتهاد فى التحويم على إصابة قصد الشارع الذى هو واحد ، ومن هناك لاتجد مجتهدا يثبت لنفسه قولين معا^(٦) أصلا ، و إنما يثبت قولا واحدا و ينفى ما عداه

⁽۱) أى ولوكانت حقيقية لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأى نفسه إلى رأى غيره

⁽٢) أى محيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأى غيره منهم

⁽٣) كما قرره الأصوليون في مسألة (لايجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد) لانه ان حصل تعارض جمع ، أو رجح والاوقف

وقد مر^(١) جواب مسألة التصويب والتخطئة

وأما تجويز أن يأتى دليلان متعارضان فإن أراد الذاهبون الى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين ، لافي نفس الأمر ، فالأمر على ما قالوه جائز ، و الظاهر وفي ذلك بحواز التعارض في أدلة الشريعة . و إن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة ، لورود ماتقدم من الأدلة عليه ، ولا أظن أن أحدا منهم يقوله

وأما مسألة قول الصحابى فلا دليل فيه لأمرين: « أحدها » أن ذلك من قيل الظنيات إن سام صحة الحديث ، على أنه مطعون في سنده ، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع « والثاني » على تسلم ذلك فالمراد أنه حجة على انفراد كل واحد منهم ، أى أن من استندالي قول أحدهم فمصيب من حيث قلد أحد المجتهدين ، لا أن كل واحد منهم حجة في نفس الأمر بالنسبة الى كل (٢) واحد فان هذا مناقض لما تقدم

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة نقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال: ليس في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سعة ، وإنما الحق في واحد . قيل له : فمن يقول إن كل مجتهد مصيب ؟ نقال : هذا لا يكون قولان ته لهين صوابين . ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد ، وأن مسائل الاجتهاد قد جمل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك . قال القاضى اسمعيل : إما التوسعة في اختلاف أحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القاضى اسمعيل : إما التوسعة في اختلاف أحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

^{. (}١) جواب عن قوله (وأيضا فالقائلون بالتصويب الخ)وجوابه هو الجواب المذكور آنفا عن الاعتراص باختلافهم فى أن كل مجتهد ،صيب ، وهو أن الاصابة إضافية "مختيقية ، بدليا أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل اليه اجتهاده الى قول غيره (٢) أى بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما حبق فى المجتهدين

توسعة في اجتهاد الرأى ؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الانسان بقول واحدمهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا ، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا . قال ابن عبد البر : كلام اسمعيل هذا حسن جدا . وأيضاً فان قول من قال إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقــدم (١) . وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها ، و إنما جاءت حاكمة بين المختلفين فيها وفي غيرها من متعلقات الدين ، فكان ذلك عندهم عامًّا في الأصول والفروع ، حسما اقتضته الظواهر المتضافرة والأدلة القاطعة . فلما جاءتهم مواضع الاشتباه وَ كَلُوا مالم يتعلق به عمل ۗ الى عالمِه على مقتضى قوله : (والرَّ اسخونَ في العلم يَقولونَ آمَنَّا به) ولم يكن لهم بد من النظر في متعلقات الأعمال ، لأن الشريعة قد كملت ، فلا يمكن خلو الوقائم عن أحكام الشريعة ، فتحروا أقرب الوجوه عندهم الى أبه المقصود الشرعى ؛ والفِطَرُ والأنظار تختلف، فوقع الاختلاف من هنأ لامن جهــة أنه من مقصود الشارع . فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها — وهمُ القدوةُ في فهم الشريعة والجرى على مقاصدها — لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب ، للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريمة لا اختلاف فيها ، ومواضعُ الاشتباه مظانُّ الاختلاف في إصابة الحق فيها ، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة . فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحرى الصواب الاختلاف سهُلَ على من بعدهم سلوك الطريق ، فلذلك - والله أعلم - قال عمر بن عبد العزيز : ما يسُرُّني أن لي باختلافهم تحرَّ النَّع ، وقال : ما أحبُّ أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا

وأما اختلاف العلما، بالنسبة الى المقلدين فكذلك أيضا ، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدايل ، ومصادفة العامى المفتى ، فتعارض الفتو بين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد ، فركما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا ، ولااتباع أحدهما (١) أى من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد

من غير اجتهاد ولا ترجيح ، كذلك لا يحوز للعامى اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح . وقول من قال ﴿ إذا تعارضا عليه تحيرُ ، غير صحبح من وجهين : « أحدهما » أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر ، وقد مر ما فيه آ نفاً « والناني » ما تندم من الأصل الشرعي ، وهو أن فائدةوضم الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، وتخيير ُه بين القولين نقض لذلك الأصل، وهو غير جائز، فإن الشريعة قد نبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة ، وعلى مصلحة كلية في الجلة ، أما الجزئية فما يُعرب عنها دليلُ كل حَكُم وحَكَمْتُهُ . وأما الكاية فهي أن يكون الكاف داخلا تحت قانون مميَّن من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته ، اعتقادا ، وقولا ، وعملا . فلا يكون مُتبعاً لهواه كالمهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع . ومتى خيرنا القادين فيمذاهب الأعة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع الا اتباع الشهوات فالاختيار، وهذا مناقض لقصـد وضع الشريعة ، فلا يصح القول بالتخيير على حال ، وانظر في الكتاب المستظهر للغزالي . فثبت (١) أنه لا اختلاف في أصل الشريعة ، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلا يرجع اليه مقصودا من الشارع ، بل ذلك الخلاف راجع الى أنظار المكلفين والى مايتعلق بهم من الابتلاء ، وصح أن " نفي الاختلاف في الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها ، إذلو صح فيها وضع فرع وا د على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق ، لا أنه إذا صح اختلاف ما صح كل الاختلاف ، وذلك معاوم البطلان فا أدى الله مثله

(1) هذا واقع فى مقابلة قوله فى آخر الانتراض على أصل القاعدة (يحمل على الاختلاف فى أصل الدين لافى فروعه) الذى جعله نتيجة للادلة المعارضة لادلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحدا واحدا رتب عليه قوله فثبت أنه لا اختلاف ، وصح أن نفى الاختلاف جارعلى الاطلاق فى الاصول والفروع ، كما هو أصل المسألة ، وكما نبه اليه قوله ا نفا (فكان ذلك عندهم عاما فى الاصول والفروع حسبا اقتضته الظواهر الخ)

فصل

وعلى هـذا الأصل ينبني قواعد: (منهـا) (١) أنه ليس للمقلد (٢) أن

(۱) أى متى ثبت الآصل المتقدم. وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد، لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير، لأنه لايكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأى فى الشى الواحد. إلا أن هذا الموضع نفسه تقدم له فى معارضة المسألة، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد، لكنه بسط الكلام عليه فى هذا الفصل فلهذا أعاده

وقد ذكر الأصوليون في تخيير المتلد مسألة خلافية (وهي أنه هل المعاى أن يسآل من يشاء من المفتين أم أنه لابد من ترجيحه في سؤاله وأخذه عن الراجح منهم في نظره ويكفيه الشهرة. وهذا هو رأى أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقها، والاصوليين ، مخالفين لرأى القاضي أبي بكر وجماعة من الفقها، والاصوليين القاتلين بالتخيير سواء أتساووا أم تفاضلوا ، واستدلوا بأن الصحابة كان فهم الفاضل والمفضول ، وكان فهم العوام ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين ولوكان التخيير غير جائز الصحابة على عدم إنكاره . قال الاحتمدين ولوكان التخيير غير جائز الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى اه. والظاهر أن هذا الدليل لاينهض بازاه موضوع المؤلف ، فان غاية ما أفاده الدليل تخيير العامي في استثناء أي حايين فأفتياه بمختلف الا قوال فليس في هذا الدليل علي شاء ، أما إذا ذهب إلى صحابين فأفتياه بمختلف الا قوال فليس في هذا الدليل علي أصل المسألة المختلف فيها على مانقلناه ، فلا يأتي فيه دليل القاضي ومن معه ، وبس محل إجماع الصحابة . وحيثنذ فيتم فيه قول الا مدى إن مذهب الحصوم أولى ، ويتم للمؤلف مطلوبه

(۲) التقليد قبول رأى من ليس رأيه حجة موں أن تعرف حجته فيخرج عنه العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، و بالاجماع ، ورجوع القاضى إلى الشهود لائن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها فى الا حكام إجماعا فهى حجة شرعية ، فلا يعد الرجوع إيها تقليدا . والمفتى فى اصطلاحهم هو المجتهد . وقد يطلق على من يعرف الاحكام الشرعية ويتصدى لاجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهدا

يتخير (١) في الخلاف ؛ كما إذا اختاف الجبهدون على قولين فوردت كذلك على المقاد . فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة اليه مخيراً فيهما كما يخير في خصال المكفارة ، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون مايخالفه ، وربما استطهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين ، وقواه بحما روى من قوله عليه الصلاة والمملام : «أسحابي كالنجوم (١) » وقد مر الجواب عنه و إن صح فهو معمول به فيا إذا ذهب القلد عفوا فاستغتى صحابياً أو غيره نقاده فيا أنتاه به فيا له أو عليه . وأما اذا تعارض عنده قولا مفتيين فالحق أن يقال : ليس داخل تحت ظاهر الحديث ، لأن كل واحد منهما متبع المليل عنده يقتضى ضد ما يقتضى دليل صاحبه ، فيما صاحبا دليلين متضادين ، فاتباع أحدها بالهوى اتباع الهوى ، وقد مر مافيه ، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها . وأيضا فالمحتهدان بالنسبة الى العامي كالدليلين بالنسبة الى المحتهد ؛ فكما مجب على المحتهد الترجيح أو التوقف العامي كالدليلين بالنسبة الى المحتهد ؛ فكما مجب على المحتهد الترجيح أو التوقف

⁽۱) في المسألة ثمانية أقوان : والتخيير لا كثر أصحاب الشافعي والشيرازي والحطيب والبغدادي والقاضى . والاجتهاد في الترجيح الذي اختاره المؤلف و بالغ في اثباته وشدد النكير على خلافه هو لابن السمعاني لل يؤخذ من إرشاد الفحول للشوكاني . وعليك بمراجعة الركن الثاني من أركان القضاء في التبصرة ، فأن به فصولا ممتمة جدا في هذا الموضوع وهي على الجملة تؤيد ماذهب إليه المؤلف هنا . وفي فتاوى الشيخ عنيش في باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقضاء في هذا الموضوع

⁽۲) تقدم (ج٤ – ص ۲۷)

⁽٣) أى فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولا من الا قوال المنسوبة للمجتهدين ، و بين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعا من الا ول إجماعا كان بمنوعا من الثانى ، و من يدعى الفرق عليه البيان . على أن القرافي نقل الاجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضا كما نقله عنه أبن فرحون في التبصرة في الركن الثاني من أركان القضاء و نقل عنه فيه أيضا أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الاجماع

وهو باطل بالإجاع وأيضا فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنيا ينفي اتباع الهوى جلة ، وهو قوله تمالى : (فإن تنازعتُم في شي ، فر دُّوه الى الله والرسول) وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان فوجب ردها الى الله والرسول ، وهو الرجوع الى الأدلة (١) الشرعية ، وهو أبعد من متابعة الموى والشهوة . فاختياره أحد المذهبين بالموى والشهوة مضاد الرجوع الى الله والرسول . وهذه الآية (٢) نزلت على سبب فيمن اتم هواه بالرجوع الى حكم الطاغوت ، ولذلك أعقبها بقوله : على سبب فيمن اتم هواه بالرجوع الى حكم الطاغوت ، ولذلك أعقبها بقوله : (ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك) الآية (٢) ! وهذا يظهر أن مثل هذه القضة لاندخل تحت قوله : «أصحابي كالنجوم ، وأيضا فإن ذلك يفضى الى تتبع رخص المذاهب من غير استناد الى دليل شرعى ، وقد حكى ابن منفى الى تتبع رخص المذاهب من غير استناد الى دليل شرعى ، وقد حكى ابن منفى الى تتبع رخص المذاهب من غير استناد الى دليل شرعى ، وقد حكى ابن من كل مسألة مختلف فيها ؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء ، وهو عين إسقاط التكليف ، محلاف ما اذا يفعل بالترجيح فانه متبع للدليل ، فلا يكون متبعاً الهوى ولا مسقطا للتكليف

لايقال: إذا اختلفا فقلد أحدَ هما قبل لقاء الآخر جاز (*) فكذلك بعد لقائه ، والاجتماع طردى

لاً نا نقول : كلاً ، بل للاجتماع أثر لا أن كل واحد منهما فى الافتراق طريق موصل ، كما لو وجد دليلا ولم يطلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل . أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطلَّع عليهما المنجتهد . ولقد

⁽۱) وهي الترجيح هنا

⁽٢) و (٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الانجرى ، إلا أنهما مشتركتان فى نوع السبب . فعليك بالرجوع لكتب التفسير (٤) أى بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره . كما هو مذهب القاضى أبي بكر ومن معه للدليل السابق

أشكل القول بالتخير المنسوب الى القاضى ابن الطيب ، واعتذر عنه بأنه مقيد لامطلق ، فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخييره في العمل بأحد الدليلين قاصداً لقتضى الدليل في العمل المذكور ، لاقاصداً لاتباع هواه فيه ، ولا لمقتضى التخيير على الجلة ، فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقود همهنا ، واتباع الموى ممنوع فلابد من هذا القضد . وفي هذا الاعتذار مافيه ، وهو تناقض ، لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال ، إذ لادليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح فلا يكون هنالك متبعا إلا هواه

فعل

وقد أدى إغفال هذا الأصل الى أن صاركثير من مقادة الفقها، يغى قريبه أو صديقه بما لايفتى به غيره من الأقوال ، اتّباعاً لغرضه (١) وشهوته ، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق

ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المناهب اتباعا المغرض والشهوة ، وذلك فيما لا يتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الانسان و بين نف في عبادته أو عادته ففيه من المعايب ماتقدم ، وحكى عياض في المدارك قال موسى بن معاوية كنت عند البهاول بن راشد إذ أتاه ابن فلان ، فقال له بهاول : ما أقدمك ؟ قال : نازلة "، رجل ظلمه الساطان فأخفيته وحلفت بالطلاق تلاثا ما أخفيته . قال له البهاول : مالك يقول إنه يحنث (٢) في زوجته ، فقال السائل : وأنا قد سمعته له البهاول : مالك وأنا قد سمعته

⁽۱) بل أخرجوا الا مر عن كونه قانونا شرعيا وجعلوه متجرا ، حتى كتب بعض المؤلفين في فقه الشافعية مانصه (نحن مع الدراهم كثرة وقلة)

⁽٢) لا أن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراها يرفع أثر الايمان إذا كان الضرر عائدًا على الشخص الحالف نفسه أو ولده ، حتى أن الا ب والا تح مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراها يرفع أثر الايمان ، ولو تحقق الحالف حصول ما يتزل بغير نفسه وولده من الضرر ، فلا يعد اكراها ، وإن كان يطلب منه

يقول و إنما أردت غير هذا . فقال : ما عندى غير ما تسمع . قال فتردد اليه ثلاثا كل ذلك يقول له البهاول قوله الأول. فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال : يابن فلان ! ما أنصفتم الناس ، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم : « قال مالك » . «قال مالك » فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص ، الحن يقول : لاحنث عليه في يمينه فقال السائل : الله أكبر ، قُلدُها (١) الحسن أو كا قال .

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد . وفي المو "ازية كتب عمر بن الخطاب : لا تقض بقضاء بن في أمر واحد فيختلف عليك أمر أك تال ابن المواز : لا ينبغى للقاضى أن يجتهد في اختلاف الأقاويل ، وقد كره مالك ذلك ولم يجو زه لأحد . وذلك عندى أن يقفى بقضاء بعض من مضى ، ثم يقفى في ذلك الوجه بعينه على آخر بخلافه ، وهو أيضاً مِن قول مَن مضى ، وهو في آمر واحد . ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقضى على هذا بفتيا قوم ويقفى في مثله بعينه على قوم بخلافه بفتيا قوم آخرين إلا فعل . فهذا ماقد عابه من مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً ، وما قاله صواب ؛ فان القصد من نصب الحكام رفع التشاجر والخصام ، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر ، مع عدم تطرق التهمة الحاكم . وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضاد الخداكله

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الانباع ليحيى ابن يحيى ، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقها، ، فوقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميع أهل الشورى ، فأرجأ القاضى القضاء فيها حياة من جماعتهم ، اليمين شرعا ــ ندبا أو وجوبا على الحلاف ــ لا بحل سلامة ذلك الغير . ومحل الحنث إذا يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفا على نفسه هو من عقربته على إخفاته . أما إذا كان كذلك فهو داخل فى الا كراه ، ولا حنث فى اليمين . وهذا رأى مالك وأصحابه جميعا فى الا كراه ، لا ينعقد به يمين ولا يبع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات

(١) معناه أخذها فى عنقه كالقلادة ، أى أنه هو المسئول عنها ولست مسئولاً فأعمل بقوله والعهدة عليه · وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته .

وردفته قضية أخرى كتب بها الى يحيى ، فصرف يحيى رسوله ، وقال له : لا أشير عليه بشي، ؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه . فلما انصرف اليه رسوله وعرَّفه بقوله قلق منه ؛ وركب من فوره الى يحيى ، وقال له : لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع ، وسوف أقضى له غداً إن شاء الله . فقال له يحيى : وتفعل ذلك مدقا ؟ قال نعم . قال له : فالآن هيَّجت عيظي ؛ فإني ظننت إذ خالفني أصابي أنك توقف مستخيراً لله ، متخيراً في الأقوال . فأما إذ مرت تتَّمع الهوى وتقضى برضي مخاوق معيف فلا خير فيا تجي. به ، ولا في إن رضيته منك ، فاستعف مِن ذلك فإنه أستر لك ، و إلا رفعت في عزلك . فرفع يَستعفي فمُزل وقصة محمد بن يحيي ابن لبابة أخ الشيخ امن لبابة مشهورة "، ذكرها عياض، وكانت ١٢ غَضَّ من منصبه . وذلك أبه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه ، ثم عزل عن الشوري لأشياء نُقمت عليه ، وسجل بمخطنه القاضي حبيب بن زياد ، وأمر با سقاط عدالته و إلزامه بيته ، وأن لا يفتي أحداً ، فأقام على ذلك وقتاً ، ثم إن الناصر احتاج الى شراء مجشر من أحباس المرضى بقُرطبة بمدوة النهر ، فشكا الى القاضي ابن َ بَقِّ أَمْرِهُ وَضُرُورَتُهُ اللَّهِ . لَمُعَابِلْتُهُ مُتَنَّرَ هَهُ وَنَاذَيْهِ بَرُو يتهم أوَ انَ تَطلُّعِه من عَلاَلِيَّه ، فقال له ابن بقى : لاحيلة عندى فيــه ، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبُس . فقال له : فتكلم مع الفقهاء فيه ، وعرُّفهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه ، فلمانهم أن مجدوا لي فيذلك رحمة ﴿ فَتَكُلُّمُ ابن فِي مِعْمِم ، فلم يجعلوا اليه سبيلا . فغضب الناصر عليهم ، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم الى القصر وتو بيخهم . فجرت بينهم و بين الوزراء مكالمة "، ولم يصل الناصر معهم الىمقصوده . و بلغ ابنَ لبابة هذا الحبرُ ، فرفع الىالناصر يغضُّ منأصحابه الفقها، ، ويقول : إنهم حجَّرُ وا عْلَيْهِ وَاسْمًا ، وَلُو كَانَ حَاضَرًا لا فَنَاهُ بِحُوازُ الْمَاوِسَةِ وَنَقَلَّدُهَا وَنَاظُرُ أُصحابَهُ فيها . فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمر بإعادة محمد بن لمابة الى الشورى على حالته الأولى، ثم أمر القاضي باعادة المشورة في السألة . فاحتمع القاضي والفقها، ، وجاء ابن لبابة آخرَهم ، وعرفهم القاضي ابن بقّ ِ بالمسألة التيجمهم لأجلها وغبطة المعاوضة فيها ،

فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبُس عن وجهه . وابن لبابة ساكت م فقال له القاضى : ما تقول أنت يا أبا عبد الله : قال أما قول المامنا مالك بن أنس فالذي قاله أصحابنا الفقهاء. وأما أهل العراق فإنهم لا يجيزون (١) الحبس أصلا، وهم علماء أعلام يهتدى بهم أكثر الأمة ؛ وإذ بأمير المؤمنين من الحاجة الى هذا المحشر ما به فما ينبغي أن يردُّ عنه ، وله في السُّنة فسحة ، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق ، وأتقلد ذلك رأيا . فقال له الفقهاء : سبحان الله ! تترك قول مالك الذي أَفَى به أسلافنا ومضَوا عليه، واعنقد اه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه ، وهو رأى أمير المؤمنين ورأى الائمَّة آبائه ؟ فقال له محمد بن يحيي : ناشدتُكم اللهُ العظيم، ألم تَعْزِل بأحدمنكم مُلِمَّةٌ بامن بكم أن أخذتهم فيها بقول غير مالك فى خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفكم ؟ قالوا : بلى . قال : فأمير المؤمنين أولى بذلك ، فحذوا به مآخذكم ، وتعلقوا بقول من يوانقه من العلماء ، فكلهم قدوة . فسكتوا ، فبمال للقاضى : أنه الى أمير المؤمنين فُنياى . فكتب القاضى الى أمير المؤمنين بصورة المجلس، و بقي مم أحجابه بمكامهم إلى أن أني الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد ابن يحيى بن لبابة ، و ينفذ ذلك و يعوض المرضى من هذا المجشر بأملاكه بمِنْيَةً عَجَبُ (٢) ، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجشر . ثم جيء (١) فكتاب البدائع في مذهب الحنفية: أنه ينبي على الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في جواز الوقف وء مه أنه لو بني رباطا أو خانا للجتازين أو سقاية للسلين لا تزول رقبة العين عن ملكه عندأ لى حنيفة إلا اذا أضاف الوقف الى ما بعد الموت بأن قال : إذا مت فقد جملت دارى مثلا وقفا على كذا ومثله اذا حكم به حاكم . أما عند صاحبيه فيزول الملك بدون توقف على الاضافة إلى ما بعد الموٰت وبدون حكم الحاكم

(٢) فى زيادات شارح القاموس فى مادة منية مانصه (والمنية بالكسر اسم لعدة قرى ــ الى أن قال: ومنية عجب بالاندلس منها خاف بن سعيد المتوفى بالا ندلسسنة ٣٠٥). فقوله فى الجزر الثالث من الاعتصام فى فصل أسباب الخلاف (ويعوض من هذا المجشر بأملاك ثمينة عجيبة) لايقتضى أن يكون هنا تحريف. بل

من عند أمير المؤمنين بكتاب منه الى ابزلبابة هذا بولايته خطَّة الوثائق اليكون هو المتولى لمقد هذه المعاوضة . فهى بالولاية ، وأمضى الهاضى الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصر فوا . فلم يزل ابن لبابة يتقلد خطة الوثائق والشورى الى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة . قال القاضى عياض ذا كرت بعض مشايخنا مرة بهذا الحبر فقال : ينبغى أن يضاف هذا الحبر الذى حل سجل السخطة الى سجل السخطة ، فهو أولى وأشد في السخطة مماتضمنه . أو كما قال

وذكر الباجى في كتاب والتبيين لسن المهتدين، حكاية أخرى في أثنا، كلامه في مدى هذه السألة، قال: وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء، دون أن يخرج عنها ولا يميل (١) الى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك ؛ فيقضى في قضية بقول على مالك، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضى فيها بقول ابن القاسم مخالفاً من أو ثقه أنه اكترى حزءاً من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلا آخرا كترى من أو ثقه أنه اكترى حزءاً من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلا آخرا كترى الى الله المن باحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة وغاب عن البلد ، فأفى فوردت من سفرى ؛ فسألت أولئك الفقهاء وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين -- عن مسألى . فقائل الما علمنا أنها لك ؛ إذ كانت لك المسألة أخذنا في الدين -- عن مسألى . فقائل بالشفعة فيها ، فأفتاني جيمهم بالشفعة ، فقضى لى بها ، والله برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها ، فأفتاني جيمهم بالشفعة ، فقضى لى بها ،

قوله (وكانت عظيمة القدر الخ) يقتضى أنهاكانت معروفة بأعيانهاكما هومقتضى كونها اسها لهذه البلدة بالاندلس

⁽۱) أى ولا يلزم أن يكون ميله الى أحد هذه الا قوال بمقتضى وجه ومرجح. إلا أنه يبقى الكلام فى معنى كون هذا نظرا واستدلالاً . وأى شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم ؛ مع قوله (ولا يميل الخ)

قال وأخبرني رجل عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلنا غير مستتر : إن الذي لصديقي على إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالروية التي توافقه . قال الباجي : ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه ، ولو استجازه لم يعلن بهولا أخبر به عن نفسه . قال وكثيراً . ا يسألي من تقم له مسألة منالاً يمان ونحوها « لعل فيهارواية؟ » أو « لعل فيها رخصة» وهم يرون أن هذا من الامور الشائمة الجائزة . ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاءلمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي ، وهذا بما لاخلاف بين المملين ممن يعتد به في الاجماع أنه لايجوز ولا يسوغ ولايحل لأحد أن يفتى في دين الله الابالحق الذي يعتقد أنه حق ، رضي بذلك من رضيه ، وسخطه من حخطه ، و إنما المفتى مخبر عنالله تعالى في حكمه ، فكيف يخبر عنه إلا بما يمتقد أنه حكم به وأوجبه والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : ﴿ وَأَنِّ احْكُمْ بِينِهُمْ بَمَا أَنْزِلَ اللَّهُ وَلَا تتبع أهواءهم) الآية ! فكيف بجوز لهذا المفتى أن يفتى بمايشتهي ، أو يفتى زيداً بما لايفتي به عمرا ، لصداقة تكون بينهما أوغير ذلك من الأغراض ؟ و إنما مجب للمفتى أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنول الله من الحق فيجتهد في طلبه ، ونهاه أن يخالفه و ينحرفعنه وكيف له بالخلاص مم كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعسمته ؟

هذا ما ذكره . وفيه بيان ما تقدم من أن الفقية (١) لايحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهى والأغراض من غير اجتهاد ، ولا أن يفتى به أحدا . والمقلد في اختلاف الاقوال عليه مثل هذا المفتى الذي ذكر ، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى . وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر

⁽١) المراد به غير المجتهد . من يعرف أقوال المجتهدين . لا نه الذي تقدم الكلام عن الباجى في الانكار عليه . فالمجتهد من باب أولى

قعل `

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية ، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة ، ووقع فيا تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفا فيه بين أهل العلم ، لا يمعني مراعاة الخلاف ، فإن له نظراً آخر (۱) ، بل في غير ذلك . فريما وقع الافتاء في المسألة بالمنع ، فيقال : لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفا فيها ، لا لدليل يدل على عقد مذهب الجواز ، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع . وهو عين الخطأ على الشريمة حيث جعل ماليس بمعتمد متعمدا وماليس مججة حجة

حكى الحطابى فى مسألة البتع المذكور فى الحديث عن بعض الناس أنه قال:
إن الناس لما اختلفوا فى الاشر بة وأجموا على تحريم خر العنب واختلفوا فيا سواه حرما ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه . قال وهذا خطأ فاحش ، وقد أسر الله تعالى المتنازعين أن يردواما تنازعوا فيه الى اللهوالرسول ، قال : ولو لزم ماذهب البه هذا الفائل لازم منله فى الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأمة قد اختلفت فيها . قال : وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة (٢) على المختلفين من الاولين والا خرين . هذا مختصر ماقال . والقائل بهذا راجع الى أن يتبع مايشتهيه ، و يجعل والآخرين . هذا مختصر ماقال . والقائل بهذا راجع الى أن يتبع مايشتهيه ، و يجعل هواه ، لا وسيلة الى اتباع والد الله فق حجة له و يدرأ بها عن نفسه ، فهو قد أخذ القول وسيلة الى اتباع هواه ، لا وسيلة الى تقواه وذلك أبعدله من أن يكون ممثلا لأمرالشارع ، وأقرب الى أن يكون عمن اتخذ إلهه هواه . ومن هذا أيضا جعل بعض الناس الاختلاف رحمة المتوسع فى الأقوال و وعدم التحجير على رأى واحد ، و يحتج فى ذلك بما روى عن القاسم في الأقوال و وعدم التحجير على رأى واحد ، و يحتج فى ذلك بما روى عن القاسم (١) يأتى فى الفصل الثامن وهو أنه يراعى الحلاف بعد الوقوع والنزول ،

 ⁽٢) أى وقد بينت فيه اختلفوا فيه: من مسكر غير العنب، وأنواع الربا،
 بونكاح المتعة. والصرف، وغبرها فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف

ابن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرها بما تقدم ذكره ، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرح حاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين . ويقول له : لقد حجرت واسعاً ، وملت بالماس إلى الحرج ، وماى الدين من حرج ، وما أشبه ذلك . وهذا القول خطأ كله وجهل بما وضمت له الشريعة . والتوفيق بيد الله . وقد مر من الدليل على خلاف ما قلوه ما فيه كفاية والحد لله . ولكن نقرر منه ههنا بعضا على وجه لم يتقدم مثله

وذلك أن المتخير بالقولين مثلا بمجرد موافقة الغرض إما أن يكون حاكا به ، أو مفتيا ، أو مقلداً عاملا بما أفتاه به المفتى

(أما الأول) فلا يصح على الاطلاق ، لأنه إن كان متخيراً بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر ، إذلا مرجح عنده بالفرض إلا التشهى . فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر . ثم إن وقعت له تلك النارلة بالنسبة الى خصمين آخرين فكذلك ، أو بالنسبة الى الأول فكذلك ، أو بالنسبة الى مناسد لا تنضبط بحصر . يمكم لهذا مرة ولهذا مرة ، وكل ذلك باطل ومؤد الى مناسد لا تنضبط بحصر . الانضباط إلى أمر واحد كا فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم الانضباط إلى أمر واحد كا فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم وارتفعت المناسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط . وهذامعني أوضح من إطناب فيه وارتفعت المناسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط . وهذامعني أوضح من إطناب فيه النازلة (وأما الناني) فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث (٢) خارج عن القولين . وهذا لا يجوزله بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث (٢) خارج عن القولين . وهذا لا يجوزله بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث (٢) خارج عن القولين . وهذا لا يجوزله بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث (٢)

⁽١) هو ابن القاسم ،كما قاله الباجي

⁽٢) فان تخييره للسائل في الأخذ بأى القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والاثبات من القائل الا خر ـ

إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق . وإن بلغها لم يصح له القولان فى وقت واحد ونازلة واحدة أيضًا حسبها بسطه أهل الأصول . وأيضًا فإن المذى قد أقامه المستنبى مقام الحاكم على نفسه ، إلا أنه لا يُلزمه المدى ما أفتاه به . فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا

(وأما إن كان عاميا) فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه ، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع . ولأن العامى إنما حكم العام على نف ليخرج عن اتباع هواه ، ولهذا بشت الرسل وأنرلت الكتب ، فان العبد في تقلباته دائر بين لَمّتين لَه ملك ، ولمة شيطان . فهو مخير بحكم الابتلاء (۱) في الميل مع أحد الجانين ، وقد قال تعالى : (ونفس وَمَاسَوّاهَا فألهمها فجو رها وتقواها) (إنا هديناهُ السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) (وهديناه النجد ين) · وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والاثبات (٢) . والهوى لا يعدوهما . فاذا عرض العامى نازلته على المفتى فهو قائل له « أخرجي عن هواى ودلنى على اتباع الحق » فلا يمكن — والحال هذه — أن يقول له : « في مسأليك قولان ، فاختر لشهوتك أيهما شئت ؟» فان معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع ، ولا ينجيه من هذا أن يقول

وإنشاء حكم شرعى كهذه الاباحة لايصحقطعا الا من بجتهد بدليل. والفرض خلافه. وهذا أولى من قوله (وان بلغها الخ) لأنه سلم أن الأباحة قول ثالث غير النهى والاثبات ، وعليه لايكون مانع يمنع المجتهد _ إذا وقع له الدليل على الاباحة و مخالفة القولين _ من إثباتها وتقريرها حكما شرعيا. فليس الموضوع حينذ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الاصوليون في مسألة أنه لايصح أن يكون للمجتهد قولان في مسألة واحدة ، بل هو حينئذ قول واحد بالاباحة . على أن الاباحة هنا ليست معقولة ؛ لأن الاباحة تخيير بين فعل شي، وتركه . والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء تخييرا بين الفعل والترك الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام وبين فعل شي مقتضى الأولى لاغير

⁽٢) أي طلب الفعل أو الترك

ما فعلت الا بقول عالم ، لا نه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس وقاية عن القال والقيل ، وشبكة لنيل الا غراض الدنيوية ، وتسليط المفتى العامى على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجه عن هراه رمى في عماية وحهل بالشريعة ، وغش في النصيحة وهذا المعنى جار في الحاكم وغيره والتوفيق بيد الله تعالى

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع (١) رخص المداهب ، وأمه إنما يجوز الانتقال الى مذهب بكماله فقال : إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الاربعة التى ينقن فيها قضاء الفاضى فمسلم . و إن أراد مافيه توسعة على المسكلف فمنوع ان لم يكن على خلاف ذلك . بل قوله عليه الصلاة والسلام : (بُعِيْنُ

⁽۱) اختلفوا هل يجب على العامى الترام مذهب معين فى كل واقعة ؟ فقال به جماعة ، وقال الآكثرون لا يلزمه ، وبه قال احمد . أما إذا التزم مذهبا معينا ظهم فى ذلك خلاف آخر : وهو هل يجوز له أن يخالف إمامه و يأخذ بقول آخر فى بعض المسائل ؟ فنعه بعضهم مطلقا ، و اجازه بعضهم كذلك ، و فصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما . أما لو اختار المقلد من كل مذهب ماهو الآخف والأسهل فقال احمد والمروزى : يفسق . و فال الأوزاعى : من أخذ نوادر العلما خرج عن الاسلام ، و نقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الاجماع على تفسيق متبع الرخص . و بهذا تعلم أنه لاتلازم بين منع تتبع الرخص وعـم الانتقال الى مذهب المؤلم ، و بهذا تعلم أنه لاتلازم بين منع تتبع الرخص وعـم الانتقال الى مذهب الم على ما فيه من الحلاف . وعلى كل حال متى لم يكن تلا بما و لا تتبعا للرخص لا حجر فيه على الصحيح ، مالم يتر نه سيه الناهيق ، و إلا منع . فلا يصح جعل قوله (و أنه إنما يجوز الانتقال الخ) عطف نفسير (من منم) الا على قول وانه إنما يم ومن الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح فى المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله (و انه إنما يم بعوز الخ) تفسير المنته مو على فلا يصح جعل قوله (و انه إنما يم بعوز الخ) تفسير المنه يم مرجوح فى المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله (و انه إنما يم بعوز الخ) تفسير المنه يكون تفسير المنه ، وعليه فلا يصح جعل قوله (و انه إنما يكون تفسير المنه ، وعليه فلا يصح جعل قوله (و انه إنما يكون تفسير المنه ، عاهم ومن الأخوص منه

بالجنيفية السنعة (1) » يقتضى جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد ، بل بتحصيل المصالح . وأنت تعلم بما تقدم مافي هذا الكلام ، لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها . وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهى بثابت من أصولها . فما قاله عين الدعوى . ثم نقول : تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس ، والشرع جاء بالنهى عن اتباع الهوى . فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه ، ومضاد أيضاً لقوله تعالى : وبان تناز عنم في شيء فرد وه إلى الله والرسول) وموضع الخلاف موضع تنازع ، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس ، و إنما يرد إلى الشريعة وهي تبين الراجح من لقولين فيجب اتباءه ، لا الموافق الغرض

فصل

ور بما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة و إلجاء الحاجة ، بناء على أن النبر ورات تبيح المحظورات ، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا ترلت المسآة على حالة لاضرورة فيها ، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول الرجوح أو الخارج (٢) عن المذهب ، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب . فهذا أبساً من حت الطراز المتقدم ؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر . ومحال الفسرورات معلومة من الشريعة ، فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل عياما أخذاً عن صاحب الشرع ، فلا حاجة إلى الانتقال عنها ؛ وإن لم تكن منها فزع الزاع أنها منها خطأ فاحش ، ودعوى غير مقبولة

⁽۱) تمامه (و منخالف سنى فليس منى) أخرجه الخطيب وهو حديث حسن لغيره (۱) ناء على ماتقدم له من حمله من بات تدَّيع الرخص، وهو مبنى على وجوب الدّيام مذهب معين فى كل وافعة ، وأنه إنما يجور الانتقال الى مذهب بكاله . وقد عرفت مانيه

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة . ويذكرعن الإمام المأزرى أنه سئل : ماتقول فيما اضطر الناس اليه في هذا الزمان — والضرورات تبيح المحظورات -- من معاملة فقراء أهل البدو في سنى الجدب ، إذ يحتاجون إلى الطمام فيشترونه بالدُّين إلى الحصاد أو الجذاذ ، فاذا حل الأجل قالوا لغرمائهم : ماعندنا إلا الطعام فر بما صدقوا في ذلك ، فيضطر أر باب الديون إلى أخذه منهم، خوفا أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره ؛ لفقرهم ، ولاضطرار من كان من أر باب الديون حضريا إلى الرجوع إلى حاضرته ، ولا حكام بالبادية أيضاً ، مم مافى المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة ، و إباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافا للقول بالذرائع . فأجاب: إن أردت َبما أشرتَ اليه إباحة أخذ طعام عن تمنطعام هو جنس يخالف لما اقتضى فهذا ممنوع (١) في المذهب ، ولا رخصة فيه عندأهل المذهب كماتوهم. قال : ولستُ بمن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأسمايه ؟ لأن الورعةل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعى الملم و يتجاسر على الفتوى فيه . فلو فتح لهم بابفيخالفةالمذهب لاتسع الخرق على الراقع ، وهتكوا حجاب هيبة الذهب. وهدا من الفهدان (٢) التي لاخِفاء بها ؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً ، فليأخذه منهم من يبيمه على ملك مُنفِذه إلى الحاضرة ، ويقبض البائم الثمن ، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار مايجوز . فانظر :كيف لم يستجز – وهو المتفق على إمامته - الفتوى بغير مشهور المذهب ، ولا بغير مايمرف منه ؛ بناء على

 ⁽۱) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدى المتوسط ملغى
 وهدا بناء على النزام سد الذرائع كما هو المذهب

⁽۲) لأنه يكون تحكيا للهوى ، فلا يسير إلاحيث يكون غرضه وشهوته . ولا يكون داخلا تحت قانون شرعى يضبط به تصرفاته

قاعدة مضلحية ضرورية ، إذ قل الورع والديانة من كثير بمن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله . فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب ، بلجميع المذاهب ؛ لأن ماوجب للشى، وجب لمثله ، وظهر أن تلك الضرورة التى ادعيت في السؤال ليست بضرورة

فصل

وقد أذكر هذا المنى جملة ما في اتباع (١) رخص المذاهب من المفاسد ، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة ؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل (٢) إلى اتباع الخلاف ، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيالا لا ينضبط (٣)، وكترك (١) ماهو معلوم إلى ماليس بمعلوم . لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة ، وكانخرام قانون السياسة الشرعية (٥) بترك الانضباط إلى

- (۱) راجع التحرير لابن للكمال فى الأصول فى باب التقليد، فقد أجاز تتبع رخص المذاهب. وقال شارحه: لكن ما نقل عن ابن عبد البر (لا يجوز للعامى تتبع الرخص إجماعاً) إن صح احتاج الى جواب، و يمكن أن يقال: لا نسلم صحة الاجماع فقد روى عن احمد عدم تفسيق متتبع الرخص فى رواية أخرى وعن أبي هريرة أنه لإيفسق
- (٢) كما يقول الله تعالى (فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون الا ية!)
 (٣) فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد
- (٤) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقاد فيها بتفاصيلها في المذهب الا خر ، كما كان الحالف ذلك الزمان . أما الا نقد ترتفع هذه المفسدة
- (٥) وهى الطرق العادلة التى تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم . وإهمالها يضيع الحقوق ، ويعطل الحدود ، ويجرى أهل الفساد . ويندرج فيهاكل ماشرع لسياسته الناس وزجر المتعدين، وسوا . منها ماكان لصيانة النفوس كالقصاص أو صيانة الانساب كحد الزنا . أو الاعراض كحد القذف ، والتعزير على السب ، أو لصيانة الاموال كحد السرقة والحرابة ، أو لحفظ العقل كحد الخر ، أو ماكان من

أمر معروف ، وكافضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق (١) إجماعهم ، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها . ولولاخوف الاطالة والخروج عن الفرض لبسطت من ذلك ، ولكن فيما تقدم منه كاف . والحد لله

فصل

وقد بنوا أيضا على هذا المعنى مسألة أخرى وهى : هل يجب الأخذ بأخف القواين ؟ أم بأنقلهما ؟ (٢) واستدل لمن قال بالأخف

الا حكام الردع والتعزير ؛ كجراء الصيد للمحرم، وكفارة الظهار واليمين، وهجر المرأة وضربها في النشوز، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك، وما بصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالأرهاب والضرب والسجن، وتحليف الشهود، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة، وتفريق المتهمين، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر، وهكذا من الأمور التي توصل الى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على ساع البينات وتوجيه الايمان. ولا يخفي أن القسم الآخير الذي قلنا فيه (وما يتصل بذلك الخ) مختلف فيه، وإنما سبيله سبيل المصالح المرسلة أوشيه بها، ففيه الخلاف باعتباره وهو الذي ينبغي التعويل عليه وعدم اعتباره، فاذا وردهذان القولان فيه أوفى شيء من الا تواع السابقة عليه وحكمنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهي انخرم قانون السياسة الشرعية، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس. وهذا مفسدة أي مفسدة تؤدى الى الفوضي و المظالم فنضيع الحقوق و تعطل الحدود و بحترى. أهل الفساد

(۱) كما اذا قلد مالكا فى عدم نقض الوضوء بالقهقة فى الصلاة ، وأبا حنيفة فى عدم النقض بمس الذكر . وصلى ، فهذه صلاة بجمع منهما على فسادها : وكما إذا قبله ماليكا فى عدم النقض بلس المرأة خاليا عن قصد الشهوة ووجودها والشافعى فى الاكتفاء بمسح بعض الرأس فوضو . ه باطل وصلاته كذلك وكمن تزوج بلاصداق ولا ولا شهود

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهـذا القول ومقابله لا يصعان لأن الواجب كاقال المؤلف _ الرجوع للدليل الشرعى لاغير ، سوا ، أقضى بالاخف أم

بقوله تعالى : (ير يدُ اللهُ بَكُمُ اليسرَ) الا ية ! وقوله : (وماجعل عليكم فى الدين من حرَج) وقوله عليه الصلاة والسلام : « لاضرر ولا ضرار (١٠ » وقوله : « بُعثتُ بالحنيفيَّة السَّمحة (٢٠ » . وكل ذلك ينافى شرع الشاقى الثقيل · ومن جهة القياس أن الله غنى كريم ، والعبد محتاج فقير ، وإذا وقع التعارض بين الحانبين كان الحل على جانب النبى أولى

والجواب عن هذا ماتقدم (٢) ، وهو أيضا مؤد الى إبجاب إستاط التكليف جملة ، فان التكاليف كلها شاقة ثقيلة ، ولذلك سميت تكليفاً ، من الكلفة وهى المشقة . فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضى الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك في الطهارات والحاوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ولايقف عند حد إلا اذا لم يبق على العبد تكليف ، وهذا محال . فما أدى اليه مثله ؛ فإن رفع الشريعة معفرض وضعها عال ، ثم قال المنتصر لهذا الرأى إنه يرجع حاصله الى أن الأصل في الملاذ الإذن ، وفي المضار الحرمة . وهو أصل قرره في موضع آخر . وقد تقدم التنبيه على مافيه في كتاب المقاصد (١) وإذا حكمنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بهد وضعه على المكلف ، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات الى ماتقدم

بالا ُثقل . ثم فى القول بالاخذ بالا ُخف طاقاً ما تقدم من المفاحد التى أشير إليها فى الفصل السابق

⁽١) تقدم (ج٢ ــ ص ٦٤)

⁽٢) تقدم (ج ٤ -- ص ١٤٥)

⁽٣) وهو أن ساحة الشريعة إنما جارت مقيدة بما هو جارعلى أصولها : واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافى أصولها

⁽٤) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الادلة حيث قال هناك إنه تحكيم للهوى على الادلة حتى تكون الادلة تابعة لا متبوعة

قصل

فإن قيل (١): فا معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي ؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف ، فلذلك بجد المسائل المتفق عليها لايراعي فيها غير دليلها فان كانت محتلفا فيها روعي فيها قول المختلف وان كان على خلاف الدليل الراحج عند المالكي ، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها ، ألا تراهم يقولون : كل نكاح فاسد اختلف فيه فانه يثبت به (٢) الميراث ويفتقر في فسخه الى الطلاق ، وإذا دخل مع الامام في الركوع وكبر للركوع ناسياً تكبير الاحرام فانه يتادى مع الامام مراعاة (٦) لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزى، عن تكبيرة الإحرام ، وكذلك من قام الى ثالثة في النافلة وعقدها يضيف اليها رابعة ، مراءاه لقول من بجيرالتنفل بأربع . بخلاف المسائل المتفق عليها فانه لايراعي فيها غير دلائلها ، ومثله جار في عقود البيع وغيرها ، فلا يعاملون العاسد المختلف في فساده معاملة (١) المتفق على فساده ، ويعالون النفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف . وهو مضاد لما تقرر في المسألة

⁽١) رجوع إلى معارضة أصل المسألة . ولكن بثى. لم ينقدمله فىأدلةالمعارضة السابقة . وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق

 ⁽٢) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد . ويتعلق به
 من المصلحة وأدلتها مايرجح قول المخالف

⁽٣) بعد الوقوع تعلق به دلبل عدم جواز إبطال الاعمال . وهو يرجح دلبل المخالف ويقويه فى هذه الحالة

⁽٤) البيع يعاً عاسداً بحمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت فان فات مضى بقيمته إن كان مقو ماو مثله ان كان مثليا ، أما المختلف فى فساده فيجب رده إن لم يفت أيضا بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فان فات مضى بالثمن فمحل الفرق بينهما عند الفوات لاً . ه إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتبايعين ، وهو يقوى النظر فى اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه ، فيمضى بالثمن نفسه

فاعلم أن المسألة قد أشكات على طائفة ، منهم ابن عبد البر ؛ فانه قال :

« الخلاف لايكون حجة في الشريعة ، وما قاله ظاهر ، فان دليلي القولين لابد أن
يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضي ضد مايقضيه الآخر ، و إعطاء كل واحد
منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف ، وهو جمع
بين متنافيين كما تقدم (١) ، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم ؛
فنهم من تأوّل العبارة ولم يحملها على ظاهرها ، بل أنكر مقتضاها بنا، على أنها
لا أصل لها ، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضى المنع ابتداء ويكون هوالراجح
ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضى رجحان دليل
الخالف ، فيكون القول بأحدها في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر ،
فالأول (٢) فيا بعد الوقوع ، والآخر فيا قبله ، وها مسألتان مختلفتان ، فليس
فالأول (٢) فيا بعد الوقوع ، والآخر فيا قبله ، وها مسألتان مختلفتان ، فليس

⁽١) أي في أدلة أصل المسألة

⁽٢) لعل مراده بالا ول تأويلها وحملها على غير ظاهرها ، وبالا خر إنكار مقتضاها . وإلا فحق العبارة العكس

⁽٣) فحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ماقبله ، لا نه بعده تنشأ أمور جديدة تستدعى نظراً جديدا ، وتجد إشكالات لايتفصى عنها إلا بالبناء على الا مر الواقع بالفعل . اعتباره شرعيا بالنظر لقول المخالف ، وإن كان ضعيفا فى أصل النظر ، ليكن لما وقع الا مر على مقتضاه روعيت المصلحة ، وتجدد الإجتهاد فى المسألة من لما وقع الا مر على مقتضاه روعيت المصلحة ، وتجدد الإجتهاد فى المسألة من ما قبله ، وهو تأويل قوى جدا كما ترى : وعليك باختبار مسائله ، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا اليه فى المسائل التى ذكرها ، إلا فى الشاذ ، كما فى ندب التسمية للمالكي فى قراءة الفاتحه خروجا من خلاف الشافعي ، وسيأتى فى هذا توقف المؤلف واعتراضه فى تقريره الا تى . نعم يوجد فى مذهب مالك عبارة هذا توقف المؤلف واعتراضه فى تقريره الا تى . نعم يوجد فى مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مبى على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع ، الذى هو موضوع الكلام ، بل هذا طريق آخر . يرشدك إلى هذا أنه ليس طى مشهور قويا ومعتمدا فكثيرا ما يقابل المشهور بالراجح

جماً بين متنافيين ولا قولا بهما معاً ، هذا حاصل ما أجاب به مَن سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس ، وحكى لى بعضهم أنه قول بعض من لقى من الأشياخ وأنه قد أشار اليه أبو عمران الفاسى ، و به يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتى (١٠) المسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله

على أن (٢) الباجى حكى خلافا فى اعتبار الخلاف فى الأحكام ، وذكر اعتباره عن الشيرازى . واستدل على ذلك بأن ماجاز أن يكون علة بالنطق حاز أن يكون علة بالاستنباط . ولو قال الشارع : إن كل ما لم تجتمع أمتى على تحريمه واختلفوا فى جواز أكله فان جلده يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحا . فكذاك إذا (٢) علق هذا الحكم عليه بالاستنباط . وما قاله غير ظاهر ؟ لأمرين :

« أحدها » أن هذا الدليل مشترك الإلزام ، ومنقلب على المستدل به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول: لوقال الشارع: إن كل مالم تجتمع أمتى على تحليله واختلفوا في جواز أكله فان جلده لا يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحا ، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط. ويكون هذا القلب أرجح ؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط. وهكذا كل (3) مسألة تفرض على هذا الوجه

« والثانى » أنه ليس كل جائز واقعاً ، بل الوقوع محتاج إلى دليل . ألا ترى أنا نقول يجوز أن ينص الثارع على أن مس الحائط ينقض الوضو. ، وأن شرِب

(۱) فى فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد. والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كمافعل المؤلف ؛ لا نه لا يتوجه ويكون مقبولا الا إذا قرر على الطريقة الا تية ،كما قررنا به أمثلته هنا ، وعليه فلا يظهر جعله ما يأتى تقرير اينا يرهذا (۲) أى وهذا الحلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الحلاف

(۲) اى وهدا الخلاف يضعف من شان المعارضة فى اصل المسألة بمراعاة الخلاف
 (۳) إشارة لمثال تكون فيه العلة فى هذا الموضوع بالاستنباط، وما قبله مثال

لما تُكُون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله منالشارع

(٤) أى سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم في غيرها

الماء السخن يفسد الحج ، وأن المشى من غير نسل يفرق بين الزوجين ، وما أشبه ذلك ، ولا يكون هذا التجويز سبباً فى وضع الأشياء المذكورة عللاشرعية بالاستنباط. فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس الشجويز ليس بمسوغ لما قال

فان قال إنه أعنى ما يصح أن يكون علة لمنى فيه من مناسبة أو شبه، والأمثلةُ المذكورة لاممنى فيها يستند إليه فى التعليل

قيل : لم تُفتَّلُ أنت هذا التفصيل . وأيضاً فمن طرق (١) الاستنباط مالا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه ؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه . ويمكن أن يكون الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم (٢) ، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى

واحتج المانمون بأن الخلاف^(٢) متأخر عن تقرير ^(١) الحكم ، والحـكمُ

⁽۱) أى من مسالك العلمة الطرد والعكس ، وهو المسمى بالدوران وقوله (ونحوه) أى كالطرد الذى هو عبارة عن وجود الحكم فى جميع الصور المغايرة لحل النزاع والفرق بينهما ان الدوران يكون فى صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه ، كالحرمة مع السكر فى العصير ، فإنه لمالم يكن مسكرا حل ، فلما حدث السكر حرم ، فلما زال بالخلية حل و لا تظهر فيهما المناسبة أى المعنى الذى يتلقاه العقلاء بالقبول فى ترتب الحكم عليه . فما فرقت به غير تام

⁽٢) وهو التأويل السابق الذى أجاب به من لقيه من علما، فاس وتونس . وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف ، فان المانع يمنعه باعتبار ما قبل الوقوع ، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع ، لا نه بعد الوقوع صالح للعلمة بخلافه قبل الوقوع لما ذكر ناه قبل هذا ، وحمل كلامه على هذا أولى بما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله (لمعنى فيه) لا نه لم يرض هذا الفرقو نقضه بالطرد ونحوه ، أما الجواب السابق فانه سلمه وقلنا انه سيقرره بنفسه في المسألة العاشرة مع شرحه و توجهه و ضرب أمثلة كثيرة له هناك

⁽٣) أي الذي جعل علة للحكم

⁽٤) أي بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول صلى الله عليه وسلم

لايجوز أن يتقدم على علته . قال الباجى : ذلك غير ممتنع ؛ كالاجماع ، فإن الحكم يثبت به و إن حدث فى عصرنا . وأيضاً فمعى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الاجتهاد ، وهذا كان حاله فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يتقدم على علته . والجواب عن كلام الباجى أن الاجماع ليس بعلة للحكم ، بل هو أصل (١) الحكم . وقوله « إن معى قولنا مختلف فيه كذا » هى عين (٢) الدعوى

فصل

﴿ ومن القواعد المبينة على هذه المسألة ﴾ أن يقال: هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع ، حتى يسل بمقتضى كل واحدمهما فعلا أوتركا كا يفعله المتورعون في التروك (٢٠) ؟ أم لا ؟ أما في ترك البمل بهما مما مجتمعين أو متفرقين فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدها ، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح.

⁽١) أى أن الحكم إالذى استند إلى الاجماع هو عين الحكم الذى تقرر من كل مجتهد مجتهد أخذا من الأدلة، فليس هناك علة ومعلول بخلاف الحمكم المستند إلى الحلاف؛ فأنه غير الحكم المتقدم، والحلاف علة في هذا الحكم الطارى ؛ فمثلا التكبير للركوع ناسيا تكبيرة الاحرام اختلف فيه بالاجزا وعدمه . فبعد الوقوع يقول الثانى بالتمادى مراعاة للقول بالاجزا ، فالحكم المترتب على الحلاف مغاير للحكم المختلف فيه

⁽٢) لعل صوابه (غير الدعوى) لأن الدعوى أن الحكم الذى نقرره إنما جاء بسبب الخلاف، وقد بنى عليه . وهذا غير المعنى الذى يدعيه ، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد مونه محلا للاجتهاد

⁽٣) أى عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع، فيراعون القول بالتحريم تنزها عن الشبهات، كما قال ابن العربى؛ القضاء بالراجح لايقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجيب العطف على المرجوح بحسب مرتبته، لقوله عليه الصلاة والسلام (واحتجى منه ياسودة) وهذا مستند مالك فياكره أكله، فأنه حكم بالحل عند ظهور الدليل، وأعملى المعارض شيئا من أثره فحكم بالكراهة

وأما فى العمل فان أمكن الجمع بدليله فلا تعارض ، و إن فرض التعارض فالجمع بينهما فى العمل جمع بين متنافيين ، ورجوع الى إثبات الإختلاف فى الشريعة . وقد مر إبطاله . وهكذا بجرى الحكم فى المقلد بالنسبة الى تعارض المجتهدين عليه . ولهذا الفصل تقرير فى كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

﴿ المسألة الرابعة ﴾

محال الاجتهاد المُعتبر هي ماترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الاتبات في أحدهما والنفي في الآخر ، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف الاتبات النفي ولا إلى طرف الاتبات

و بيانه أن نقول: لاتخلو أفعال (١) المكلف أو تروكه إما أن يأتى فيها خطاب (٢) من الشارع أو لا . فان لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضا غير موجود ؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة (٦) الى خطاب الشارع

⁽١) سواء ألمانت أنعال القلوب أم الجوارح، ليشمل المعتقدات، فصح في بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة، فانها أنما تظهر في المعتقدات

⁽٢) أحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال. فليس بلازم أن يكون الخطاب في نص، بدليل أنه جعل مالم يرد فيه خطاب إما فرضا صرفا لاوجود له، وإما أن يكون من مرتبة العفو وهذا وذاك لايكون إلا عند عدم الأدلة رأسا منصوصة وغير منصوصة فلا ينافى ما بحى، في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها، فالتردد بين الطرفين عام في مسائل الاجتهاد

⁽٣) قال فى التحرير وشرحه: ننى كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه الاباحة الا صلية ، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع . وقال فى المنهاج: من الا دلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ ، فيغلب ظن عدمه ، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل . وقال العضد شارح ابن الحاجب: لانسلم بطلان خلو وقائع

بالعفو أو غيره . وان أتى فيها خطاب فإِما أن يظهر فيه الشارع قصد فى النفى أو فى الاثبات أو لا . فإن لم يظهر له قصد ألبتة فهو قسم المتشابهات ؛ وان ظهر فتارة يكون قطعيا وتارة يكون غير قطعي . فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وصوح الحق في النفي أو في الاثبات ، وليس محلا للاجتهاد ، وهو قسم الواضحات ؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج، عنه مخطى وطماً . وأما غير القطمي فلا يكون كذلك الا مع دخول احتمال فيه أن (١) يقصد الشارع معارضه أو لا ، فليس من الواضحات باطلاق ، بل بالاضافة إلى ماهو أخنى منه ؛ كما أنه يمد غير واضح بالنسبة إلى ماهو أوضح منه . لأن مراتب الظنون في النغي والاثبات تختلف بالأشد والأضعف ، حتى تنتهي (٢) إما إلى العلم و إما إلى الشك . إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين ، وتارة لايقوى ؛ فإن لم يقو (٢) رجع إلى قسم المنشابهات ، والمُدمُ من حكم وأن التزم فالاقيسة والعمومات تأخذه ، أي فتكنى في جيع مايحتاج فيه إلى المصالح المرسلة ، وإنسلم أنها لاتكنى فالحكم عنداتها. المدرك مو نني الوجوب والحرمة، وهو معنى التخير · وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة العفو التي أشير إلها في حديث سلمان الفارس في الترمذي وابن ماجة ﴿ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُو مَا عَفَا عنه) وبالجلة فكل مالم يرد فيه دليل شرعى يخصه أو يخص نوعه فيه الحلاف بالآباحة أو المنع أو الوقف، ولـكل دليله وحجته. تراجع مسألة العفو السابقة فكتاب الاحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا

(۱) هذه العبارة بدل من لفظ (احتمال) والاحتمال بمعنى النردد حينئذ . لابمعنى أحد الأمرين . فاذا جعل معمولا لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين حذف كلمة (أولا)

(٢) أى إلى المرتبة التي يليها العلم أو الى المرتبة الضعيفة التي يليها الشك مباشرة وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون ، وهو واضح مادامت في انتهائها لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون ، فاذا كان معنى انتهائها خروجها عنه صح إجراء كلامه على ظاهره ، ولكنه بعيد عن الفرض

(٣) قد فرض أنه واضح نسبى، وأنه من مراتب الظنون، وأن تصد الشارع في ظاهر، الا أنه غير قطمى . فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لايقوى في احدى

عليه حائم حول الحمي يوشك أن يقع فيه ؛ و إن قوى في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدات، وهو الراضح الاضافي بالنسبة اليه في نفسه و بالنسبة إلى أنظار المجتهدين؛ فان كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح في حقَّه في النفي أو في الأنبات إن قلنا إن كل مجهد مصيب ؛ وأما على قول المخطئة فالقدم عليه إن كان مصيبًا في نفس الأمر فواضح ، و إلا فمدور

مروقد تقرر منهذا الأصل أنقدم المتشابهات مركب من تعارض النفي والإثبات؟ اذ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات ، وأن الواضح باطلاق لم يتعارض فيه نني مع إثبات ، بل هو إما منني قطعا و إما مثبت قطعًا ، وأن الاضافي إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين ، فيقرب عند بعض من أحد الطرفين ، وعند مض من الطرف الآخر . وربما جعله بعض (١) الناسمن قسم التشابهات، فهو غير مسنقر في نفسه ، فاذلك صار إضافياً لتفاوت (١) مراتب الظنون في القوة

الجهتين . الذي معناه أن النفي والاثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لا ُحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشامهات . وما الفرق بينه حيثنذ وبين الفرض الذي قال فيه (فان لم يظهر له قصد ألبتة في النفي والاثبات فهو قسم المتشابهات؟) لافارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده فى الننى والاثبات يساوى قوله هنا (لم يقو في احدى الجهتين) أي فهما سوا. في عدم ظهور قصد أحدهما . وقد يقال: الفرق أن الا ول هو المتشابه الحقيقي الذي لم يجعل سيل الى فهم معناه ، ومهما نظر المجتهد في الشريعة لايجد مايدل له على مقصوده : والثاني الاضافي، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة المناط ويساعد عليه قوله في مقابله ﴿ وَهُوَ الْوَاضُحُ الْاَصَافَى فَي نَفْسُهُ وَبِالنَّسِبَّةِ الْيُ انْظَارُ الْجِتْهُدِينَ ﴾ الذي يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة الى نظر المجتهدين فقط فينزل الكلام على ماقلنا حتى يندفع الناق

⁽١) أى وهو من لم يظهر له قربه من أحدالطرفين

⁽٢) تعليل كونه وأضحا اه افيا بنماوت مراتب الظنون تعليل واضع . وكذا بنا. التشابه عليه ، لانه إذا كانت الظنون مختلفة فنها ما يتمف عند حد أنه لآفرق بين الط فين في نظره ، فيجيء التشابه

والضعف . و يجرى مجرى النغى فى أحد الطرفين إثبات صد الآخر فيه ، فتبوت العلم مع نفيه تقيضان ، كوقوع التكليف وعدمه ، وكالوجوب وعدمه ، وما أشبه ذلك . وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان ، كالوجوب مع الندب أو الاباحة أو التحريم ، وما أشبه ذلك (١)

وهذا الأصل واضح فى نفسه ، غير محتاج إلى إثباته بدليل ، ولكن لابد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرن فيه ان شاء الله

فن ذلك أنه نهى عن بيع الغرر ، ورأينا العلماء أجموا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء ، والسمك في الماء ، وعلى جواز بيع الجبة التى حشوهامغيب عن الأبصار ، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع ، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين ، وغلى دخول الجام مع اختلاف عادة الناس في استعال الماء وطول اللبث ، وعلى شرب الماء من السقاء مع اختلاف العادات في مقدار الرى ، فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته (٢) في الأول وقلته مع عدم (٦) الانفكاك عنه في النابي . فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين ، آخذة بشبه من كل واحد منهما ، فن أجاز مال إلى جانب اليسارة (٤) ، ومن منع مال الى الجانب الآخر

- (۱) كالائمروالنهى والصحة والفساد ، والشرطوالمانع ، وهكذامن المتقابلات المتضادة ، يجرى النقابل بينهاكما بجرى بين المتناقضات في طرفي النفي والاثبات
 - (٢) أى مع إمكان الانفكاك عنه
- (٣) أى أنه لايتأتى التحرز عنه ، فهو ضرورة عمت بها البلوى ، مع تفاهة التضرر من أحد المتعاملين فى ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته . والأول جمع وصفين : الكثرة وإمكان التحرز منه ، وما بينهما ما فقد أحد الوصفين ، فأشبه بذلك كلا من الطرفين فى وصف ، فجا ، الاختلاف
- (٤) ولم يقل (عدم الانفكاك) لائن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف
 الانظار بخلاف الانفكاك وعدمه فانه الى الوضوح أقرب

ومن ذلك مسألة زكاة الحلى ، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في المعروف وعلى الزكاة في النقدين (١) فصار الحلى المباح الاستعال دائراً بين الطرفين ، فلذلك وقع الخلاف فيها . واتفقوا على قبول رواية المدل وشهادته ، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق ، وصار المجهول الحال دائرا بينهما ، فوقع الخلاف فيه . واتفقوا على أن الحريمائيك ، وأن البهيمة لا تملك ، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه : هل يملك أم لا ؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين . واتفقوا على أن الواجد الماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلى بتيمه ، و بعد إيمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضو ، وإعادة الصلاة ، وما بين ذلك (٢) دائر بين الطرفين ، فاختلفوا فيه . واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع ، وعلى أنها غير تابعة لما إدا جذّت ، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة . وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الاجماع وأقروا بالقبول فاجماع باتفاق ، أو أنكروا وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الاجماع وأقروا بالقبول فاجماع باتفاق ، أو أنكروا فلك فغير إجماع باتفاق ، فان سكتوا (٢) من غير ظهور إنكارفدائر بين الطرفين فلذلك اختلفوا فيه . والمبتدع بما لا يتضمن كفرا من غير اقرار بالكفر دائر بين طرفين ؟ فان المبتدع بما لا يتضمن كفرا من غير اقرار بالكفر دائر بين طرفين ؟ فان المبتدع بما لا يتضمن (١) كذرا من الأمة ، و بما اقتضى كفرا مصرحا طرفين ؟ فان المبتدع بما لا يتضمن (١) كذرا من الأمة ، و بما اقتضى كفرا مصرحا

⁽١) لا نهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والتمنية بخلقتهما . والعروض فقدت المعنيين ، فاتفق على حكم كل . أما الحلى فأخذ وصفا واحدا من النقدين وهو أنه من الذهب والفضة ، وباستعاله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الا خر وشارك العروض فى عدم قصده بالثمنية ، فجا بفه الحلاف

⁽٢) أى من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجدالماء (٣) أى وكان ذلك قبل استقرار المذاهب، أى كان في العصر الذي فيه البحث الذال من الما المتقرار المذاهب، أي كان في العصر الذي فيه البحث المنالك من المنا

عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارهافالسكوت لايدل سلى الموافقة قطعا إذ لاعادة بانكاره حيئذ ، فلم يكن إجماعا ولا حجة قطعا . أما قبل ذلك فالعادة الانكار عند عدم الموافقة ، فجاء الخلاف ، فالشافعي يقول : (لاهو إجماع ولاهو حجة) والجمهور إجماع أو حجة وليس باجماع قطعى . والجبائي اجماع بشرط انقراض العصر

⁽ع) كالابتداع في الفروع التي ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة. فهذا باتفاق لس بكفر

به (۱) ليس من الأمة ، فالوسط (۲) مختلف فيه : هل هو من الأمة أم لا ؟ وأرباب النحل والملل اتفقوا على أن البارى تعالى موصوف بأوصاف الكال باطلاق ، وعلى أنه منزه عن النقائص باطلاق ، واختلفوا في اضافة أمور (۱۳ اليه بناء على أنها كال، وعدم إضافتها اليه بناء على أنها تقائص ، وفي عدم إضافة أمور اليه بناء على أن على أن الاضافة اليه هي الكمال وكذلكما أشبهها

فكل هذه المسائل انما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بن طرفين واضعين ، فحصل الاشكال والتردد . ولعلك لاتجد خلافاوا قماً بين المقلاء معتدا به في المقليات أو في النقليات لامبنيا على الغلن ولا على القطع إلا دائرا بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف

فعىل

و بأحكام النطر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد ، لا نه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف ، جديرا بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له . ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسمود أنه صلى الله عليه وسلم قال : (ياعبد الله

- (۱) كفلاة الخوارج والروافض كالخطابية من هؤلاء الذين يقرلون ان عليا الا له الا كبر، والحسنان ابنا الله، وجعفر اله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن على فهذا كفر باتفاق
- (۲) وهو المبتدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح ، كالمجسمة ومنكرى الشفاعة فهذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه
- (٣) أىمن الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات. وقوله (وفى عدم اضافة أمور الخ) أى كالافعال التى تعتبر شرورا ، فبعضهم يضيفها اليه لانه لافاعل الا هو ، ولا تعتبر شرورا الابنستها للعبد . والبعض لايضيفها و يرى أن الكمال فى ذلك ، فلا تكرار فى العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع افادة المعنى المقصود

ابن مسعود! قلت: لبيك يارسول الله! قال: أتدري أيَّ الناسِ أعلم ؟ قلت: الله ورسوله أعلم . قال: أعلمُ الناسِ أبصرُهم بالحق إذا اختلف الناسُ وان كان مقصراً في العمل ، و إن كان يزحفُ في استِه (١) » فهذا تنبيه (٢) على المعرفة بمواقم الخلاف

ولذلك جمل الناس العامعرفة الاختلاف . فعن قتادة : من لم يعرف الاختلاف للم يشم أنفه الفقه * وعن هشام من عبيد الله الرازى : من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارى ، ، ومن لم يعرف اختلاف (٢) الفقها، فليس بفقيه ١٠ وعن عطاء : لا ينبعي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس ، فإنه إن لم يكن كذلك رد (١٠) من العام ما هو أوثق من الذى في يديه . وعن أيوب السختياني وابن عيينة : أجسر (١٠) الناس على الفتيا أقلهم علما باختلاف العلماء · زاد أيوب وأمسك الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء . وعن مالك : لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلاف الناس فيه . قيل له : اختلاف أهل الرأى ؟ قال : لا ، إختلاف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن إختلاف أرسول صلى الله عليه وسلم . وقال يحيى بن سلام : لا ينبغي لمن لا يعرف حديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال يحيى بن سلام : لا ينبغي لمن لا يعرف

(١) ذكر، بطوله فى بحمع الزوائد وقال: رواه الطبراني فى الاوسطوالصغير، وفيه عقيل بن الجعد، قال البخارى: منكر الحديث

(٢) لان هذه الدرجة الفضل أنما تتحقق عندوجود الاختلاف ومعرفة الحقفيه
 ولا يكون الا معرفة مواقع الاختلاف. فصح أنه تحريض على هذه المعرفة

(٣) أى المبنى على اختلاف أدلنهم لانه بدون ذلك لايمكنه ترجيح جانب الحق فالمسألة مالم يقف على دليل كل

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح ، فانه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ربما كان ما في يده أضعف مدركا بما لم يقف عليه ، فاذا عرف الحلاف ومدرك كل أمك الترجيح . فلا يأخذ ضعيفا و بترك قويا . أما شبه العاى فسيان عنده أن يرف الحلاف و ألا بعرف . إن كان مثله يصح له أن يفتى ، و فيه الحلاف المشهور

(٥) يوضح ماقبله

الاختلاف أن ينتى ، ولا يجوز لن لايسلم الأقاويل أن يقول هذا أحب الى . وعن سعيد بن أبى عروبة : من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً . وعن قبيصة بن عقبة : لايفلح من لايعرف اختلاف الناس

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف. ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر، فلابد منه لكل مجتهد. وكثيراً ما تجد هذا للمحققين في النظر كالمأزرى وغيره

﴿ المسألة الخامسة (١) ﴾

الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلابد من اشتراط العلم بالعربية ، و إن تعلق بالعانى من المصالح والمفاسد مجردة عن (٢) اقتضاء النصوص لها أومسلمة من صاحب الاجتهاد فى النصوص فلا يلزم فى ذلك العلم بالعربية ، و إنما يلزم العلم عقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا (٣) خاصة

والدليل على (٤) عدم الاشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات

⁽۱) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألةالثانية ، يقيدبهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد ، ويبين أنهما قد يرتفعان معا وقد يرتفع أحدهما ويبتي نوع من الاجتهاد وأناشتراطهما إنما هوفي بعض أنواعه . ولو ذكر تاعقبها لكان أجود صنعا حتى لا يتوهم معارضتهما لها

⁽٢) سيأتى تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسى وبتوقيع المجتهدين الاحكام على النوازل وسيأتى البحث معه فيها

⁽٣) أى فى الباب الذى فيه الاجتهاد إن قلنا إن الاجتهاد يتجزأ أو فى ساتر الابواب إن قلنا إنه لايتجزأ

⁽٤) للؤلف دعويان اشتراط العربية فى الاجتهاد من النصوص ، وعدم اشتراطها فى الاجتهاد الراجع للمعانى من النظر فى المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل على عليهما حسب ترتيبهما فى سياقه فنى العبارة سقط . والا صل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط النخ)

الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية ، وألفاظ الشارع المؤدية لقتضياتها عربية ، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب ، كالايمكن التفاهم بين العربي والبربري أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتفى لسان صاحبه وأما المعاني بجردة فالدقلاء مشتركون في فهمها ، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذاً مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام ، و بلغ فيها رتبة العلم بها ، ولو كان فهمه لها من طريق الترجة باللسان الأعجمي ، فلا فرق (١) بينه و بين من فهمها من طريق اللسان العربي . ولذلك يوقع المجهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية ، ويعتبرون (٢) الألفاظ في كثير من النوازل وأيضاً فإن الاجتهاد القياسي غير (٢) محتاج فيه الى مقتضيات الأله ظ إلا فيا يتعاق وأيضاً فإن الاجتهاد القياسي غير (٢) محتاج فيه الى مقتضيات الأله ظ إلا فيا يتعاق

- (١) تأمل فى وجه التوفيق بين هذا وبين ماسبق له حيث قال: يتو تف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم وقال فيما سبق أيضا إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة ، والتماكن من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة ، وان هذه المعارف وسيلة الى معرفة المقاصد ، ثم قال إن أوجب الوسائط اللغة العربية النح
- (٢) أى فيسألون عماتدل عليه فى مجارى عرف أهاما مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا غد تحقيق المناط؛ وسيأتى له فى المسألة الثانية أنه لايحتاج الى واحد من الا مرين: لافهم مقاصد الشريعة، ولا اللغة العربية ·
- (٣) اذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط فريما يسلم فى بادى. الرأى أما اذا كان ثبوتها فى الأصل بالنص أو الأيما فى مراتبهما الكثيرة فلا يظهر ، لآنه لابد من الرجوع الى النص الذى أفاد ذلك ، والتسليم فى هذا ليس بكاف ، وعلى فرض كنايته لابد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع ، وهما أهم اعتراضات القياس ، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية ، لآنه لايتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقا فى أى قياس كان ، وهذا ما يعود على الأولين أيضا بالتوقف كما أشرنا اليه

بالمقيس عليه وهو الأصل ، وقد يؤخذ مسلماً ؛ أو بالعلة (١) المنصوص عليها أوالتي أومى، اليها ، ويؤخذ ذلك مسلماً ، وما سواه فراجع الى النظر العقلي

وإلى هذا النوع (٢) يرجع الاجتهاد المنسوب الى أصحاب الأئمة المجتهدين كابن القاسم وأشهب فى مذهب مالك ، وأبى يوسف ومحمد بن الحسن فى مذهب أبى حنيفة ، والمزنى والبويطى فى مذهب الشافعى ؛ فأنهم على ما حكى عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه فى فهم ألفاظ الشريعة ، ويفرعون المسائل ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك . وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاها ، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته : و إنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع فى وضع الاحكام ، ولولا ذلك لم يحل لهم الاقدام على الاجتهاد والفتوى ، ولاحل لمن فى زماهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرهم على ذلك ، ولا يسكت عن الانكار عليهم على الخصوص . فلما لم يكن شى ، من ذلك دل على أن ما أقدموا عليه من ذلك كاوا خلقاء بالاقدام فيه . فالاجتهاد منهم ومن

⁽١) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسى الى اللغة العربية فى شيئين : معرفة الأصل المقيس عليه . ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو موماً اليها . أما باقى أعمال القائس فلا تحتاج الى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذا مسلمين وإذ ذاك فلا يحتاج الى اللغة أصلا

⁽٢) أى الثانى وهو المتعلق بالمعانى والمصالح الخ. وقوله (يأخذون أصول إمامهم) أى مسلمة لابحث لهم فيها، إنما يبحثون في تفاريعها حتى فيها فرعه نفس الامام صاحب هذه الأصول، وقد مخالفونه فى تفريعه، بقى أنه يقتضى أنهم لايرجعون الى النصوص التفصيلية وأن أجهادهم منحصر فى التفريع على تلك الأصول المسلمة لأنهم لو رجعوا الى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية ، فهل الواقع كذلك وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقا فى اجتهادهم ؟ هذا يحتاج الى استقراء، وقلما بثته الاستقراء

على فرض أنهم لم يبلغوا فى كلام العرب مبلغ المجتهدين، فأما اذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضا فى صحة اجتهادهم على الاطلاق والله أعلم المسألة السادسة الله السائة السادسة الله السائة السادسة الله السائة السادسة الله السائة السادسة الله السائه السائه السائة السادسة الله السائه المسائه المسائه السائه السا

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط ، فلا يفتقر في ذلك الى العلم بمقاصدالشارع كا أنه لايفتقر فيه الى ، مرفة علم العربية ، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إلما هو العلم بالموضوع على ماهو عليه ، و إنما يفتقر فيه الى العلم عا لا يعرف ذلك الموضوع الا به (۱) من حيث قصدت المعرفة به ، فلابد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التى ينظرفيها ، ليتنزل الحكم الشرعى على وفق ذلك المقتضى ؛ كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها ، وصحيحها من سقيمها ، وما يحتج به من متوبها مما لا يحتج به ، فهذا يعتبر اجتهادة فيا هو عارف به ، كان عالما بالعربية أم لا (۲) خذ هذا المثال لريادة الايضاح : الحكم الشرعى أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعال الما يرخص له في التيمم فاذا أردنامعرفة الحكم الشرعى الناسية مريض ليرخص له أو لا يرخص ، فاننا لا يحتاج الى اللغة العربية ولا الى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلا عن سائر الا بواب ، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط ؟ أم لا فلا يتحقق ؟ ولا شأن المذا بو حد من الأمرين ، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله الوبقر برطيب عارف

(٢) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة الى الا الفاظ ككون مادل بالحقيقة يحتج به ولا يحتج بما عارضه الدال بالمجاز، وهكذا . فلابد في هذا النوع من علم العربية . أما الترجيح بالاسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية

(٣) قد لايسلم في بعض صور الترجيح بالحسكم ،كما يعلم من مراجعتها في مثل المنهاج للبيضاوي

(٤) لانها ترجع الرواية الصرفة ، أو إلى ضوابط تعين ليفية النطق مالكلات مثلا التراءات ، والصانع في معرفة عيوب الصناعات ، والطبيب في العلم الأدواء والعيوب وعرفاء الاسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها ، والعاد في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين ، ونحوها ، كل هذا وما أشبه مما يعرف به مناط الحكم الشربي غير مضطر الى العلم بالعربية ، ولا العلم بمقاصد الشريعة ، وإن كان اجتماع ذلك كالا في المجتهد .

والدليل على ذلك (١) ما تقدم من أنه لوكان لازماً (٢) لم يوجد مجتهد إلافى الندرة ، بل هو محال عادة وان رجدذلك فعلى جهة خرق العادة ، كا دم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها ، ولا كلام فيه . وأيضاً إن لزم فى هذا الاجتهاد العلم بقاصد الشارع (٣) لزم فى كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك ، وذرض من لزوم العلم (١) بها العلم بمقاصد الشارع ، وذلك باطل فما أدى اليه مثله . فقد حصلت العاوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ، ومن الكفار

⁽١) أى على عدم الافتقار الى العلم بالأمرين

⁽٢) أى لمن يجتهد فى الاحكام الشرعية بأى نوع من أنواع الاجتهاد سواياً كان تحقيق مناط أم غيره ، لوكان لازما له أن يكون مجتهدا فى كل علم يتعلق به الاجتهاد أى تعلق كان لم يوجد مجتهد النج ، هذا ما تقدم للبؤلم استدلالا على غير هذا الموضع ولا بخنى أن السكلام ههنا ليس فيايتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل ف خصوص توقف تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها فلولزم الشرطان فى تحقيق المناط لتعطلت أكثر بسببه التكاليف كلها أو أكثرها فلولزم الشرطان فى تحقيق المناط لتعطلت أكثر التكاليف . وهو باطل . فلو نحا هذا النحو فى الدليل لكان ظاهرا . ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهاد بأى نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد . كيف وهما الركنان فى أكثر أنواع الاجتهاد ؟

⁽٣) أى والعربية بدليل قوله بعد (ووجدت من الجهال بالشريعةوالعربية) أى فضلا عن مقاصد الشريعة ، فقد أدرج العربية فى الاستدلال ، وهذا الدليل صالح لاقامته على الدعوبين

 ⁽٤) أى رهو الذي قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط.

المنكرين الشريعة . ووجه تالث أن العلماء (١) لم يزالوا يقلدون في هذه الأمورمن ليس من الفقهاء ، وانما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة ، وهو التقليد في تحقيق المناط

فالحاصل أنه أنما يازم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه ، كما أنه في الأولين (٢) كذلك ؛ فالاجهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يازم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط ، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر

﴿ السألة السابعة ﴾

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: « أحدهما » الاجتهاد المتبر شرعا ، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمرفة ما يفتقر اليه الاجتهاد، وهذا هوالذي تقدم الكلام فيه « والثاني » غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بمارف بما يفتقر الاجتهاد اليه ، لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهى والأغراض، وخبط في عماية ، واتباع للهوى ، فكل رأى صدر على هذا الوجه فلامرية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله ، كما قال تمالى: (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، كما قال تمالى: (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوا،هم) وقال تمالى: (ياد اود إنا جملناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله) الآية ! وهذا على الجلة لا إشكال فيه ، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر. فأما القسم الأول وهي:

⁽۱) أى مطلقا مجتهدين ومقلدين

⁽٢) وهما الاجتهاد من النصوص ، ومن المعانى : واقتصر في تفريعه على الأول

﴿ المألة الثامنة ﴾

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد إما بخفاء (١) بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه ، و إما بعدم(٢) الاطلاع عليه جملة

وحكم هذا القسم معلوم من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي (٢) بوأما إن كان في أمر كلى (١) فهو أشد . وفي هذا الموطن حد رمن زَلَة العالم ، فإ نه جاء في بعض الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم التحذير مها ، فروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إنى لأخاف على أمتى من بعدى من أعمال ثلاثة . قالوا : وما هي يارسول الله ؟ قال : أخاف عليهم من زَلَة العالم ، ومن حكم جاثر ، ومن هو ي متبع (٥) » وعن عمر : « ثلاث يهدمن الدين : زلَة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأغة مضاون » وعن أبي الدرداء : « إن مما أخشى عليكم زلة العالم ، أو جدال المنافق بالقرآن ، والقرآن محق ، وعلى القرآن منار كنار الطريق » وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً : « و إيا كم وزَينة الحكيم ؛ فإن

⁽۱) و (۲) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع ، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد. وسيأتى الاشارة اليه بقوله (وأكثرما يكون ذلك عندالغفلة الخ) (٣) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم اجماعا أو نصاً قاطعا أو قياسا جليا أو قواعد الشريعة و يبطل أثر الفتوى أيضا إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء

⁽٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضًا كحل المتعة والربا وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا

⁽٥) أى فاما اتقاء زلة العالم فطريقه أنكم إن ظننم به الخير وأنه موفق. فلا تستسلم اله ، فربماجره الاستسلام اله الزيغ واتباع الهوى وانظنتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا إلى التمادى فى العناد وخلع ربقة الحق فى غير ماظهر خطؤه فيه أيضا وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوبين للعلماء فى زماننا هذا ، فانهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إليس ، فصار ضد الاسلام ونبي الاسلام ، يهرف بفحش القول و لا رادع له . أعاذنا الله من زيغ القلوب بعد الهدارة .

الشيطان قد يتكلم على لسان الحكيم بكلمة الضلالة ، وقد يقولُ المنافقُ الحقَّ، فتلقُّوا الحقُّ عمن جاء به ، فإن على الحق نوراً » قالوا : وكيف زيغة الحكم ؟ قال : « هي كلة تروعكم وتنكرونها ، وتقولون ما هــذه ؟ فاحذروا زينته ، ولا يَصُدُّ نكم عنه ، فإنه يوشك أن يني، وأن يُراجع الحق" » . وقال سلمان الفارسي : « كيف أنتم عند ثلاث: زَلَّة عالم ، وجدالِ منافق بالقرآن ، ودنيا تقطع أعناقكم! فأما زلة العالم(١١) فإن اهتدى فلا تُقلَّدُوه دِينكم ، تقولون نصنع مشل ما يصنع فلان ، وننتهي عما ينتهي عنه فلان . و إن أخطأ فلا تقطعوا إياسكم منه فتعينوا عليه الشيطان، الحديث! وعن ابن عباس: « ويل للأتباع من عثر ات العالم. قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئًا برأيه ، ثم يجدُ من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ثم يمضى الاتباع » وعن ابن المبارك أخبرنى المتمر بن سلمان قال رآني أبي وأما أنشد الشعر فقال لي : يا 'بني لا تُنشد الشعر! فقلت له: يا أبت كان الحسن ينشد ، وكان ابن سيرين ينشد . فقال لى : أي بني ! إن أخذت بشَرٍّ ما في الحسن و بشَرٍّ مافي ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله . وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك : « ليس أحد من خلق الله إلا 'يؤخذ من قوله و يترك ، إلا النبي صلى الله عليه وسلم » وقال سلمان التيمي « إنَّ أَخَذَتَ برُ خصة كل عالم اجتمع فيك الشرُّ كله » قال (٢) ابن عبد البر: هذا إجماع لاأعلم فيه خلافا

(۱) (إنى أخافعلى أمنى من ثلاث: من زلة عالم ، ومن هوى متبع ، ومنحكم جائر) رواه البزار والطبرانى من طريق كثير بن عبد الله وهوواه . وقد حسنها الترمذى فى مواضع ، وصححها فى موضع فأنكر عليه . واحتج بهما ابن خزيمة فى صححه اه ترغيب

(٢) قاله في كتابه (بيان العلم). وفيه أن سلمان المذكور خاطب بهذا خالد ابن الحرث. وكان المؤلف بجعلهذه الرخص في المذاهب من زلات العلما. ، ولولا أنها كذلك ما كانت شرورا

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم . وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار (١) مقاصد الشارع فى ذلك المنى الذى اجتهدفيه ، والوقوف دون أقصى المبالغة فى البحث عن النصوص فيها ، وهو و إن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور لكن مما ينبنى عليه فى الاتباع لقوله فيه خطر عظيم . وقد قال الغزالى إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهى فى ففسها صغيرة ، وذكر منها أمثلة ، ثم قال : فهذه ذنوب 'يتبع العالم عليها ، فيموت العالم ويبق شره مستطيرا فى العالم أياماً متطاولة ، فطو بى لمن إذا مات ماتت معه ذنو به . وهكذا الحكم مستمر فى زلته فى الفتيا من باب أولى ، فإ نه ربما خفى على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة فى خصوص مسألته ، فيفنى ذلك الى أن يصير فوله شرعاً يتقلد ، وقولا يعتبر فى مسائل الخلاف ، فر بما رجع عنه وتبين له الحق ، فيفوته (٢) تدارك ما سار فى الملاد عنه و يضل عنه تلافيه ، فن هنا قالوا : زلة العالم مضووب بها الطبل

وعل

إذا ثبت هذا فلابد من النظر فى أمور تنبى على هذا الأصل . (منها) أن زَلَة العالم لا يصح اعتمادها من جبة ولا الأخذ بها تقليداً له ، وذلك لانهاموضوعة على المخالفة للشرع ، والدلك عدت زَلة ، و إلا فلو كانت معتدًّا بها لم يجعل لها هذه الرتبة ، ولا نسب الى صاحبها الزلل فيها ، كما أنه لا ينبغى أن ينسب صاحبها إلى (1) أى فى غير تحقيق المناط ، لانه لا يحتاج الى هذين كما سبق . وهو الموافق

(۱) اى فى غير تحقيق المناط ، لانه لايحتاج الى هذين كما سبق . وهوالموافق لقوله أيضا أول المسألة (وفى هذا الموطن ــ يشير الى الأمر الكلى ــ حذر من زلة العالم) ونحقيق المناط من الجزئى . وكا نه لم يعتدبه زلة ــ مع أنه كذلك ــ لانالذى يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ فى الكليات ، لانها تعم وذلك يخص

(٢) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه

التقصير (۱) ، ولا أن يشنع عليه بها ، ولا ينتقص من أجلها ، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتا ، فان هذا كله خلاف ما تقتضى رتبته في الدين ، وقد تقدم من كلام معاذ بن حبل وغيره ما يرشد (۲) الى هذا المعنى

وقد روى (٢) عن ابن المبارك أنه قال: كنا في الكوفة فناظر وفي في ذلك - يعنى في النبيذ المختلف فيه - فقلت لهم: تعالوا فليحتج المحتج منكم عمن شاء من أسحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالرخصة ، فإن لم نبين الردعليه عن ذلك الرجل بشد أله وسلم النبي عنه فاحتجوا . فما جاءوا عن واحد برخصة الاجتناهم بشدة ، فلما يبق في يد أحد منهم الاعبد الله بن مسعود ، وليس احتجاجهم عنه في رخصة النبيذ بشي يصح عنه . قال ابن المبارك فقلت للمحتج عنه في الرخصة : يا أحمق ! عد أن ابن مسعود لوكان ههنا جالساً فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في الشدة ، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تحير أو تحيى أفتى . فقال قائلهم : يا أبا عبد الرحمن : فالنخعي والشعبي وسمى عدة معهما كانوايشر بون فقال قائلهم : دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال ، فر بُر حل في الاسلام مناقبه كذا وكذا ، وعسى أن يكون منه زكة . أفكر حد أن يحتج بها ؟ فان أبيتم مناقبه كذا وكذا ، وعسى أن يكون منه زكة . أفكر حد أن يحتج بها ؟ فان أبيتم مناقبه كذا وكذا ، وعدى أن يكون منه زكة . أفكر حد أن يحتج بها ؟ فان أبيتم مناقبه كذا وكذا ، وعدى أن يكون منه زكة . أفكر حد أن يحتج بها ؟ فان أبيتم مناقبه كذا وكذا ، وقد جعل من أكثر أسباب هذا الحياط الوقوف دون أقصى (1)

(١) كيف هذا؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الحطأ الوقوف دون أقصى المبالغة فى البحث عن النصوص، يعنى بحيث يصح أن يقال إنه لم يبذل غاية الوسع والاجتهاد يتوتف عليه . فاذا لم يقم ببذل أقصى الوسع ووقف عند حدكان يمكنه تجاوزه فى البحث يكون مقصرا وغير آت بحقيقة الاجتهاد ، فيكون ملوما قطعا . يؤيد هذا قوله أول الفصل التالى (الأنها لم تصدر فى الحقيقة عن اجتهاد) أماعدم التشنيع و عدم الانتقاص فمسلمان للأدلة السابقة

- (٢) وهو أن ذلك يكون إعانة للشيطان عليه وذلك لابجوز
 - (٣) تأييد للبنا الأول
 - (٤) مقابل للرخصة في كلامه
- (٥) استفهام انكارى . أي يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم

خيارا. قال فقلت: فما قولكم فى الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ فقالوا: حرام. فقال ابن المبارك: إن هؤلاء رأوه حلالا فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجتهم هذا ما حكى

والحق ما قال ابن المبارك ، فان الله تعمالى يقول : (فإن تنازَ عتم فى شيء فرُدُّوه إلى الله والرسول) الآية . فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو للمنة لم يصح الاعتداد به ولا البناء عليه ، ولأجل همذا ينقض قضاء القاضى إذا خالف النص أو الإجماع ، مع أن حكمه مبنى على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر ؛ ولا ينقض مع الخطأ فى الاجتهاد و إن تبين ، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض (١) نقض حكمه ، ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة ، لأنه حكم بنير ما أنزل الله

فصل

(ومهما) أنه لا يست اعهادها خلافاً في المسائل الشرعية ، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد ، ولا هي من مسائل (٢) الاجتهاد ، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلا ، فصارت في نستها الى الشرع كأقوال غير المجتهد . وإنما يعد في الحلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعية ، كانت مما يقوى أو يضعف . وأما اذا صدرت عن مجرد خذا ، الدليل أو عدم مصادفته فلا . فلذلك قبل إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف ، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل ، والمتعة ، ومحاشي النساء ، وأشباههامن المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها

⁽١) و إلا لصح النظر فى النقض أيضا وفى نقض النقض ويتسلسل. فلا ينفذ حكم، فتتعطل المصالح

⁽٢) لأنها ليست ظنية ، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي النبي و الاثبات.

فان قيل: فباذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام. ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب: فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أواجاع قطعي في حكم كلي، ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة، كأ خبار الآحاد والقياس الجزئية. فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطراحه، ولحكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى مافيه ، لا للاعتدادبه. وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد (١)، بناء على التوازن بينه و بين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذلك ضابط يعتمده أم لا ؟ فالجواب أن له ضابطا تقريبيا ، وهو أن ما كان معدودا في الأقوال غلطا وزللا قليل جدا في الشريعة ، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها ، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر ، فإذا انفرد صاحب قول عن علمة الأمة فليكن اعتقاد ك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين . لامن المقلدين

فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكان من أسباب الخلاف ، حين عد جهة الرواية وأن لها ثماني عال : فساد الإسناد ، ونقل الحديث على المعنى ، أو من المصحف ، والجهل بالإعراب ، والتصحيف (٢) ، و إسقاط جز ، (٢) الحديث ، أوسببه ، وسماع

⁽١) أى فطرحه رأسا أو الاعتدادبه خلافا محتاج لاجتهادالمجتهد والموازنة الخ فالمرجع في منل ذلك للمجتهد

⁽۲) آلمنظ من الراوى غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيف · فهو علة أخرى

⁽٣) أى أن الراوى مع علمه بباقى الحديث أو سببه يسقطه لغرض صحيح في

بعض الحديث وفوت بعضه ، وهذه الأشياء ترجع الى (١) معنى ما تقدم إذا صح أنها فى المواضع المختلف فيها علل حقيقة ، فإ نه (٢) قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد فى كونها موجودة فى محل الخلاف . واذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به مخلاف الوجه الأول

وأما القسم الثانى وهى :

﴿ المسألة الناسمة ﴾

فيعرض فيه أن يعتقد في صاحبه أو يعتقد هوفي نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به ، وتكون مخالفته تارة في جزئى ، وهو أخف ، وتارة في كلى من كليات الشريعة وأصولها العامة ، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال ، فتراه آخذاً ببعض (٢) جزئياتها في هدم كلياتها ، حتى يصير منها الى ما ظهرله ببادى ، نظره ؛ كان يكون شاهده لما يدعيه يكنى فيه ما اقتصر عليه وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سببا في خفاء المعنى المراد و تبادر خلافه . وهذا السبب أو جزء الحديث وفوات بعضه ، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث في سماع بعض الحديث وفوات بعضه ، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث (١) أى لأن الدليل الذي يوجد فيه شيء من هذه العلل لا يعد دليلا معتبرا . هذا اذا سلم وجودها في المحل . وقد لا يسلم فلا ترجع الى ما تقدم ، فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلل الموضع من أسبا به

(٢) يبان لعد ذلك من أسباب الحلاف

(٣) أى وقد عرفت فى كتاب الآدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها ، فلا ينقض جزئى قاعدة كلية ، قسألة العسل الذى لم يوافق الصفر اوى الذى شربه لا ينقض مع قوله تعالى (فيه شفا للناس) القاعدة الكلية وهى أن الشارع لا يخبر خبرا يغاير المخبر عنه . ولابد من رجع الدليل الجزئى الى كلى آخر بأن يقيد هذا المطلق ويقال فيه مالم يكن صفر او يا مثلا ، أو يوكل فهمه الى الله العالم بما أراد بهذه الجزئيات مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجيع الناس . ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعى لنفسه الفهم والاستنباط فى الشريعة فى هذا الزمان ، أنه لا يوجد حكم من يدعى لنفسه الفهم والاستنباط فى الشريعة فى هذا الزمان ، أنه لا يوجد حكم

رأيه من غير إحاطة بمانيها ولا راجع رجوع (١) الافتقار اليها ، ولا مــلم لما روى عنهم في فهمها ، ولا راجع الى الله ورسوله في أمرها كما قال (فان تنازعتم فيشيء فردُّوه إلى الله والرسول) الآية! ويكون الحامل على ذلك بمض الأهواء - الكامنة في النفوس ، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح والمَّراح النَّصَفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل اليه علم الناظر ويعين علىهذا الجهل بمقاصدالشريمة وتوهم با*وع درجة الاجتهاد باستعجال تت*يحة الطلب ^(۲) فإن ^(۳) العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالات مع العلم بأمه مخاطر

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات مُحْكَمَات هُن أم الكتاب وأخر متشابهات) الآية! وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية ثم قال : « فإذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فأولئك الذين سمَّى الله فاحذروهم (٤) » . والتشابه (٥) في القرآن

شرعىفى غير العبادات الا وهو قابل للتغيير . ويستدل على ذلك بأمورككون الاحكام تتغير بتغير الزمان ، وقوله صلىالله عليهوسلم (إذا أمرتكم بشي. منأمور دنياكم فانما أنا بشر) وقولهم در. المفاسد مقدم على جاب المصالح ، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع الى أهل العلم بها ليفهم معنَّاها ، فهدم بهذا الشريعة كلها ، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة ، وطبعا المصلحة هي ما يوافق هواه وما يظهر له ببادي الرأى ؛ لا نه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما بزعمه هو مقصدا ومصلحة

(١) بل يرجع اليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه فىالنازلة . فالمقصود إنماً هو تنزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه في الدليل فيكون الدليل تبعالهواه. كم تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة

(٢) أي طلب العلم .

 (٣) أى فهذا التوهم بجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله . ولو كان يفهم أنه بخاطر ما خَاطْر ؟ لا أن العاقل الخ

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح (٥) أي الاعم من الحقيق والاضافي . وقوله (بل هو من جملة الخ) أي ان

لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الالهية الموهمة التشبيه ، ولا العبارات المجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ ، ولاغير ذلك بما يذكرون ، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية ، إذ لادليل على الحصر . وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد الى مجرد التمثيل ببعض الا مثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية ، فإن الشريعة اذاكان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرد واضح في معظمها ثم جاء بعض (١) المواضع فيها بما يقتضى ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتقى اتباعها ، لأن اتباعها مفن الى ظهور وأرجىء أمر النوادر ، ووكات الى عالمها (٢) أو ردت الى أصولها ، فلا ضرر على الكلف المجتهد ولاتعارض في حقه . ودل على ذلك قوله تعلى: (مِنهُ آيات محكماتُ هن أم الكتاب) فجعل الحكم — وهو ألواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولااشتباه — هو الأم والأمل المرجوع اليه ، ثم قال : (وأخر مُتشابهات) يريد : وليست بأم ولا معظم فهي اذا قلائل ، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن

مانصوا عليه من جملة الخ. ولذلك قال (وأصلهذه المسألة مذكورفى قوله تعالى) أى فالا من عام شامل لما ذكر ومالم لذكر

⁽۱) قمثلا تنزيه الله عن مشابه الحلق فى الجسمية ولواحقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح. وجاء فى الحديث قوله (ينزل ربنا الى سماء الدنيا الخ) فهذا ينقى اتباعه وإلا لا فضى الى معارضة الا صل السابق المقرر. فأما أن نكل هذا الىالعالم سبحانه بمراده فنفوض ، أو نؤوله و نرده الى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره. وهذا فى الاعمال كثير ، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما تقرر من أصوال الا عمال ، فيجرى فيها مثل هذا ؛ لكن المغتر بما وصل اليه يستعمل هذه الجزئيات فى نقض الكليات توصلا الى غرضه وستأتى لذلك أمثلة كثيرة فى الفصل التالى

⁽٢) إشارة الى مارواه المؤلف فىالاعتصام عنه صلىالله عليه وسلم (إن القرآن يصدق بعضه بعضا : ماعلمتم منه فاقبلوه ، وما لم تعلموا منه فكلوه الى عالمه)

أهل الزيغ والضلال عن الحق والميل عن الجادة ، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك ، وما ذاك الا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه

وأم الكتاب يم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية (١) إذ لم يخص الكتاب ذلك ولا السنة ، بل ثبت في الصحيح (٢) عن أبي هريرة ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة ، و تَفتر ق أمتى فرقة ، و تفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين (١) وسبعين فرقة ، و تَفتر ق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة » وفي الترمذي تفسير هذا (١) با سناد غريب عن غير (١) أبي هريرة فقال في حديثه : « وأن بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة ، وقفرق أمتى على ثلاث وسبعين ملة ، كلهم في النار إلا ملة واحدة ، قالوا من هي با رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأسحابي » والذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجلة ، لم يخص من ذلك شي دون شي . وفي الأصول الاعتقادية والعملية على الجلة ، لم يخص من ذلك شي دون شي . وفي أبي داود (٢٠) : « و إن هده الملة ستفترق على ثلاث وسبعين ، ثنتان وسبعون في النار ، وواحدة في الجنة ، وهي الجاعة » وهي بمني (٧) الرواية التي قبلها . وقد

- (١) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ماكان فىقواعد الدين بل يشمل الاعمال استوفاه الاعتصام فى المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجعه . وقال هناك (وقد تقرر ت هذه المسألة فى كتاب الموافقات بنوع آخر من التقرير)
 - (٢) نو رواية لأنى داود كما في الاعتصام
- (٣) على الشك. قال فى الاعتصام فى المسألة التاسعة من الجزء الثالث (الرواية الصحيحة فى الحديث إن افتراق اليهودكافتراق النصارى على احدى وسبعين فرقة)
 - (٤) ففيه تفسير الفرقة بالملة وهي المناسبة للمقام
 - (ه) رواه في المصابيح عن عبد الله بن عمرو في ترجمة الحسان
 - (٦) ورواه في المصابيح عن معاوية
- (ُ٧) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه صلى الله عليه وسلم . وانظر تفسير كلمة (الجماعة) في المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث في الاعتصام الموافقات ج ٤ ١٢٢

روى ما يبين هذا المنى ، ذكره ابن عبد البر بسند لم يَرضَهُ (١) وان كان غيرُه قد هو ن الأمر فيه ، أنه قال : «ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة ، أعظمها (٢) فتنة الذين يَقِيسون الأمور برأيهم ، فيُحِلُّون الحرام ويحرِّمون الحلال » فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله : « ما أنا عليه وأصحابى » وهو ظاهر فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية

فعىل

⁽١) فى الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال : (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرين : روى عن جماعة من الثقات . وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته فى الجزء الثالث من الاعتصام

⁽٢) راجع المسألة الخامسة والعشرين فى الجز. الثالث من الاعتصام، لتبيين معنى القياس المذموم فى الحديث

⁽٣) متأتى له في العلامات التفصيلية في الفصل التالي لهذا الفصل

⁽٤) ذكره البخارى في التوحيد بتقديم وتأخير في بعض جمله

وفى رواية (١) : « دَعه - يعنى ذا (٢) الخويمرة - فإن له أصحاباً يحقر أحد كم صلاته مع صلاته مع صلاته مع صيامهم ، يقر ، ون القرآن لا يُجاوز تراقيهم ، يقر ، ون القرآن لا يُجاوز تراقيهم ، يمر تون من الإنسلام - الحديث الى أن قل: آيتهم رجل أسود إحدى عضديه مثل ثدى المرأة ومثل البضعة تدر در الخ ، . فقد عرف عليه الصلاة والسلام بهؤلاء ، وذكر لهم علامة في صاحبهم ، وبين من مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كليين :

(أحدهم) اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول، وهوالذي نبه عليه قوله في الحديث يقرءون القرآن لا يُجاوز حناجرهم، ومعلوم أن هذا الرأي يصد عن انباع الحق الحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، ومن هنا ذم (٢) بعض العلماء رأى داود الظاهري، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين. ألا ترى أن من جرى على عجرد الظاهر تناقضت (١٠) عليه الصور والا يات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم. وتأمل ما ذكره القتبي في صدر كتابه في مشكل القرآن، وكتابه في مشكل الحراث، يبين اك صحة هذا الإلزام، فإن ما ذكره هنالك آخذ بيادئ الرأى في مجرد الظواهر

(١) رواه الشيخان وأبوداود باختلاف فيبعض الألفاظ وهو فى شأن الخوارج أيضاكما فى الاعتصام

(٢) رواية البخارى فى كتاب استتابة المرندين أن عبد الله بن ذى الجنويصرة _____ بزيادة كلمة أن ___ قال النبي سلى الله عليه وسلم : اعدل ! وكان ذلك فى قسم ، فقال : (ويلك ! ومن يعدل إذا لم أعدل ؛) قال عمر دعنى أضرب عنقه . فقال : (دعه فان له أصحابا) انظر بقية الحديث

ُ (٣) في الاعتصام: ومن البدع التي تتجاري بصاحبها كالكلب ما ذهب اليه الظاهرية ، على رأى من عدها من البدع

(٤) أى فلا بد للناظر من الندبر والنظر في المقاصد حتى لا تتناقض السور والا يات عنده . والا خذ بالظاهر مؤد إلى هذا فينطبق عليه الحديث

(والثانى) قتل أهل الاسلام وترك أهل الأوثان ، على ضد ما دلت عليه جلة الشريعة وتفصيلها ، فان القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الاسلام في الدنيا والآخرة ناجون ، وأن أهل الأوثان هالكون ، ولتعصم هؤلاء وتريق دم هؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم . فاذا كان النظر في الشريعة مؤديا الى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادماً لقواعدها ، وصادًا عن سبيلها . ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع على بن أبي طالب وابن عباس وفي غيرها ظهر له خروجهم عن القواعد ، وعدولهم عن الصواب ، وهدمهم القواعد ، وكذلك مناظرتهم عمر بن عبد العزيز ، وأشباه ذلك

فهذان وجهان ذكرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعا للمتشامهات

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه ، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولفيرهم ، ومنه سرى قتلهم لأهل الاسلام ، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، وأن لا حرام إلا مافى قوله : (قُلُ لا أُجِدُ فَى ما أُوحَى إلى ") الآية ! وما سوى ذلك فحلال ، وأن الامام اذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم ، وأن التقينة لا تجوز فى قول ولا فعل على الاطلاق والعموم ، وأن الزانى لا يرجم باطلاق ، والقاذف للرجال لا يحد و إنما يحد قاذف النساء خاصة ، وأن الجاهل معذور ((1) فى أحكام الفروع باطلاق ، وأن اللهسيبعث نبياً من المجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة و يترك شريعة محمد ، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله ، و إنكارهم سورة يوسف من قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله ، و إنكارهم سورة يوسف من القرآن ، وأشباه ذلك ، وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية أو عملية

⁽۱) يَاقَضَ قَدِهُم سَابِقًا إِنَّ الفَاعَلِ الفَعْلِ إِذَا لَمْ يَعْلُمُ أَنَّهُ حَلَّالُ أَوْ حَرَامُ فَلَيْس بمؤمن، فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الاسلام . ولا يخني أن ماسبق لهم في الفروع

ولكن الغالب في هذه الفرق أن يشار الى أوصافهم ليحذرمها ، و يبقى الأمر في تعيينهم مُر على الخالف ينبغى في تعيينهم مُر على المرابي الشريعة . ولعل عليهم قباعهم فلم يفضعوا في الدنيا أن يلتزم ليكون ستراً على الأمة ، كاسترت عليهم قباعهم فلم يفضعوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام ، وأمرنا بالستر على المذنيين مالم يُبد لناصفحة الحلاف ليس كا ذكر عن بني إسرائيل أنهم كانوا اذا أذنب أحدهم ذنبا أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة ، وكذلك في شأن قراييهم ، فإنهم كانوا إذا قر بوها أكات النار المقبول منها وتركت غير المقبول ، وفي ذلك افتضاح المذنب ، الى ما أشبه ذلك ، فكثير من هذه الأشياء خصت بها (١) هذه الأمة . وقد قالت طائفة إن من الحكمة في تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنو بهم مستورة عن غيرهم ، فلا يطلع عليها كا اطلعوا هم على ذنوب غيره عن ساف

والمستر حكمة أيضاً : وهى أنها لو أظهرت مع أن أصحابها من الأمة لكان فى ذلك داع الى الفرقة والوحشة ، وعدم الألفة التى أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال : (فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم) وقال : ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا ديهم وكانوا شيعاً) . وفي الحديث : « لا تحاسدوا ، ولا تدابروا ، ولا تباغضوا ، وكونوا عباد الله إخوائاً (٢) » وأمر عليه الدارة والسلام بإصلاح ذات البين ، وأخبر أن وساد ذات البين هى الحاقة (١) وأنها تحلق الدين . والشريعة طلفة بهذا المنى و يكنى فيه ما ذكره المحدثون في كتاب البر والصلة ، وقد جا . في قوله تعالى : (إن الذين فرقوا ديهم وكانوا شيعاً لست منهم في شي ،) الآية ! أنه روى عن عائشة وأبي هريرة - وهذا حديث عائشة — قالت قال رسول الله صلى الله عليه عائشة وأبي هريرة - وهذا حديث عائشة — قالت قال رسول الله صلى الله عليه

⁽١) أي بالستر فيها كما في الاعتصام

⁽٢) رواه مسلم مع تقديم وتأخير

⁽٣) (اياكم وسوء ذات البين فانها الحالقة) رواه الترمذي

وسلم: « ياعائشة ! إن الذين فرقوا ديبهم وكانوا شيعاً ، من هم ؟ قلت الله ورسوله أعلم . قال : هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع ، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة . ياعائشة ! إن لكل ذنب تو به ، ما خلا أصحاب الأهواء والبدع ليس لهم تو به ، وأنا منهم برى، وهم منى يرءاء (١) »

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموالفة لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه ، إلا أن تكون البدعة فاحثة جداً كبدعة الخوارج ، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها ، كما عين رسول الله صلى الله عليه وسلم الخوارج وذكرهم بعلامتهم ، حتى يعرفون ويحذر منهم ويلحق بذلك ماهو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد . وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى (٢) . وخر ج أو داود (٢) عن عمر ابن أبي قرة قال : كان حذيفة بالمدائن ، فكان يذكر أشياء قالحا رسول الله صلى الله عليه وسلم لأ ناس من أصحابه في الغنب ، فينطلق باس عن سمع ذلك من حذيفة ، ، فيأ ون سلمان فيذكرون له قول حذيفة ، فيقول سلمان فيذكرون له قول حذيفة أعلم بتاية في فيقول سلمان فيد كون له قول حذيفة ، فيقول سلمان فيد كون له قول حديثة أعلم بتاية في فيقول مدينة أعرب مدينة أعلم بتاية ولم عدينة أعلم بتاية في في في في في في فيقول ميون المين الميند كون اله قول حدينة أعلم بالمين و ميون المين المينان و ميون المين و ميون المينان و ميون و ميون المينان و ميون و ميو

(۱) أخرجه الترمذى ، وابن أبى حاتم . وأبو الشيخ ، والطبرانى ، وأبو نعيم في الحلية . والبيهق في الشعب وغيرهم ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وذكر في راموز الحديث مع اختلاف يسير في بعص الألفاظ عن أحمد ، والبيهق في الشعب، والحكم ، وابن أبي حاتم ، وأبي الشيخ عن عمر أيضا

(٢) أقال في الاعتصام إن التعيين يكون في موطنين: الأول ما أشار اليه هنا، والثاني حيث تكون الله الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزينها في قلوب الدوام؛ فان ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والصلالة. ولا يخفي عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهوا، في زماننا هذا كبعض عررى الصحف الأسبوعية قد جمعت الحستين: بدعة غاية في الشناعة والكفر، تم الدعوه اليها بنشرها في الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف فلا حول ولا قوة إلا بالله

(٣) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن . وفي الشيخين أيضار وايته بهذا المعنى

الى حذيفة فيقولون له: وقد ذكرنا قولك لسلمان ، فاصد قلكولا كذيك ، فأتى حذيفة سلمان وهو فى مَبقلة فقال: ياسلمان ما يمنعك أن تصدقنى بما سممت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال: « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغضب فيقول لناس من أصحابه ، ويرضى فيقول فى الرضى لناس من أصحابه أما تنتهى حتى تُورَّت رجالا حب رجال ، ورجالا بُعض رجال ، وحتى توقع اختلافا وفُرقة ؟ ولقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال: « أيما رجل من أمتى سببته سبة أو لعنته لمنة فى غضى فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يعضبون ، و إيما بعثنى رحمة العالمين فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة ، فوالله لتَنتهين أو لا كتبن الى عمر ! فهذا من سلمان حسن من النظر ، فهو جار في مسألتنا

فان قيل : فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبيح ماهم عليه . فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غير جائز ؟

فالجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم نبه في الجلة (١) عليهم إلا القليل منهم كالخوارج ، ونبه على البدع من غير تفصيل ، وأن الأمة ستفترق على تلك العدة المذكورة ، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة ، ولم يصرح بالتعيين غالبا تصر محا لقطع العذر (٢) ولاذكر نبهم علامة قاطعة لاتلتبس (٢) فنحن أولى بذلك معشر الأمة

وما ذكره المتقدمون ('' من ذلك فبحسب فحش تلك البدع ، وأنها لاحقة

(١) أي تنبيها إجماليا لاتفصيليا

ر) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس منرحة الله (٢)

. (٣) أى فى غالبهم كما نبه عليه . أما مثل الخوارج فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة

(٤) من عد أهل البدع و تعيينهم بأسمائهم و إيصال هذه الفرق إلى ائتين وسبعين فرقة . وقوله (إذا كان بحسب الاجتهاد) أى كما هو الشأن فى تعيين المتقدمين لهذه الفرق أى فليس هذا التعيين جاريا مجرى الحسكم الفصل . وقد عقد فى الاعتصام منتألة محاضة لتعيينهمذه الفرق الاثنتين والسبعين وهى المسألة السابعة من الجزر الثالث

في جوازد كرها بالخوارج وغوهم ، مع أن التميين إذا كان بحسب الاجتهاد فهو مكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضة ، فن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد والأصل ما تقدم من الستر ، حتى يظهر أمر فيكون له حكمه ، ويبقى النظر هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل (۱) تحت الحديث . أم لا ؟ فهو موضع اجتهاد وأيضا فان البدع المحدثة تختلف ، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال . ألاترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التثويب بالصلاة ، التي قال فيها مالك «التثويب (۲) ضلال » . وقد قسم المتقدمون البدع الى ماهو مكروه والى ماهو «التثويب (۲) ضلال » . وقد قسم المتقدمون البدع الى ماهو مكروه والى ماهو عمره ، ولو كانت عندهم على سواء لسكانت قسها واحداً . وإذا كان كذلك فالبدع بدا ، وما في الحديث عضور ؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث ، جدا ، وما في الحديث عصور ؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث ، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها ، أو لاتكون داخلة من حيث أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها ، أو لاتكون داخلة من حيث واشتباه ، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع ، وهذا كالمدوم فيها ، فن هذه واشتباه ، فلا يقدم على ذلك التعيين فيها ، فن هذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها

- (۱) أَى فيكون صاحبه فى النار ؟ وهلدو اما أم كبقية عصاة المؤمنين ؛ ويرجع ذلك الى درجة البدعة وكونها مكفرة أولا ، وكونها صغيرة أو كبيرة
- (٢) قال المؤلف في الاعتصام: (وقد فسر التثويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والاقامة: قد قامت الصلاة . حي على الفلاح ! وهذا نظير قولم عندنا : الصلاة رحمكم الله . وقيل إنما عنى بذلك قول المؤذن في أذانه : حي على خير العمل ! لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة) اله يعنى وأما جملة (الصلاة خير من النوم) في أذان الصبح فهي مطلوبة داخلة في جمل الأذان المشروعة
 - (٣) أى فلا تدخل فى الحديث الذى يجعل صاحب البدعة فى النار

فان قيل (1): فالعلماء يقولون خلاف هذا ، و إن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم ، والقتل ومناصبة القتال إن امتنعوا ، و إلا أدى ذلك الى فساد الدين فالجواب أن ذلك. حكم فيهم ، كا هو فى سأثر من تظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة أو دعا اليها أن يؤدّب أو يزجر ، أو يقتل إن امتنع من قعل واجب أو ترك محرم ؛ كا يقتل تارك الصلاة و إن كان مقرا ، الى مادون ذلك ؛ و إنما الكلام فى تعبين أصحاب البدع من حيث هى بدع يشملها الحديث . فتوجه الأحكامشى والتعيين للدخول تحت الحديث شىء آخر (٢)

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات فى الجلة ، وعلامات أيضا فى التفصيل فأمًا علامات الجلة فثلات :

(إحداها) الفُرقة التي نبه عليها قوله تعالى: (ان الذين فَرَّقُوا دِينَهم وكانوا شِيعًا لستَ مِنهم فى شى،) وقوله: (ولا تَكُونوا كالذين تَفرقُوا واختَافَوُا) وغير ذلك من الأدلة

قال بعض المفسرين: صاروا فرقا لاتباع أهوائهم، و بمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا، وهو قوله: (إن الذين فر قوا دينهم وكانوا شيماً) ثم براً أه الله منهم بقوله: (لست منهم في شيء) وهم أسحاب البدع والكلام فيا لم يأذن الله فيه ولا رسوله. قال: ووجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا ولم يصيروا شيعا؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا في أذن لهم من اجتهاد الرأى والاستنباط من الكتاب والسنة فيا لم ورق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبة القتال وجوا به في سبق يمنع التعيين. وكذلك هنا حيث يقول أن دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر

منها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وظهرت العداوات ، وتحزب أهلها فصاروا شيعاً ، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدّثة التي ألقاها الشيطان على

أفواه أوليائه

قال: فكل مسألة حدثت في الاسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولافرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام ، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز (٦) والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء ، وأنها التي عني رسول الله صلى الله عليه وسلم بتفسير الآية ، وهي قوله : (ان الذين فر قوا دينهم وكانوا شيعاً) وقد تقدمت ؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها . ودليل ذلك قوله تعالى : (واذ كروا نعمة الله عليكم إذك تم أعداء فألف بين قلو بكم فأصبحتم بنعمته إخواناً) . فاذا اختافوا وتقاطعوا

(١) لعله (مع الآخوة)

(۲) أى فى جو از يعمن كما هو رأى بعض من كبار الصحابة . أو عدم جوازه كما هو رأى الجهور

(٣) أى التي ورد فيها (هب أبانا كان حجراً في اليم)

(٤) أَى تعليق الطلاق على النكاح كا ُن يقول: إِن تُزُوجت فلانة فهى طالق وفيها الأقوال الثلاثة لمالك وأبى حنيفة والشافعي

(ه) الذى فى الاعتصام بالدال المهملة ، وكل له وجمه فان الا هوا. موقعة فى الهلاك والردى ،كما أنها مرذية جالبة للا رذا. والمضعفات

(٦) هو التعاير ، فكل فرقـة تعير غيرها بالمروق وتسمى غيرها باسم ولقب تكرهه كان ذلك لحدت أحدثوه من اتباع الهوى . هذا ماقالوه . وهوظاهر في أن الاسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف؛ فكلرأى أدى إلىخلاف ذلك فخارج عن الدين

وهذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق ^(١) ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: « يَقْتُلُونَ أَهْلَ الإسلام وَيدَ عُونَ أهلَ الأوثان » (٢) وأى فرقة توازى هذا إلا الفرقة التي (٢^{٣)} بين أهل الاسلام وأهل الكفر · وهكذا تجد الأمر في سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم

(والخاصة الثانية) هي التي نبه عليها قوله تعالى : (فأمَّا الذين في تُلوبهم زَيغُ فيتَّبعُونَ مَاتشابه منهُ ابتغا ٓ الفتنة) الآية ! فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق من شأنهم اتباع المتشامات ، وقد تبين معناه . وقال عليه الصلاة والسلام : « فاذا رأيتم الذين يتنَّمون ما تَشَابه منه فاؤلئك الذين صَمَّى الله ، فاحذروه » (1)

(والحاسية الدالنة) (ع) اتباع الهوى ، وهي التي نبه عليها قوله : (فأماالذين في قلو بهم زَيغًا) وهو المبل عن الحق اتباعا للهوى ، وقوله : ﴿ وَمَن أَصَلُّ مَنَّ اتُّمَّ هَوَاهُ بِغِيرِ هُدَّى مِن الله ؟) وقوله : (أفرأيتَ مِن آتحذَ إلههُ هَوَاهُ وأَضَلَهُ الله على علم) الآية

- (١) أي المضمنة في الحديث كما في الاعصام
 - (۲) تقدم (ج٤ ص ۱۷۸)
- (٣) أى هم و إن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد ، و يصلون و يزعمون أنهم مسلمون إلا أن خاصتهم الني ذكرها الحديث تجعل فرقتهم عن المسلمين لا يوازيها إلا فرقة الكفار عن المسلمين . فلا فرق بينهم وبين الكفار في الواقع ، فكلمة (إلا) لازمة وإنكانت عبارة الاعتصام بدونها ولكني مارأيت كتابًا في مثل تحريف طعة الاعتصاء الحالة
 - (٤) تقدم (ج٤ ص ١٧٥)
- (٥) يراجع الكلام في الحواص التلاث في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث لنزمد أتضاحا

و يعرفون أهلها بمعرفتهم لها . والتي قبها تعم جميع العقلاء من أهل الاسلام ، لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم ، و بمعرفته يعرف أهله

وأما العلامات النفصيلية في فرقة فقد نُبةً عليها وأشيراليها ، كا في قوله تعالى: (فإن تنازَعَمُ في شيء فَردُوهُ الى اللهِ والرَّسول - الى قوله : و يُبريدُ الشيطانُ أن يُضِلَّهم ضلالاً بعيداً) وقوله : (إن يَتَبِعُون إلا الظَّنَّ وإن هم إلا يَحرُصون ، إن يُضِلَّهم ضلالاً بعيداً) وقوله : (وَمَن يُشاقِق إِنَّ رَبَّكُ هو أعلمُ مَن يَضِلُ عن سَبيلهِ) الآية ! وقوله : (وَمَن يُشاقِق الرَّسولَ مِن بعد ما تَبينَ له الهدي ويتبع غير سَبيلِ المؤمنين نُولَه ما تَوكَى الرَّسولَ مِن بعد ما تَبينَ له الهدي ويتبع غير سَبيلِ المؤمنين نُولَه ما توكَى الله الله آخرها ! وقوله : (إنما النَّسيء زيادة في الكُفْر يُضَلُّ به الذين كفروا يُحلُونه عاماً) الآية ! وقوله : (وإذا قيل لهم : أنفقُوا عَما رزَقَكُم الله عاماً وعرَّ مونه عاماً) الآية ! وقوله : (وإذا قيل لهم : أنفقُوا عَما رزَقكُم الله الله الذين آمنوا الذين آمنوا : أنُطعِم مَن لو يَشاهَ اللهُ أطعمه ؟) الآية ! وقوله : (ومن الناس مَن يَعبُدُ الله على حَرْف) الى آخر الآبتين ! وقوله : (يا أيّها الذين آمنوا لا تَسْألوا عن أشياء — الى قوله : لا يَصرُّ كُمَن ضَلَّ الا الهَ أَواجِمِن الذين آمنوا الولادَ هم سفَهاً) الآية ؟ وقوله : (عمانية أزواج مِن الضَّأن اثنين — الى قوله : إنَّ اللهَ لا يَهدِي القوم الظالمين) الى غير ذلك مما الضَّأن اثنين — الى قوله : إنَّ اللهَ لا يَهدِي القوم الظالمين) الى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الملكم

وكذلك فى الحديث ، كقوله : (إِن الله لا يَتبِضُ العلمِ انتزاعاً يَنتز عد من . الناس ، ولكن يقبضُ العلماء ، حتى إذا لم يَترُكُ عالما آنخذَ الناسُ رؤساءَ جهالاً فسيْلوا فأفتَوْ ا بغير علم ، فضلُوا وأضّلوا (١٠) وكذلك ، ا تقدم ذكره فى قسم زلة

(١) .تقدم (ج١ - ص٧٤)

العالم وغيره مما فى الأحاديث المختصة بهذا المعنى . وانما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها ولم يصرَّح بها على الاطلاق (١) لما تقدم ذكره . فن تهدّى اليها فذاك ، وإلا فلا عليه أن لا يعلمها . والله الموفق الصواب

فعل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل مايعلم مما هو حق يطلب نشره و إن كان من علم الشر يعة ومما يفيد علما بالأحكام ، بلذلك ينقسم : فمنه ماهومطاوب النشر ، وهو غالب علم الشريعة . ومنه مالا يطلب نشره باطلاق ، أولا يطلب نشره بالنسبة الى حال أو وقت أو شخص

ومن ذلك تميين هذه الفرق ، فانه و إن كان حقا فقد يثير فتنة ، كا نبين تقريره ، فيكون من تلك الجهة ممنوعا بثه

ومن ذلك علم المتشابهات والمكلام فيها ، فان الله ذم من اتبعها ، فاذا ذكرت وعرضت للسكلام فيها فربما أدى ذلك الى ماهو مستغنى عنه . وقد جاء فى الحديث عن على «حدِّ ثوا الناس بما يفهمون . أتر يدون أن يكذَّب الله ورسوله » (٢) وفى الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال : يامعاذ تدرى ماحق الله على العباد ؟ وما حق العباد على الله ؟ - الحديث ! الى أن قال : قلت يارسول أفلا أبشر الناس ؟ قال : « لا تُبشر م فيتكلوا » (٣) وفي حديث آخر (١) عن معاذ في مثله قال : يارسول الله أفلا أخبر بها فيستبشروا ؟ فقال : « إذا يتكلوا »

(١) تصريحا يعين أصحابها تعييناً تاماً بالاسما. والا ُلقاب

(۲) رواء فى الجامع الصغير بافظ (حدثوا الناس، ما يعرفون الح)عن الديلى فى مسند الفردوس عن على مرفوعا قال العزيزى شارحه: وهو فىالبخارى موقوف عليه، وإسناد المرفوع واه، بل قيل موضوع

(٣) و (٤) رواهما مسلم

قال أنس فأخبر بها معاذ عند موته تأثّما (۱). ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب معاً بي هريرة ؛ انظره في كناب ملم والبخارى فانه قال فيه عمر : « يارسول الله بأبي أنت وأمى، أبثت أبا هريرة بنعليك : من لقى بشهد أن لاإله الاالله مستيقنابه (۲) قلبه بشّره بالجنة ؟قال نعم ، قال: فلا تفعل فانى أخشى أن يتكل الناس عليها فحلهم يعملون . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فحلهم »

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال: لوشهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال « إن فلاناً يقول: لومات أمير المؤمنين لبايمنا فلانا فقال عمر: لا قومن العشية فأحذ هؤلاء الرهط الذين يريدون يغضبهو بهم » قلت لا تفعل ، فإن الموسم يجمع رَعاع الناس ويغلبون على مجلسك ، فأخاف أن لا ينرلها على وجهها ، فيطيروا بها كل مطير ، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة ، ودار السنة ، فتلخص بأصحاب رسول الله عليه وسلم من المهاجرين والانسار ، و يحفظوا مقالتك و ينزلوها على وجهها » فقال : « والله لا قومن في أول مَقام أقومه بالمدينة » الحديث

ومنه حدیث (۲) سلمان مع حذیفة ، وقد تقدم ومنه أن لا ید کر للمبتدی من العلم ما هو حظ المنتهی ، بل یربی بصغار

(۱) كان معاذ بين عاملين: النهى عن كتبان العلم باطلاق، والنهى عن تبليغ هذه المسألة من الرسول صلى الله عليه وسلم. فلعله فهم عند موته أن النهى لم يكن تحتيا أو النهى في حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة. ويدل عليه حديث عمر بعده فان قوله فيه (فحلهم) بعد الاذن لا بي هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن في الا مر فسحة بين الفعل والترك، وأن المصلحة الشرعية لاتتنافي معهما. على أنه يكن أن ينازع في إفادة قوله صلى الله عليه وسلم (فحلهم) للنهى المطلق عن تبليغ هذه المسألة

- (٢) لنظ مسلم(مستعينا بها)
- (٣) تقدم (ج٤ ص١٨٢)

العلم قبل كباره . وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بهاو إن كانت صحيحة في نظر الفقه ، كاذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة (١) الدور في الطلاق ، لما يؤدى إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق ، وهو مفسدة

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل العقه وحكم التشريعات ، وإن كان لها عال صحيحة وحكم مستقيمة . ولذلك أنكرت عائشة على من قالت : لِم تقضى الحائض الصوم ولا تقفى الصلاة ؟ وقالت لها أحرورية أنت ؟ وقد ضرب عمر ابن الخطاب صبيعاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشيا، من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل ، ور بما أوقع خيالا وفننة و إن كان صحيحاً . وتلا قوله تعالى : (وفا كهة وأباً) فقال : هذه الفاكهة فما الأبُ ؟ ثم قال ما أمرنا بهذا الى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبث وينشر و إن كان حقاً . وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلى ما تكام فيها ولاحدث بها ، وكان يكره الكلام في اليس تحته عمل ، وأخبر عمن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك

فتنبه لهذا المعي

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، وان صحت في ميزانها فانظر في ما ما النسبة الى حال الزمان وأهله ، فان لم يؤد ذكرها الى مفسدة فاعرضها في دهنك على العقول ، فان قبلتها فلك أن تنكلم فيها إما على العموم ان كانت عما تقبلها العقول على العموم ، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجارى على وفق المسلحة الشرعية والعقلية

(١) صورتها أن يقول لزوجته ، إ طلفتك فأنت طالق قلهثلاثا . نص الشافعية على الحلاف فيها على ثلاثة أقوال (١) لا يقع شى للدور وهو منسوب لابن سر يج عندهم ، و تنبه كتبهم على ضعفه (٢) يقع الثلاث (٣) يقع المعلق عليه وهو المفتى به

فصل

هذه الغرق و إن كانت على ماهى عليه من الضلال فلم تخرج من الأمة ودن على ذلك قوله: « تفترق أقلى » فإنه لو كانت ببدعتها تخرج من الأمة لم يضفها إليها. وقد جاء في الخوارج: « في هنده الأمة كذا » فأتى « بني (١) » لمقتضية أنها فيها وفي جملتها. وقال في الحديث (٢) « وتتمارى في الفوق » ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تمار (٢) في كفرهم ، ولقال: إنهم كفروا بعد إسلامهم

(۱) مجرد ذكر (ف) أو (من) كما في بعض الأحاديث لا يقتضى بقاءهم في أمة الاجابة . ألا ترى ماورد في حديث مسلم (وسيكون في أمتى ثلاثون كذاباً كلهم يدعى أنه نبي وأنه خاتم النيبن) فهذه الظرفية في الحديث وما ماثلها فيها هو صريح في الكفر لايصح أن يستدل بها . وأيضاً فان أباسعيد الحدرى في روايته يقول سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول (يخر جفي هذه الا مقهول يقل منها _ قوم تحقرون صلاتكم الخ) قال ابن حجر : لم تختلف الطرق على أبي سعيد في ذلك . قال النووى : وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الا لفاظ ، وفيه إشارة مر . في سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الا مة ، ولكن المؤلف رآه دليلا أبي سعيد عن غرضه ، ولا تترتب عليه فائدة

(٢) أى حديث البخارى (فيتمارى في الفوقة) قال ابن حجر: الفوقة تذكر وتؤنث، أى يتشكك: هل بقي فيها من الدم شيء؟ قال ابن بطال: ذهب جهزه العلماء الى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين، لقوله (يتمارى في الفوق) لار التمارى من الشك، وإذا وقع الشك _ يعني في التمثيل _ لم يقطع عليهم بالخروج من الاسلام، لا ن من ثبت له عقد الاسلام ييقين لم يخرج عنه إلا ييقين. ورد هذا برواية (سبق الفرث والدم) والجمع بينهما أنه شك أو لا، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شيء

(٣) أى التمارى فى الكفر الممثل له فى الحديث بالتمارى فى الفوق : هل علق به أثر من الفرث والدم ؛

فإن قيل : فقد اختلف العلما، في تكفير أهـل البـدع ، كالخوارج^(١) والقدَر ية (^{٢)}وغيرهما

فالجواب أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام ؛ والأصل بقاؤه حتى يدل دليل على خلافه . وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذا من تلك الفرق ؛ بل الفرق من (٢) لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر ، وإنما أبقت عليهم من أوحاف الاسلام مادخاوا به في أهله : وألا مر (١) بالقتل في حديث

(١) قال الخطانى: أجمع المسلمون على عد الخوارج ــ مع ضلالتهم ــ فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها اه. لكن المؤلف نقل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به : من إنكار سورة يوسف ، وبعث ني بعد محمد وغير ذلك ؛ فالذي ينغي التعويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج الى ذكرت في الاعتصام وتعليقاته . فمن وصل مهم إلى إنكار بحمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ، كمن يقول ببعث ني أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الثناعات المنقولة عنهم فهؤلاء كفار يقيناً ، ومن كان منهم باغيا قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصي والكبائر مالم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته . أما نقل الخطابي الاجماع فلا يصح أن يحمل على الاطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكَّام الكفار ــ ثم رأيت في فتح الباري على البخاري بقى باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم ، ورأيت فيه ما يوافق مارأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم ، فأنهم طوائف : غلاة ، وغيرهم (٢) هم الذين يقولون: الحير من الله والشر من الانسان وأن الله لايريد أفعال العصاة . سماهم الرسوبل صلوات الله عليه مجوس هذه الامة ، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم

(٣) من أين هذا ، وقد قال (كلهم فى النار) والحديث يحتمل التأبيدوالتوقيت، ولم يقطع المؤلف بأحدهما فى الاعتصام فى المسألةالثامنة من الجزء الثالث

(٤) الوارد في حديث على، أخرجه الشيخان وغيرهما

الموافقات _ ج ٤ - ٢٣٠

الخوارج لا يدلُّ على الكفر ؛ إذ القتل أسباب غير الكفر ، كفتل المحارب والفئة الباغية يغير تأويل ، وما أشبه ذلك . فالحق أن لا يحكم بكفر مَن هذا سبيله . وبهذا كله يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعب وأنه أمر اجتهادى لاقطع فيه ، إلا مادل عليه الدليل القاطع للمذر ، وما أعز وجود مثله ا

﴿ المسألة العاشرة ﴾

النظر في مآلات (١) الا فعال معتبر مقصود شرعا كانت الا فعال موافقة أو مخالفة . وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الا فعال الصادرة عن المكلفين. بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول اليه ذلك الفعل ؛ (٢) مشروعا لمصلحة فيه تستجلب ، أو لفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ماقصد فيه ؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على

(1) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الاسباب حيث يقول (وضع الاسباب يستارم قصد الواضع الى المسيات) أى فالشارع إنما شرع الاسباب لأجل المسيات، أى لتحصل المصلحة المسية أو تدرأ المفسدة المسية. وقوله (موافقة أو عالفة) أى مأذونا فيها أو منها عنها وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الاسباب حيث يقول (يلزم من تعاطى الاسباب من جهة المسكلف الالتفات إلى المسيات والقصد اليها بل المقصود الجريان تحت الاحكام الموضوعة) فلكل منها مقام، وهو ما يشير اليه هنا بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلبين) إلا أنه زادها تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد، ورتب عليه قوله (وهو بحال للمجتهد) وقال بعد (وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة. وأما في المسألة على الخصوص في مقصود المسألة. فاستدل على الاجمال واعتبار المآل في ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالادلة واعتبار المآل في ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالادلة الاستمة

(٢) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الا آتى بعده وأصله (فقد يكون) خلاف ذلك . فاذا أطلق القول فى الأول بالمشروعية فر بما أدى استجلاب المصلحة (١) فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو نزيد عليها ، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بللم بعدم المشروعية ؛ وكذلك إذا أطلق القول فى الثانى بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو يجال للمجتهد صعب المورد ؛ إلا أنه عذب المذاق ، محود الغيب جار على مقاصد الشريعة .

والدليل على صحته أمور :

(أحدها(۲)) أن التكاليف - كانقد - مشروعة لمصالح العباد ؛ ومصالح العباد إما دنيوية ، و إما أخروية . أما الأخروية فراجعة الى مآل المكلف فى الآخرة ، ليكون من أهل النعيم لامن أهل الجحيم . وأما الدنيوية فإن الأعمال - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هى مقصودة الشارع ، والمسببات هى مآلات الأسباب ، فاعتبارها فى جريان الأسباب مطاوب : وهو معنى النظر فى المآلات

لا يقال: إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات اليها عند الدخوا، في الأسباب

⁽۱) أى أو در. المفسدة به ومثله يقال فيما بعده ، حسبا يناسب كلا منهما لتكميل المقام .

⁽٢) هذا يرجع إلى الدليل الثانى من أدلة المسألة الرابعة في الاسباب التي تتفق في المآل مع هذه المسألة ، غايته أن الكلام هناك كان في وضع الشارع ، وهنا في لاوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضا هنا زيادة الخصوص الذي قرره بعد وأشرنا اليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرع عليه قواعد الفصل الاتي ولم يتوصل للدليل هنا الا بعد توسيطه الاسباب ولملسيات ، وجعل الما لات هنا هي المسيات التي تقدمت هناك ، وقوله (هي مقصودة الشارع) أي بدليل ما سبق في المسألة الرابعة

لأنا نقول: وتقدم أيضاً أنه لابد من اعتبار المسببات في الأسباب ، ومر الكلام في ذلك والجم بين المطلبين ، ومسألتنا من الثاني لامن الأول ، لأنها رابعة الى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ ، فأن المجتهد ناثب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين ، وقد تقدم أن الشارع قاصد المسببات في الأسباب ، وإذا ثبت ذلك لم يكن المجتهد بديم من اعتبار المسبب ، وهو ما للسبب

﴿ والثانى ﴾ أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو المطلوب؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لقصود تلك الأعمال ، وذلك غير صحيح ، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع (1) مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد . وأيضاً (٧) فإن ذلك يؤدى الى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع ، ولا نتوقع مفسدة بفعل عنوع ، وهو خلاف وضع الشريعة كاسبق

﴿ والثالث (٢) ﴾ الأدلة الشرعية والاستقراء النام أن الله لات معتبرة في أصل المشروعية ؛ كقوله تعالى: (يا أيُّها الناس اعبدوا ربَّكم الذي خلَقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (كتب عليكم الصيام كاكتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتُدالوا

- (١) أى يعتدبها ويلتفت اليها باعتبارها مصلحة
- (٢) مفرع على ما قبله . وقوله (ألانتطلب) أى لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة ، بل قد تحصل مصلحة اتفاقا ، وقدلا تحصل ؛ فان هذاالذى يتفرع على قوله (أمكن أن يكون الح)
- (٣) وهذا بعينههوالدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضعت المصالح العباد في أول كتاب المقاصد ، وساق هناك ضعف هذه الآيات ، وقال : المقصود هو التنبيه ونحن نقطع بأن الامر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة

بها إلى الحكام) الآية! وقوله: (ولاتسُبُوا الذين يدعونَ مَن دونَالله) الآية! وقوله: (كتيبَ عليكم القتال وهو كُرُهُ لكم). الآية! وقوله: (كتيبَ عليكم القتال وهو كُرُهُ لكم). الآية! وقوله: (ولكم فى القصاص حياة)

وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجلة (١)

وأما في المسألة على الخصوص فكثير ؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه : « أخاف (٢) أن يتحدت الناس أن محداً يقتل أصحابه (٢)» وقوله : « لولاقومُك حديث عهدهم بكفر لأسسّت البيت على قواعد إبراهيم (١) بمقتضى (٥) هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم ،

(١) أى بقطع النظر عن كونه فيه للعمل مآلان متعارضان يحتاجان الى كد من المجتهدين ليترجم الطاب أو النهى الذى يتطلبه أحد الما آلين ، وقوله (وهذا مما فيه الح) يصح توجهه للادلة الثلاثة السابقة . وربما فهم من طلامه أنه ليس فى الا آيات من الدليل الثالث دليل الخصوص ، مع أن آية (ولا تسبوا الح) فيها هذا الخصوص ، لأن سب الاوثان سبب فى تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك واذلال أهله . ولكن لما وجد لهما ل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله ومل مابين السماوات والارض سبا فى الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة فى شأن الرب سبحانه . نهى عن هذا العمل المؤدى اليه مع كونه سبا فى مصلحة ومأذونا فيه لولا هذا المال

(٢) فوجب القتل حاصل: وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين؛ والسعى فى إفساد حال المسلمين كانة بما كان يصنعه المنافةون بل كانوا أضر على الاسلام من المشركين؛ فقتام دو ما لفسدة حياتهم، ولسكن الما للا خروه وهذه التهمة التي تبعد الطها أنينة عن مريدى الاسلام أشد ضرراً على الاسلام من بقائهم، وعلك بالنظر في باقى الا مثلة

- (٣) تقدم (ج٢ -ص١٩٤)
- (٤) تقدم (ج٤ ص٦٢)
- (٥) أى من مراعاة القاعدة هنا . وإن كان الما ّل أمراً آخر غير مافى الحديث لا أنه بالقياس على م فيه من الامتناع عن رددالقو اعد_ مع كونه مصلحة خشية

فقال له: لاتفعل لثلا يتلاعب الناس ببيت الله . هذا معنى الكلام دون لفظه وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتركه حتى يتم بوله وقال و لا تُزرِمُوه (١) ، . وحديث النهى عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع . وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حبث يكون العمل في الأصل مشروعا لكن ينهى عنه لما يؤول اليه من المسدة أو ممنوعاً لكن يترك النهى عنه لما في ذلك من المصلحة ، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها ، فإن غالبها تذريع بمفروع . والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج على المشروع ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها . قال ابن العربي حين المشروع ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها . قال ابن العربي حين الخذى تقرير هذه المائلة : اختلف الناس بزعمهم فيها ، وهي متفق عليها بين المداء فانه و وادخروها

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

(منها قاعدة الذرائع) التي حكّمها مالك في أكثر (٢) أبواب الفقه ؛ لأن المفسدة ، ولا يخنى أن المصاحة المتروكة فيهما محققة ، والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة ، ومع ذلك رجحت

(۱) (بینا نحن فی المسجد مع رسول الله صلی الله علیه وسلم إذ جا. أعرابی فعام بول فی المسجد . فقال أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم مه مه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم لاتزرموه ، دعوه ، فترکیه حتی بال ثم إن رسول الله صلی الله علیه وسلم دعاه فقال له : إن هذه المساجد لا تصلح لئی من هذاالبول والقدر ، إنما هی لذکر الله تعالی والصلاة و قراءة القرآن . وأمر رجلا من القوم فجا بدلو من ما فشنه علیه) أخرجه الشیخان و هذا لفظهما والنسائی (تیسیر) فجا بدلو من ما فی أعلام الموقعین بتسعة و تسعین مثالا ، وقال إن سد الدرائع ربع التكلیف ، لانه إما أمر أو نهی ، والا ول مقصود لنفسه أو وسیلة إلیه ، والمنهی

حقيقها التوسل بما هو مصاحة إلى مفدة ، فإن عاقد البيع أولا على سلعة بعشرة الى أجل ظاهر الجواز ، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجلة ؛ فإذا حمل مآل ذلك البيع مؤديا الى بيع خمسة نقداً بعشرة الى أجل ، بأن يشترى البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً ، فقد صار مآل هذا العمل الى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل ، والسلعة لغو لامعى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجابها شرع البيع لم يوجد مها شيء ، ولكن هذا بشرط (١) أن

عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه . فصار سد الذرائع المفضية الى الحرام ربع الدين . وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الذرائع ، ثم ذكرها فى مسألة الحيل بعد ذلك ، وقال إن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة ، فالشارع بسد الطريق البها بكل ممكن ، والمحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة فأين من يمنع المجائز خشية الوقوع فى المحرم ممن يعمل الحيلة فى التوصل البه ؟ ثم قال بعد ذلك : ومن يبطل الحيلة كبيع العينة _ يعنى كصورة البيع المذكورة هنا _ يبطل العقد الآول . بلا تردد : ويعضهم يجعل الخلاف فى العقد الثانى ويصحح الأول. وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل _ اه

ولعل ذلك لائن الحيلة تكونت ،ن بحموع العقدين ، ولكن الذريعة إنما جايت بالعقد الثانى . فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة ، وإن كان يظهر فى الفرق أيضا أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم . والحيلة تجرى فى العقود خاصة ، والذويعة أعم . و تعريف المؤلف للذريعة بجعلها شاملة للحيل بتعريفها الاتى له ، فيكون كل ما ذكرناه فارقا بينهما ، وقد أشبع الكلام فى وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم فى هذا الكتاب رحمه الله

(١) والصورة المذكورة من بيوع الآجال التي قد يظهر فيها قصد المتبايدين لهذا الممنوع ، وقد لا يظهر ، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضي العادة ، فأذلك قالوا إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة المسلف بمنوع ولو لم يقصد منفعة المسلف ، لانه كثير القصد من الناس عادة ، فلا تنافي بين شرطيته للقصد وقول المالكية إنه عنوع ولو لم يقصد بالفعل ، فالمظنة كافية عنده ، مخلاف ما قل قصده لضعف التهمة

يظهر لذلك قصد و يكثر (١١) في الناس بمقتضى العادة

ومَن أمقط حكم الذرائع كالشافعي (٢) فانه اعتبر المآل أيضاً ؛ لأن البيع إذا كان مصلحة حاز ، وما فعل من البيع الثانى فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى ، فكل عقدة منهما لها مآلها ، وما لها في ظاهر أحكام الاسلام مصلحة ، فلامانع على هذا ، إذ ليس ثم مآلهو مفسدة على هذا التقدير ، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد الى المآل الممنوع

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الأثم والعدوان. باطلاق ، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب الله ، عملا بمقتضى قوله تعالى : (ولا تَسُبُوا الذين يدعونَ مِن دونِ الله فيمبئواالله عَدُوا بغير علم) وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعى على منع التوسل فيها . وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعى إنه يجوز التدرع الى الربا على منع التوسل فيها . وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعى إنه يجوز التدرع الى الربا على منع الله لا يتهم من لم يظهر منه قصد الى المنوع . ومالك يَتهم بسبب ظهور فعل اللغو ، وهودال على القصد إلى المنوع . فقد ظهر أن قاعدة الذرائم متفق ظهور فعل اللغو ، وهودال على القصد إلى المنوع . فقد ظهر أن قاعدة الذرائم متفق طهور فعل اللغو ، وهودال على القصد إلى المنوع . فقد ظهر أن قاعدة الأرائم متفق أحدهما بدينار ، فيجوز و لا ينظر لكونه آل الأمر لضان أحد الثوبين له عند الأجل في مقابلة الثوب الآخر _ مع أن الضان لا يكون إلا لله _ لقلة قصد الناس لمثله

(۱) عبارة المالسكية يمنع ما أدى لممنوع يكثر تصده للسبايدين ولو لم يقصد بالفعل وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله (ويكثر) على توله (يظهر لذلك تصد) عطف تفسير ، وكا نه قال تصويراً لذلك : بأن يكثر الخ . فهذه الكثرة هي الضابط والمظنة ، ومقابله مالا يكثر فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجعل

(۲) قال فى الاعلام: وأبوحنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذا آخر فى منع العينة ؛ وهى الصورة المذكورة هنا ، لان الثمن إذا لم يستوف لم يثم البيع الاول فيصير الثانى مبنيا عليه الله يعنى فليس للبائع الاول أن يشترى شيئا بمن لم يتملك فالثانى فاسد ، ورجع الى خمسة فى عشرة الآجل، وهو ربا فضل ونسا. معا

على اعتبارها في الجلة ، و إنما الخلاف في أمر آخر (١)

(ومنها قاعدة الحيل) فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعى وتحويله في الظاهر الى حكم آخر · فمآل العمل فيها خرم (٢٠) قواعد الشريعة في الواقع ؛ كالواهب ماله عند رأس (٢) الحول فراراً من الزكاة ، فإن كل أصل الهبة على الجواز ، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان بمنوعا ؛ فإن كل واحدمنهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما علي هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة ، وهو مفدة . ولكن هذا بشرط القصد الى إبطال الأحكام الشرعية

- (١) هو فى الحقيقة اختلاف فى المناط الذى يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط فى الانواع كما سبقت أمثلته فمالك يجعل وجود اللغو فى البيعة المتوسطة دليلا على قصد التوسل الممنوع ، والشافعى يزيد فى المناط دليلا أخص من هذا . فلو صورت المسالة بأنه ـ باع له حيوانا بعشرة لا جل ، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشترى بدل الحيوان ، فوجد المبيع معروضا فى السوق وقد حالت الا سواق مثلا أو تغير فاشتراه بخمسة نقدا ، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع ، ولكنه يع فاسد عند مالك ولو لم يقصد ، كما قال الدردير فى شرحه الصغير وقال ابن رشد الإثم على فاعله فيما يينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع . يعنى وإنما ذلك الفساد لاطر حكم الحاكم فقط
- (٢) جعل المفسدة فى الحيل خرم قواعد الشريمة خاصة كابطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه بمنوع والهبة ذريعة اليه فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لها
- (٣) المرادبه قربنهاية الحول أما بعد تمام الحول فقد وجبت الزكافولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وابو بوسف في استهلاك النصاب تحليلا لدفع الوجوب كان أخرجه عن مله فقال الثاني لا يكره ذلك ، لانه امتناع عن الوجوب لا إبطال لحق الغير ، وقال الاول يكره لأن فيه اضرارا بالفقراء وابطالا لحقهم ما "لا فكلام المؤلف مبني على رأى محمد وأنه اذا قصدت الحيلة بابطال الحسكم صريحا يكون ممنوعا

ومن أجاز الحيل كا بي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً ، لكن على حكم الانفراد ، فان الهبة على أى قصد كانت مبطلة لإ يجاب الزكاة ، كانفاق المال عند رأس الحول ، وأداء الدين منه ، وشراء العروض به وغيرها بما لا تجب فيه زكاة . وهذا الإبطال صحيح جائز ؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق . لكن هذا بشرط أن لا يقصد ابطال الحكم ، فان هذا القصد بخصوصه ممنوع ، لأنه عناد للشارع كا إذا امتنع من أداء الزكاة ؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع ، وأما إبطالها ضمناً فلا ، و إلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطاقا ، ولا يقول بهذا واحد مهم

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما الى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك . و بهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجلة نظراً الى الما ل ، والخلاف إنما وقع فى أمر آخر (١) .

(ومهاقاعدة مراعاة (٢) الحلاف) وذلك أن المنوعات في الشرع إذا وقعت

(١) وهو تحقيق المناطكم سبق في سدالدراثع

(۲) مثاله استحقاق المرأة المهر، وكذا الميراث مثلا، عند مالك فيها إذا تزوجت بغير ولى. فالك ــ مع كرنه يقول بفساد النكاح بدون ولى ــ يراعى في ذلك الحلاف عند ماينظر فيها ترتب بعد الوقوع؛ فيقول إن المكاف واقع دليلا على الجلة وإن كان مرجوءا إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدى الى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهى على ذلك القول . . وهذا منه مبنى على مراعاة الما ل في نظر الشارع فالمراد مراعاة الحلاف الواقع بين الجتمدين، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحا عند المجتمد، ليقر فعلاحصل منها عنه على القول الراجح عنده ، وأن له بعد الوقوع حكما لم يكن لهقبله . وذلك نظر إلى الما آل وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوى أو تزيد على مفسدة النهى ، فينظر المجتمد في هذا الما آل، ويفرع على القول الا خر المرجوح باجتهاد ونظر جديد ، لولا الما آل الطارئ بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقدضعفه ، ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيلة بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة الغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا في باب التميد والتوطئة الغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيلة بالغسل من المنا غربي المنا غربي بتعلق بالغسل من المنا غربي يتعلق به مقوده أما تمثيله بالغسل من القول المنا على أن هذا غرب يتعلق به مقسوده أما تمثيله بالغسل من المنا غربيل المنا غرب المن

فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها ؟ كالنصب مثلا إذا وقع ، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفي حقه ، لكن على وجه لا يؤدى الى إضرار الفاصب فوق ما يليق به فى المدل والانصاف ، فإذا طولب الفاصب بأداء ما غصب (۱) أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادة صح ، فاو قصد فيه حمل على الفاصب لم يازم ، لأن المدل هو المطاوب و يصح إقامة المدل مع عدم الزيادة . وكذلك الزافي إذا حد لا يزاد (٢) عليه بسبب جنايته ؛ لا نه ظله . وكونه جانيا لا يجني عليه زائداً على الحد الموازى لجنايته ، الى غير ذلك من الأمثله الدالة على منع التعدى عليكم) وقوله : (والجروح فصاص) ونحوذلك فاعتد وإدا (١) ثبت هذا فن واقع منهياً عنه فقد يكون فيا يترتب عليه من الأحكام وإدا (١) ثبت هذا فن واقع منهياً عنه فقد يكون فيا يترتب عليه من الأحكام وإدا (١) ثبت هذا فن واقع منهياً عنه فقد يكون فيا يترتب عليه من الأحكام والد على ما ينبغي عكم التبعية لا عكم الأصالة ، أو مؤد الى أمر أشد عليه من

⁽۱) ان كان بق على حاله لم يتغير وقوله (أوقيمته) أى ان تغير فى غير المثلى وقوله (من غير زيادة) مفهومه أن اخن عليه بالزيادة لا يصح ، بأن كان غزلا فنسجه الغاصب أو سبيكة فصكها نقودا فليس للغاصب أخذه ، بل له القيمة فقط

⁽٢) أى فلايلزم بسكنى المزنى بهامدة الاستبراء ، ولا بنفقتها كذلك ، ولا بارضاع ولدُها من الزنا و نفقته وهكذا لان هذه زيادة عن الحد الذي رآه الشارع

⁽٣) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزا. العدوان لا نفس العدوان (٤) من هذا يفهم أن الكلام في الغصب والزنا تمهيد، ليقاس عليه الكلام في مراعاة الحلاف فكا نه يقول اذا كان ما وقع ممنوعا باتفاق لا يصح أن يكون سببا للحيف، فما وقع ممنوعا عند المجتهد مخالفا لغيره في منعه من باب أولى أن يراعي دليل صحته وإن كان مرجوحا عند هذا المجتهد، فلا يكون سببا للحيف بل ينظر مرالواقع وللما آل

مقتضى النهى ، فيترك (١) وما فعل من ذلك ، أو نجيز (٢) ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً الى أن ذلك الواقع واقعَ المكلفُ فيه دليلاً على الجلة ، و إن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة الى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه ؟ لأن ذلك أولى من إزالها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهى ، فيرجم الأمر الى أن النهى كان دليله أقوى قبل الوقوع ، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع ، لما اقترن من القرائن المرجحة ؛ كما وقع التنبيه عليه (٢) في حديث (١) تأسيس البيت على قواعد ابراهيم ، وحديث (٥) قتل المنافقين ، وحديث (٦) البائل في المسجد ؛ فان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يتم بوله ، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه ، ولحدَثَ عليه من ذلك دالا في مدَّنه ، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر ، و بأنه ينجس موضعين وإذا ترك فالذي ينجمه موضع واحد · وفي الحديث : • أيُّما امرأة لَمُكِعَتْ بغير إِذِنِ وليِّها فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ – ثم قال : فإن دخل مها فله المهرُّ بما استحلّ منها ، (٧) وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه ، ولذلك يقم فيسه الميراث ويثبت النسب الولد واجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الدحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجلة ؛ و إلا كان في حكم الزني ، وليس في حكمه باتفاق . فالنكاح المختلف فيه قد يراعي فيه الخلاف

(١) أى كافي مثال البائل الآتي

(٣) أى كما يا تى فى الا نكحة الفاسدة قبل الدخول ، المصححة بمد الدخول

(٣) أى على البترك أو التصحيح وان لم يكن بما نحنفيه بما فيه مراعاة الخلاف لأن المواضع الثلاثة ليست منه . وإنما هي بما وقع مخالفا للمطلوب وترككا في بناء البيت على غير قواعد ابرهم ، أو وقع منهيا عنه قطعا كسألة البائل في المسجد وكترك قتل الكافر المنافق المؤذى للمسلمين ، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة

(٤)و(٥)و(٦) (تقدمت ج ٤ -- ص٦٦)

(٧) رواه في نيل الأوطار عن أبي داود الطالسي

فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد (١) الدخول ، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجع جانب التصحيح

وهذا كله نظر الى ما يؤول اليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه الى مفسدة النهى أو تزيد

ولما بعد الوقوع دليل عام مرجع تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران: « نظر » من جهة مخالفته للأمر والنهي وهذا يقتضي الإبطال « ونظر » من جهة قصده الى الموافقة في الجلة ؛ لأنه داخل مداخل أهل الاسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الاسلام، بل يتلافي له حكم يصحح له به ما أفسده مخطئه وجهله . وهكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الاسلام؛ لأنه مسلم لم يعاندالشارع ، بل اتبع شهوته غافلا عماعليه في ذلك ؛ ولذلك قال تعالى : (إنّما التوبة على الله للآيين يَعملون السّوء بجهالة) الآية! وقالوا إن قال تعالى : (إنّما التوبة على الله فيري عليه حكم الجاهل ، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح ، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له ما ل يساوى أو يزيد ، فإذ ذاك لانظر في الما ل . وهو المطاوب

(وبما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان) (٢) وهو ـــ في مذهب

(١) أى كما فى الأنكحة الفاسدة للصداق كان نقص عن ربع دينار أو جعل الصداق خرا أو إنسانا حرا أو وقع العقد على إسقاطه رأسا فانه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه فى الصورة الأولى وفى غيرها مطلقا وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بنا، على الخلاف فى الصداق داخل المذهب وخارجه

(٢) أي فلم يخالف القاعدة حينتذ

(٣) لهم في الاستحسان عبارات: منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى
 ومنها تخصيص قياس بأقوى منه . وعلى هذين لا يخالف فيه أحد ، إلا أنه ليس

مالك - الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي . ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ؛ فإن من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشهية ، و إنما رجع الى ما علم من قصد الشارع فى الجلة فى أمثال تلك الأشياء المفروضة ؛ كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدى الى فوت مصلعة منجهة أخرى ، أوجلب مفسدة كذلك . وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي ، والحاحي مع التكميلي ، فيكون إجرا، القياس مطلقاً في الضروري

دليلا شرعيا زائداً . ومنها دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ، فان كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلا ، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس بزائد عن الأدلة . ومنها العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس. كدخول الحمام، والشرب من السقاء، بما لايحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الما. . فقيل عليه : إن كانت العاده ثابتة في زمنه عليه السلام. فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان ، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فاجماع . و إن نانت غير عاده فان نان نصا أو قياسا ١٤ ثبتت حجيته فقد ثبت بذلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس. وبه تعلم ما في قوله (هذا نمط من الأدلة الخ) وقوله (وله في الشرع أمثلة الح) الذي يفيدظاهره أنهذه المواضع ما فيه تقدم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذهي ثابته بالنص، وأما إن كان شيئا آخر لم تثبت حجيته فهو مردود . قال الباجي : الاستحسان الدى ذهب اليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين . كتخصيص بيع رطب العرايا من منع الرطب بالتمر . قال : وهـذا هو الدليل ، فان سموه استحسانا فلا مشاحة في التسمية قال ابن الا نباري : الذي يظهر مر . مذهب مالك القول بالاستحسان لاعلى المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل علىالقياس . ومثاله لواشترىسلعة بالخيارثممات فاختلفت ورتته في الامضاء والرد . قال أشهب القياس الفسخ ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الراد إذا امتع البائع من قبوله أن نمضيه . قال ان الحاجب لا يتحقّق استحسان مختلف في، و تبعه على ذلك من بعده یؤدی الی حرج ومشقة فی بعض موارده ، فیستثنی موضّع الحرج . و کذلك فی الحاجی مع التكمیلی ، أو الضروری مع التكمیلی . وهو ظاهر

وله في الشرع أمثلة كثيرة ، كالقرض مثلا ، فانه ربا في الأصل ، لأنه الدره بالدره الى أجل ، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين ، عيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكافيين . ومثله بيع العربية بخرصها تمراً ، فإ نه بيع الرطب باليابس ، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة الى المعرى والمُعرى . ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء ؛ كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه ، ومثله الجمع بين المغرب والمشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل ، وصلاة الحوف ، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل ؛ فإن حقيقها ترجع الى اعتبار المال في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص ، حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك ، لا نالو بقينا مع أصل الدليل العام لا دى الى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب رعى ذلك المال الى أقصاه . ومثله الاطلاع على المعورات في التداوى ، والقراض ، والمساقاة ، و إن كان الدليل العام يقتضى المنه ، وأشيا، من هذا القبيل كثيرة

هذا بمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة ، وعليها بني (١) مالك وأمحامه

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه إيثار (٢) ترك مقتصى الدليل.

⁽١) أى فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية، فبى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لانها كلها منصوصة الادلة

⁽٢) يجى. فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت في زمنه صلى الله عليه وسلم فالدليل السنة ، وإن كانت في عهد الصحابة اللخ

على طريق الاستثناء والترخص ، لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته . ثم جعله أقساماً : فمنه ترك الدليل للعرف ، كرد الأيمان الى العرف ، وتركه الى المصلحة ؛ كتضمين الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع ؛ كايجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضى . وتركه فى اليسير لتفاهته لرفع المشقة و إيثار التوسعة على الخلق ، كاجازة التفاضل اليسير فى المراطلة الكئيرة ، و إجازة بيع وصرف فى اليسير . وقال فى أحكام القرآن : الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل (1) بأقوى الدليلين

(١) إن ذان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإنَّ كَانَ المراد تخصيص النص العام والقياس بأى دليل كانَّ فيصح أن يدخله الخلاف الذي أشار اليه بعد. فمالك يخصص بالمصلحة _ أي بدليل المصالح المرسلة الذي يقول هو به . ويخالفه فيه أكثر الأصوليين _ وأبو حنيفة يخصص العام والقياس مخبر الواحد . وكل منهما يرى صحة القياس الذي نقضت علته ونقضها هو إبداء الوصف المدعى عليته في المحلُّ بدون وجود الحكم فيه، ويعبر عنه بتخصيص الوصف ،كقول الشافعي فيمن لم يبيت النية : الصوم ٰ تعرى أوله عنها فلا يصح . فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها . فيقول الحنفي تنتقض العلة بصوم التطوع . فوجدت فيه العلة مع عدم الحريكم وهُو البطلان . قال الأصوليون : إن النقض إذا كان واردا على سبيل الاستثناء لا يقدح فى القياس . وذلك بأن كان ناقضا لجميع العلل، مخالفا للقياس في جميع المذاهب حبيع الرطب في العرية فانه ناقض لعلة حرمة الربا . التي هي الطعم أو القوت أو الكيل أو المال .و لا زائد على هذه الأربعة ، وكل منها موجود في بيّع العرايا المذكور ، ولم يحرم هذا البيع فيهاً والاجماع على أن العلة لاتخرج عنها ، فدلالته على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية وأما إن لم يكن وآردا على طريق الاستثناء ففيه أربعة أقوال : أولهـا يقدح في العلة ويبطل القياس مطلقاً منصوصة أو مستنبطة ، كان التخلف لمانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعي والشافعي نفسه في أظهر قوليه ، وآذلك قال بعص الحنفية إن قياس الشافعي أقوى الا قيسة ، لسلامة علله من الانتقاض (وثانيها) لايقدح مطلقا وعليه مالك وأحمدوأبو حنيفة(وثالثها)يقدح فيالمستنبطة وونالمنصوصة (ورابعها) لايقدح إذا وجد مانع من تعييمُ القياسُ واختارا بن الحاجب أَمْلايصح تخصيص المستنطة إلا إذا وجد مانع: والكانت منصوصة صح تخصيصها باننص آلمناني لحكمها ، فيقدر المانع في صورة التخلف ووجهه قياس تمخصيص العلة على تخصيص العام جمعا بين الدليلين فان إحتجت للا مثلة فعليك بكتب الا صول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولا وآخرا يتضم المقام خالمموم إذا استمروالقياس إذا اطرد ، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان ، من ظاهر أومعى . ويستحسن مالك أن يخص بالصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان مما تخصيص القياس ونقض العالة ، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصا . وهذا الذي قال هو نظر (١) في ما لات الأحكام ، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام

وفى الذهب المالكي من هذا المني كثير جداً . وفى العتبيه من سهاع أصبغ في الشريكين يطا آن الأمة في طهر واحد فتأتى بولد فينكر أحدهما الولددون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقر به فان كان في صفته ما يمكن فيه الإنزال لم يلتفت إلى إنكاره ، وكان كما لو اشتركا فيه . وإن كان يدعى العزل من الوطء الذي أقر به فقال أصبغ إلى أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر ، والقياس أن يكونا سواء ، فلعله غلب ولا يدرى . وقد قال عمرو بن العاصى في نحو هذا: إن الوكاء قد يتفلّت. قال : والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس . قال وقد سمعت ابن القاسم يقول و يروى عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان »

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة ، إلا أنه نظر إلى وازم الآدلة وما لآيها ، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان عنزلة مالو كانا يمز لان أو ينز لان ، لأن العزل لاحكم له إذ أقر بالوط ، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد ، لكن الاستحسان ماقال ، لأن الغالب أن الولد يكون مع الا نزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً ، فأجرى الحكم على الغالب (٢) ، هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك في التخصيص بالمصلحة ، أما استحسان أبي حنيفة الذي يخصص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للما ل وإنما هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو في مقابلة العام

(٢) قد يقال: وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية . حتى الموافقات ــ ج ٤ ــ م ١٤ ١

وهو مقتضى ماتقدم . فلو لم يعتبر المآل فى جريان الدليل لم يفرق بين العزل والا نزال. وقد بالغ أصبغ فى الاستحبان حتى قال : إن المغرق فى القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم . والأدلة المذكورة تعضد (١) ماقال

(ومن هذا الأصل أيضا تستمد قاعدة أخرى) وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكيلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا ترضى شرعاً فإن الاقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج ؟ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العنال مع ضيق طرُق الحلال واتساع ِ أوجه الحرام والشبهات. وكثيراً ما يلجى. الى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز ، ولكنه (٢) غير مانع ؛ لما يتول اليه التحرز من الفسدة المُرْ بيةَ (٢) على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطَّال أصله . وذلك غيرصحيح . وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها ، وشهود الجنائز و إقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها الا بمشاهدة مالا يرتضي، فلا نخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها ؛ لأنها أصول الدين وقواعدٌ المصالح . وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمهما حق يدعى أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة المينة على النظر الرآل ؟ أم أن الرسكام الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرِي عادة الله في خلقه ، ولا محل لأصل النسوية هنا حتى تحتاج الى الاستحسان؟ وبالجملة فانك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبني كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس. وثارة يجعله عاماكما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان الي آخره

⁽۱) عرفت ما فیه

⁽٣) أى هذا اللازم غير مانع من النكاح. وقوله (لما يؤول) تعليل لكونه. • غيرمانع. وقوله (•نالمفسدة) بيان لما يؤول. وقوله(ولو اعتبر)شرح للمفسدة التي يؤول إليها التحرز

⁽٣) أَى الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض . وذلك أنه يتوقع من الكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام : لكنا لا تمنعه من النكاح ، نظرا لما

الفهم ، فإنها مثار اختلاف وتنازع . وما ينقل (١) عن السلف الصالح بما يخالف ذلك قضايا أعيان لاحجة في مجردها حتى يعقل معناها فتصير الى موافقة ما تقرر إن شاء الله . والحاصل أنه مبنى على اعتبار ما لات الأعمال ، فاعتبارها لازم في كل حكم على الاطلاق . والله اعلم

﴿ المالة الحادية عشرة ﴾

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجلة ، ولم يقع هنالك تفصيل. وقد ألَّف ابن السيدكتابًا في أسباب الخلاف الواقع بين حمَّلة الشريعة: وحصرها في ممانية أسباب:

(أحدها) الاشتراك الواقع في الألفاظ ، واحتمالها للتأويلات . وجعله ثلاثة أقسام : « اشتراك » في موضوع اللفظ المفرد ؛ كالقرء ، وأو (٢) في آية الحرابة « واشتراك » في أحواله العارضة في التصريف ، نحو (وَلاَ يُضَارَ (٢) كاتبُ وَلاَ يُوول إليه التحرز من تلك المفسدة ، فان التحرز منها يؤول الى الوقوع في مفسدة أشد ، وهي خشية الزنا ، بل وإبطال أصل النكاح وهوضروري أو حاجي . فاغتفر الأول خشية الوقوع في هذا الما لل الذي هو أشد ضررا من التعرض

- (١) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية ، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المنا در التي تعترض في طريق القيام بها كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمناكر ، ولكنه عنـد التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشى منه على طهارة المسجد ، فصارت بهذا قضيته العينية موافقة لما تقرر
- (٢) قال البناني محتى جمع الجوامع: التحقيق أنها لاحد الشيئين أو الاشياء ،
 وهذه المعانى إنما تأتى من السياق والقرائن . وعليه فلا اشتراك
- (٣) فان الادغام جعل الكلمة محتملة لآن يقع الاضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الاصل يضارر بالكسر ، وبه قرأ عمر ، فنهوا عن ذلك . ويحتمل الفتح أى لا يجوز أن يقع الاضرار عليهما بمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن مسعود أى بالفك والفتح ، وما أجمل موقع هذا الادغام الذي كان غاية الايجاز بتضمنه المعنيين معا . فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقيا

شَهَيدٌ). «واشتراك » من قِبَلَ التركيب ، نحو: (والعَمَل الصالح يَرفعُه) (١) (وما قَتَلُوهُ (٢) يَقيناً)

(والثانى) دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز . وجعله ثلاثة أقسام : « مايرجم » الى اللفظ المفرد ؛ نحو حديث النزول (٢) ، و (الله نور السّوَوَات وَالأرْض) . « وما يرجم » الى أحواله ، نحو : (بَل * مَكر اللّيل وَالنّهار) ولم يبين (٤) وجه الخلاف « وما يرجم » الى جهة التركيب ، كايراد المعتنع بصورة المكن (٥) . ومنه : « لَن (١) أى فانه لو لا وقوع الضميرين في رفعه بعد قوله (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (والعمل الصالح) ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع : هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ والكلم الطيب هو التوحيد وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأى الا كثر . والا عمال الصالحة الا قوال والا فعال غير الا يمان فأيهما يرفع الا خر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولا . وانظر في تسمية مثل هذا اشتراكا مع أنه لا بد فيه من الوضع للعنيين أو المعانى . فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يقتضهما في التركيب يسمى اشتراكا ؟

(٢) مثل سابقه ؛ فقد تقدم قوله (مالهم به من علم) وتقدم لفظ (عيسى) فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر ؛ أم للعلم ؟ أى ما قتلوا العلم يقينا ، من قولهم : قتلت العلم والرأى إذا بالغت فيه ، وهو مجاز كما فى الا ساس . وأيضا فلفظ (يقينا) قيد وقع بعد نني ومنني ؛ فهل يرجع للنني ؟ أى النني متيقن به ، أم للمنني ؟ أى القتل المتيقن ليس حاصلا عندهم ، بل هو ظن فقط · فيكون مؤكدا لقوله (إلا اتباع الظن) وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إلها

(٣) حديث النزول ينزل ربنا إلى سهاء الخ

(٤) أى أن ما تقدم يظهر فيه كونه سبباً للخلاف؛ وهذا لم يبين فيه وليس يظاهر سبيته للخلاف فى مثل الآية. فسواء أكان من الأضافة للظرف أمالفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز. فانكان الا صل مكركم بنا فى الليل والنهار فحدف المضاف إليه وحل محله الظرف انساعا كان حقيقة ، وإن كان الاسناد إلى الظرف كان مجازا عقليا ولم يوجب الدوران اختلافا فى المعنى

(ه) لعله سقط هنا لفظ (وعكسه) ويكون قوله (ومنه) أى من العكس ؛

قَدَرَ اللهُ على ، الحديث (١) . وأشباه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره ، كالأمر بصورة التقليل ، غيره ، كالأمر بصورة الخبر ، والمدح بصورة الذم ، والتكثير بصورة التقليل ، وعكسها

(والثالث) دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه ، كحديث (٢) الليث بن سعد مع أبى حنيفة وابن أبى ليلى وابن شبرمة فى مسألة البيع والشرط ، وكمسألة (٢) الجبر والقدر والا كتساب

(والرابع) دورانه بين العموم والخصوص ، نحو (لا إكثراهَ في (١)الدِّين)

لأنه إيراد للمكن في صورة الممتنع. أو أن قوله (كايراد الح) مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله (وعكسها) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع الى جهة التركيب ، فيكون مثالا لا ول نوع من العكس . وهذا كله على حمل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلا للحيرة أو الحوف ، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم . أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله (ظنرأن لن نقدر عليه) أو أنه قدر المضاعف فلا يكون عما نحن فيه

- (١) في البخاري في كتاب التوحيد
- (٢) يأتى فى المسألة الثالثة عشرة فان كلا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بانتاج حكم المسألة، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج. فكان ذلك سببا لاختلافهم
- (٣) فكل قائل بشى. منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره . وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين ، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة
- (٤) هل هو خبر حقيق ؟ أى لايتصور الاكراه فيه بعد دلائل التوحيد . وما يظهر إكراها فايس فى الحقيقة باكراه . أم هو خبر بمعنى النهى ؟ أى لا تكرهوا فى الدين و نجبروا عليه . وعليه فهو عام منسوخ بالية (جاهد الكفار والمنافقين) أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية . والالية على الوجه الثانى صالحة التمثيل بها القسم الثالث مما يدور اللهظ فيه بين الحقيقة والجاز ، ولدورانه بين العموم والخصوص ، ولدعوى النسخ وعدمه

(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْاء (١) كُلَّمًا)

(والخامس) اختلاف الرواية . وله عملى علل قد تقدم التنبيه عليها

(والسادس) جهات (٢) الاجتهاد والقياس

(والسابع) دعوى النسخ وعدمه

(والثامن) ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها ، كالاختلاف في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات

هذه تراجم ما أورد ابن السيد في كتابه . ومن أراد التفصيل فعليه به ، واكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها وبالله التوفيق

﴿ السألة الثانية عشرة ﴾

من الخلاف مالا يعتد به في الخلاف ، وهو ضر بان :

« أحدها » ما كان من الأقوال خطأ مخالفًا لمقطوع به فى الشريمة . وقد تقدم التنبيه عليه

« والنابى » ما كان ظاهره الخلاف وليس فى الحقيقة كذلك . وأكثر مايقع ذلك فى تفسير الكتاب والسنة ، فتجد الفسر بن ينقلون عن السلف فى معابى ألفاظ الكتاب أقوالا مختلعة فى الظاهر ، فاذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى (٢) على العبارة كالمعنى الواحد ، والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول مجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقل الخلاف فيها عنه : وهكذا يتفق فى شرح السنة

(١) هل هى أسماء ماكان وما يكون إلى يوم القيامة ؟ أم اللغات ؟ أم أسماء الله ؟ أم أسماء الله ؟ أم أسماء الأشياء علوية وسفلية ، لأنه الذى يقتضيه مقام الحلافة . فاللفظ صالح للعموم والحنصوص و لا يلزم أن يكون مجازا عند الخصوص في هذا

(٢) الاختلاف فى أصل القياس وشروطه ومايجرى فيه الاجتهاد ومالايجرى فيه الاجتهاد ومالايجرى فيه الاجتهاد ومالايجرى فيهشهير . وينبى عليه الاختلاف فى نفس الاحكام المستنبطة (٣) أى يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد

وكذلك في فتاوي الأثمة وكلامهم في مسائل العلم . وهذا الموضَّع بما يجب تحقيقه ، فَانَ نَمْلِ الْخَلَافِ فِي مَسَأَلَةً لَاخْلَافِ فِيهَا فِي الْحَقَيْقَةُ خَطًّا ، كَا أَن نَمْلِ الوفاق فى موضع الخلاف لايصح فإذا ثبت هذا فَلْنِقُلِ الخلاف هنا ^(١) أسباب:

(أحدها) أن يذكر في التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء أوعن أحد من أصحابه أو غيرهم ، و يكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء أخر مما يشمله اللفظ أيضا ، فينصَّهما المفسرون على نصهما ، فيظن أنه خلاف ، كما تقلوا في المَنَّ أنه خبر رقاق ، وقيل زنجبيل ، وقيل التَّر َنجَبِين ، وقيل: شراب مزجوه بالماء . فهذا كله يشمله (٢) اللفظ ، لأن الله مَنَّ به عليهم . ولذلك جاء في الحديث : ﴿ الكُمَّأَةُ مِن المَنَّ الذي أُنزلَ اللهُ على َبني إسرائيل^(٣) » فيكون المن جملة نعم ذكر الناس منها آ-اداً

(والثاني) أن بذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد، فيكون التفسير فيها على قول واحد، ويوجم تقلُّها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق 'كما قالوا في السَّاوَي إنه طير يشبه السُّماني ، وقيل : طير أحمر صفته كذا ، وقيل : طير بالهند أكبر من العصفور. وكذلك قالوا في المن شيء يسقط على الشجر فيؤكل، وقيل: صمغة حلوة، وقيل: الترنجبين، وقيل: مثل رُبِّ غليظ ، وقيل : عسل جامد. فمثل هذا يصح حمله على المواقعة وهو . الظاهر فيها

⁽١) أي لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافا فالعبارة جيدة لا تحتاج الى زيادة لفظ كما قيل

⁽٢) أي وإن كان أنواعا متغايرة في المعنى ، بخلاف ما قيل في المن في السبب الثاني فانه اختلاف في مجرد العبارة والمعني واحد

⁽٣) أخرجه مسلم

(والثالث) أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة ، ويذكر الآخر على التفسير المعنوى ، وفرق بن تقرير الإعراب (١) وتفسير المعنى ، وهما معا يرجعان إلى دكم واحد ، لأن النظر اللغوى راجع إلى تقرير أصل الوضع ، والآخر (٢) راجع إلى تقرير العنى في الاستعال ، كما قالوا في قوله تعالى : (وَ مَتاعاً لِلْمُقُونِين) أي المسافرين ، وقيل : النازلين بالأرض القواء وهي القَفْر : وكذلك قوله : أي المسافرين ، وقيل : النازلين بالأرض القواء وهي القَفْر : وكذلك قوله : (تُصِيبُم عما صنعوا قارِعة آ) أي داهية تفجوهم (١) ، وقيل : سرية من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشاه ذلك

(والرابع) أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد، كاختلافهم (١) في أن

(١) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعي إعرابا؟

(٢) هذا الآخر مبنى على الأول . فني المثال الآول المسافرون لازم عرفا للنازلين بالآرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها . فيكون بهذا الاعتبار مجازا ، وسيأتى في السبب الثامن . فان كان على اعتبار معيى المسافرين جرئيا تحقق فيه الكلى فيكون حقيقة ، لكنه يكون من السبب الآول . وكذا المثال الثانى فان كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم فرعهم ورميهم بالأمر العظم فجاز . وإن كان باعتبار أن السرية جزئى من القارعة تحققت فيه فحقيقة . ويلزمهما مالزم سابقهما ، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى . إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعالى الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعالى الذي يفهم بواسطة القرائن والمعامات من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعالى الدي يفهم بواسطة القرائن والمعامات على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعالية حقيقة أيضا فيكون عفر السبب الثالث مغايرا للأول وللثامن . راجع المسألة المشار إلها ليتضح غرضه ويسقم كلامه

(٣) القارعة من القرع ، وهو ضرب الشيء بالشيء ، استعملت مجازا فالداهية المهلكة ، كما فى قوله تعالى (القارعة ما القارعة) وفى البيضاوى : أى داهية تقرعهم و تقلعهم ، فاللفظ محرف على كل حال

(٤) على رأى بعض الكاتبين هنا يكون خلافا حقيقيا مبنياعلى خلافحقيق. فن يعتبر المفهوم دليلا شرعيا يقول: يعم. ومن قال ليس بدليل شرعى يقول: المفهوم له عموم أولا: وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيا سوى المنطوق به ، وهو ممالا يختلفون فيه أيضا . وكثير من المسائل على هذا السبيل . فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف

(والخامس) يحتص بالآحاد في خاصة أنفسهم ، كاختلاف الأقوال بالنسبة الى الإمام الواحد ، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه . فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة ، لأن رجوع الإمام عن القول الأول الما الله ول الثانى اطر أح منه للأول ونست له الثانى . وفي هذا من بعض المتأخرين تنازع ، والحق فيه ماذكر أولا . ويدل عليه ماتقدم في مسألة أن الشريعة على قول واحد ، ولا يصح فيها غير ذلك . وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر ، كا ذكر عن ابن عباس (۱) في المتعة وربا الفضل ، وكرجوع (۲) الأنصار إلى المهاجرين في مسألة النسل من التقاء الختانين ، فلا ينبغي أن يحكي مثل هذا في مسائل الخلاف مسألة النسل من التقاء الختانين ، فلا ينبغي أن يحكي مثل هذا في مسائل الخلاف (والسادس) أن يقع الاختلاف في العمل لافي الحكم ، كاختلاف القراء في

لاعموم. لاخصوص: لأن الفهوم غير معتد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم. ولكن كلام لمؤلف ليس في الحلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلا شرعيا وبين غيرهم، بل الحلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلا شرعيا أنفسهم ، كما قال العضد في شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموم ، ونفاه الغزالي . وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) اله فقول المؤلف (والذين نفوا العموم أرادوا الح) أى الذين نفوه عن قالوا بالمفهوم كالغزالي . ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في شرح العضد وحواشيه فليرجع إليه

(١) أنه رجع عن حلهما الذي كان مخالفا فيه للجمهور إلى تحريمهما

(۲) تقدم له فى المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة فى فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما وجوه القراءآت ، فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنـ كار غيره ، بل على إجازته والإقرار بصحته ، وإيما وقع الحلاف بينهم فى الاختيارات ، وليس فى الحقيقة باختلاف ، فإن المرويات على الصحة منها لايختلفون(١) فيها

(والسابع) أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسِّر الواحد على أوجه من الاحتمالات ، ويبي على كل احتمالهما يليق به من غير أن يذكر خلافاً فى الترجيح، بل على توسيع الممانى خاصة . فهذا ليس بمستقر خلافاً ؟ إذ الخلاف مبنى على الترام كل قائل احتمالا يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه وليس الكلام فى مثل هذا

(والثامن) أن يقع الحلاف في تنزيل المني الواحد، فيحمله قوم على المجاز مثلا وقوم على الحقيقة، والمطلوب أمر واحد (٢) ؛ كا يقع لا رباب التفسير كثيراً في نحو قوله (يُخْر جُ الحيَّمِنَ المَيِّتِ وَيُخْر جُ المَيِّتَ مِن الحيَّ) فهنهم من يحمل الحيات والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما. ونظير هذا قول ذي الرُّمَّة:

- وظَاهِر لها مِن يا بس الشُّغْت - و بائس الشخث

وقد مر بیانه وقول ذی الرُّمة فیه إن ﴿ بائس » و ﴿ بابس » واحد ومثل ذلك قوله : (فأَصْبَحَتَ كالصَّريم) فقيل : كالنهار بيضاء لا شيء فيها ، وقيل : كالليل سوداء لا شيء فيها ، فالمقصودشيء واحد و إنشُبه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان

(والتاسع) أن يقع الحلاف في التأويل (٢) وصرف الظاهر عن مقتضاه الى

⁽١) فلا يتألى الاختلاف بينهم في المتواتر

⁽٢) أى نحصل عليه على أى محمل ، كما سيقول (فلا فرق النخ)

⁽٣) أى فى تعين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى مايساعد عليه الدليل. فالتأويل فى كلامه بمعنى الما لكا فى قوله تعالى (وأحسن تأويلا)

ما دل عليه الدليل الخارجى ؛ فإن مقصود كل متأول الصرف عن ظاهر اللفظ الى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب التأويل ، وجميع التأويلات فى ذلك سواء فلا خلاف فى المعنى المراد وكثيراً مايقع هذا فى الظواهر الموهمة التشبيه . وتقع في غيرها كثيراً أيضا ؟ كتأو يلاتهم (١) فى حديث (٢) خيار المجلس بناء على رأى (١) مالك فيه ، وأشباه ذلك

(والعاشر) الخلاف في مجرد التعبير عن المدى القصود وهومتحد ؟ كا اختلفوا في الخبر: هل هو منقسم الى صدق وكذب خاصة ؟ أم ثُمَّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب ؟ فهذا خلاف في عبارة (٤) ، والمدى متفق عليه . وكذلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهمامع الحنفية بنا، على مرادهم فيهما . قال القاضى عبد الوهاب في مسألة « الوتر أواجب هو ؟ » : إن أرادوا به أن تركه حرام بجرح فاعله به فالحلاف بيننا و بينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة ؛ وإن لم ير يدوا ذلك وقالوا لا يحرم (٥) تركه ولا بجرح فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح مواضع الاختلاف الحقيق ؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه ؛ لا نهم وإن المفتى المراد . و بحرد اتفاقهم على أصل التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافا حقيقيا في المعنى المراد . و بحرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول

(٢) أخرِجه البخارى عن ابن عمر

(٣) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث معأنه راو له فى بعض طرقه ورفعه ، وأخذ باجماع أهل المدينة على ترك العمل به . ومثل مالك فى ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما . وقد توسع الزرقاني على الموطأ فى نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه

(٤) يقولون في مثله إنه خلاف في حال، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى حلافا لفظيا، فلعله أيضا إصطلاح . والواقع أنه ليسخلافا حقيقيا على كل حال، لانه لو نظر طل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا

(٥) وعلى هذا الوجه يصحكونه مثالاً لا على الوجه الأول الذي هو المعروف عند الحنفية فى الوتر . لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه ، بل هو فرض عملى يفوت الجواز أى الصحة بفوته ، فلو شرع فى الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر الاحتجاج عليه . وما قاله حق ، فان العبارات لامشاحة فيها ، ولاينبني على للحلاف فيها حكم ، فلا اعتبار بالخلاف فيها

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف ، بجب أن تكون على بال من المجتهد ، ليقيس عليها ماسواها فلا يتساهل فيؤدى ذلك إلى مخالفة (١٦) الإجماع فعل

وقد يقال إن ما يعتد به من الخلاف فى ظاهر الأمر يرجع فى الحقيقة الى الوفاق (٢٠ أيضا

و يان ذلك أن الشريمة راجعة الى قول واحد كما تبين قبل هذا ، والاختلاف فى سائلها راجع الى دورانها بين طرفين واضعين أيضاً يتعارضان فى أنظار المجتهدين ، والى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه

أما هذا الثانى فليس فى الحقيقة خلافاً ؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ماحنى عليه لرجع (^{۲)} عن قوله ، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضى

فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أو لا ، كما هو شأن النير انض مرب حيث وجوب الترتيب الفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستا فأقل والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظنى فيه شبهة كقراءة السورة وقنوت الوتر و تكبيرات العبد. وهذه وأمثالها لايفوت الجواز بفواتها ، ولكن تركها عمدا مؤثم ، وسهوا مقتض لسجود السهو . فالحلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيق يصح أن تتناوله الادلة

- (١) أي باثباته الخلاف في محل الاجماع
- (۲) أى فى التحرى عن مقصد الشارعُ وإن كان الحكم الذى قرره كل منهما بخالف الا خر
- (٣) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين . فكل مجتهد منهم لق مجتهدا آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجح عن رأيه ،كافى مسألة تخليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق فى الوضوء ، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه . وكما اتفق لابى يوسف معمالك فى المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك . وكما سبق قريبا عن ابن عباس وعن الانصار أيضا

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحرّ (١) لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين ، واتباع للدليل المرشد الى تعرف قصده ، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقا لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف مارا هم اليه ، ولوافق صاحبه فيه . فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً الى القسم الثانى (٢) ، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدى إلى مقصود الشارع الذي هو واحد ، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقا . وسوا ، علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب ، إذ لا يصح المجتهد أن يعمل على قول غير وأن كان مصيباً أيضاً ، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئا ، فالاصابة على قول المصوبة إضافية (٢) ، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار . فاذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفقون لا مختلفون

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيا بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً الأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر . كما لا اختلاف بين المتبدين لله بالعبادات

⁽۱) لا يخنى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه ، وليس من عمل المجتهد والذي للجتهد هو الرد إلى أحدهما ، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذالفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر . فالعبارة كاترى فيها ركة ونبو عن هذا المقصود . ولو قال (فالرد إلى أحد الطرفين تحر النع) لكان جيدا . وقوله (هذين القصدين) هما في الحقيقة قصد واحد ، وهو الوصول الى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه

⁽٢) فان مخالفة أحدهما لقصد الشارع فى الواقع ... بناء على اتحاد الحكم وأن من أصاب ومن أخطأه أخطأ ... إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه (٣) أى بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين، لا للواقع، وإلا لما تعدد الصواب. وقوله (إلى قول واحد) أى فى هذا المقام، وهو أنه لا يجوز له أن يرجع عزاجتهاده مطلقا إلابينة، لا لمجرد أن غيره مصيب على قول التصويب

المختلفة ، كرجل تقربه الصلاة ، وآخر تقربه الصيام ، وآخر تقربه الصدقة ، إلى غير ذلك من العبادات . فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود و إن اختلفوا في أصناف التوجه . فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلتهم واحدة وقولهم واحداً ، ولأجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم (١) لأن التعبد بها راجم إلى انباع الهوى ، لا إلى تحرى مقصد الشارع . والأقوال ليست بمقدودة لأ نفسها ، بل ليتعرف منها المقصد المتحد ، فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة و إلا لم يسح . والله اعلم

فعل

و جذا يظهر أن الخلاف --- الذي هو في الحقيقة خلاف ـ ناشي لا عن الهوى المسل ، لاعن تحرى قدد الشارع باتباع الأدلة على الجلة والتفصيل . وهو الدادر عن أهل الأهوا ، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصا على الفلية والظهور بإقامة المذر في الخلاف ، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء ، لاختلاف الأهوا، وعدم اتفاقها وإتما جاء الشرع بحسم مادة الهوى باطلاق وإذا مار اله بي مض ، قدمات الدليل لم ينتج إلا مافيه اتباع الهوى ، وذلك مخالفة الشرع بوخت من الشرع في شيء . فاتباع الهوى من حيث يطن أنه اتباع الشرع ضلال في الشرع ، ولذلك سميت البدع ضلالات، وجاء أن كل بدعة صلالة ، لأن صاحبها مخطى ، من حيث توهم أنه مصيب ، ودخول الأهوا، في الأعمال خفى (٢) فأقوال أهل الأهوا، غيرمعتديّ بها في الخلاف

- (۱) فى المسألة الثالثة ، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير فى الحنلاف ، ولا بد من الترجيح وتحرى مقصد الشارع بأى طريق كان :كما أن المجتمد ليسله أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح
- (۲) قد لا یشعر به صاحبه ، فیتوهم انه مصیب فی اجتهاده الذی بعض مقدماته مبی علی الهوی

المقرر في الشرع . فلا خلاف (١) حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة

فان قيل: هذا مشكل، فان العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعي، وتقلوا أقوالهم في علمي الأصول، وفرعوا عليها الفروع، واعتبروهم في الاجماع، وهذا هو الاعتداد بأقوالهم

فالجواب من وجهين: « أحدها » أنا لانسلم أنهم اعتدوا بها ، بل إنما أتوا بها ليرد وها و يبينوا فسادها ، كما أنوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا مافيها وذلك في على الأصول معا بيّن. وما يتفرع عليها مبنى عليها

« والثانى » إذا سلم اعتدادهم بها فن جبة أنهم غير متبعين البوى باطلاق ، وإنما المتبع للهوى على إلاطلاق من لم يصدق بالشريعة رأسا . وأما من صدق بها و بلع فيها مبلغاً يظن به أنه غير متبع الا مقتضى الدليل يصبر إلى حيث أصار ه فثله لايقال فيه إنه متبع للهوى مطلقا ، بل هو متبع الشرع ، ولكن بحيث يزاحمه الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه ، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في علته ، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجلة . وأيضاً في علته ، وشارك أهل الحق في مطلب واحد ، وهو اتباع الشريعة ، ه أشد مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها الشريعة ، ه أشد مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها فانا إذا ندارنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حامًا حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث ، وهو مطلوب الأدلة ، فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطرفين معا . وهكذا إذا اعتبرت سنئر المسائل الأصولية

و إلى هذا(١) فإن منها مايشكل وروده و يعظم خطب الخوض فيه ، ولهذا

(١) أى يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التي دخلها الهوى باتباع المتشابه، فلا تحسب منها، ولا يقال بالنسبة لها إنّ هناك خلافا

(٢) أى يضاف إلى أنهم طالبون للحق فى تنزيه الله تعالى – وإن لم يصادفوا صميم الحق فى كثير من المسائل التي خالفوا فيها – أن هناك من مسائل خلافهم ماهومشكل فى ذاته ، ويصعب الحوض فى الكشف عن اليقين فيه ، فربما كان لحم وجه فى جانب هذه المشكلات ، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم الخ

لم يظهر من الشارع خروجهم عن الاسلام بدبب بدعهم . وأيضا فانهم لما دخاوا في عمار السلمين ، وارتسموا في مراسم المجهدين مهم بحسب ظاهر الحال ، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعييهم ، ولم يتميزوا إلا محسب الاجتهاد في بعضهم ، ومدارك الاجتهاد تحتلف ، لم يمكن — والحال هذه — إلا حكاية أقوالهم ، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها ، واعتبارهم في الوفاق والحلاف ليستمر النظر فيه و إلا أدى إلى عدم الضبط (۱) ، ولهذا تقرير (۲) في كتاب الاجماع . فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم

وفى الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف ، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة . وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها فى الحقيقة ، لصحتها واتحاد حكمها ؛ وجهة الاختلاف فهم مخطئون فيها قطعا ، فصارت أقوالهم زكات لا اعتبار بها في الخلاف ، قالاتفاق حاصل إذا على كل تقدير

فالحاسل من مجموع هذه المسألة أن كلية الاسلام متحدة على الجملة في كل مسألة شرعية . ولولا الاطالة لبسط هذا الموضع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية ، ولكن ما ذكر فيها كاف . والله الموفق للصواب

﴿ المَالَةُ الثَالثَةُ عَشْرَةً ﴾

مراككلام فيا يفتقر إليه المجتهد من العلوم ، وأنه إذا حصلها فله الاحتهاد بالإطلاق

و بقى النطر فى المقدار الذى إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد عا أراه الله . وذلك أن طالب العلم إذا استمر فى طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة :

 ⁽١) أى وعدم تميز حقهم من باطلهم، فيردكل ماينسب اليهم ولوكان حقا.
 وذلك لايصح

⁽٢) فقد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا؟ والحنفية تشترط . وعليه يبتنى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج . والحنفية قالوا يشترط عدم بدغته إذا دعا إليها ، فان لم يدع إليها كان قوله في غير بدعته معتبرا في انعقاد الإجماع

﴿ أحدها ﴾ أن يتنبه عقله إلى النظر فيا حفظ والبحث عن أسبابه ؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى (١) ماحصل ، لكنه مجل بعد ، وربما ظهر (٢) له فى بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً ، وربما لم يظهر بعد ؛ فهو ينهى البحث نهايته ومُعلَّمه عند ذلك يعينه بما يليق به فى تلك الرتبة ، ويرفع عنه أوهاما و إشكالات تعرض له فى طريقه ، يهديه الى مواقع إزالتها فى الجريان على مجراه ، مثبتا قدمه ، ورافعا وحشته ، ومؤدبا له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم

فهذا الطالب حين بقائه هنا ، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه ، ويعارضها وتعارضه ، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحكمها ومقاصدها ، ولم تتلخص له يعد — لا يصح منه الاجتهاد فيا هو ناظر فيه ، لا نه لم يتخلص له مسندالاجتهاد ، ولاهو منه على بينة محيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه . فاللازم له الكف والتقليد والثاني في أن ينتهى بالنظر إلى تحقيق (٢) معنى ما حصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعى ، محيث محصل له اليقين ولا يعارضه شك ، بل تصير الشكوك — إذا أوردت عليه — كالبراهين (١) الدالة على صحة مافي يديه ، فهو يتعجب من ذي عينين لايرى ضوء النهار يتعجب من ذي عينين لايرى ضوء النهار

⁽۱) أى بسره وحكمته

⁽٢) أي مفصلا

⁽٣) ويكون ذلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات . ومكملاتها ، واستقصاء انبثاثها فى أبوابالشريعة ، محيث تكون ميزانا يزن به كل مايرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة النم

⁽٤) كَاندفع الشكوك عنالعقيدة بسهولة ممايزيد صاحبالعقيدة ثباتاورسوخا في اعتقاده حيث ان مايورد عليه فها لا يجد صعوبة في دفعه

لكنه استمر به (١) الحال إلى أن زل محفوظه (٢) عن حفظه حكما ، و إن كان. موجوداً عنده ، فلا يبالى فى القطع على المسائل : أنص عليها أر على خلافها أم لا فإذا حصَلَ الطالب على هذه المرتبة (٢) فهل يصح منه الاجتهاد فى الأحكام الشرعية أم لا ؟ هذا محل نظر والتباس ، ومما يقع فيه الخلاف

وللمحتج للجواز أن يقول إن المقصود الشرعى إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس ، وتبيت له معانى النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاضداً للبعض ، ولم يبق عليه فى العلم بحقائقها مطلب (¹⁾ فالذى حصل عنده هو كلية الشريعة ، وعمدة النحلة ، ومنبع التكليف . فلا عليه أنظر فى خصوصياتها المنصوصة (¹⁾ أومائلها الجزئية أم لا ، إذلا يزيده النظر فى ذلك زيادة ، إذ لوكان

- (۱) فى الترقى لادراك مقاصدالشريعة وأصولها وتحصار تعلقه بتلك الكليات وكان محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته ، وإن كانت فى الواقع لاتزال عنده ، إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشريعة ، حتى إنه لا يبالى فى استنباطه الحكم : أنص على دليله الخاص أم لا ؛ بل لو نص على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص ، لأنه لم يصل بعد الى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات . فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية . ومثاله يأتى فى اعمال ذى الرأى رأيه مطلقا ، حتى إذا خالفه نص جزئى رده إلى الكلى الذى اعتمده
- (٢) أي من الادلة التفصيلية ومن القواعدالشرعية التي سماها سابقاجز ثيا إضافيا
- (٣) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة ، حتى صار مجتهدا فى الأصول . فن عرف الأصول تقليدا لغيره مهما قتلها خبرة فليس من أهل هذه المرتبة
- (٤) فقد عرف الضرورى والحاجى والتحسينى ومكملاتها فى سائر الأبواب . وصار لا يخفى عليه من ذلك شى. . فصارت مقاصد الشارع فى سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز
- (ه) أى الوارد فيها الأدلة التفصيلية . وقوله (أو مسائلها الجزئية) أى الاضافية وهي القواعد المتعلقة بالأبواب الفقية

كذلك لم يكن واصلاً بعد إلى هذه المرتبة ، وقد فرصناه واصلا . هذا خلف ووجه أن ، وهو أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنا مقصوده التوصل إلى ذلك (١) المطاوب الكلى الشرعى ، حتى يبي عليه فتياه و يرد إليه حكم اجتهاده ، فاذا كان حاصلا فالتنزل إلى الجزئيات طلب لتحصيل الحاصل وهو عجال

ووجه ثالث (٢) ، وهو أن كلى المقصود الشرعى إنما انتظم له من التفقه فى الجزئيات والخصوصات ، و بمعانيها ترقّى إلى ماترقى إليه ، فان تكن فى الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المنى الكلى ، فهى حاكمة فى الحقيقة ، لأن المنى الكلى منها انتظم ، ولا جل ذلك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت (٢) له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة ، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته . فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد . وهو المطاوب

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه

منها أن صاحب هدف المرتبة إذا فاجأته حقائقها ، وتعاصدت مراميها ، والصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعا ، حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متحداً ، ومسلكا منتظا ، لايزل عنده من مواردها فرد ، ولا يشذله عن الاعتبار منها خاص إلا (1) وهو مأخوذ بطرف لابد من اعتباره عن طرف

⁽١) تقدم بيانه بتوسع فى المسألة الاولى من كتاب الادلة فى قوله (فان قيل الكلى لا يثبت كليا إلا من استقراء الجزئيات كليا أو أكثرها ، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء النخ)

⁽٢) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئى بل يقول إنه منظور إليه وحاكم فى الواقع . وما قبله يقول : لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلى من جزئياته ، فالنظر فيه تحصيل حاصل

 ⁽٣) أى وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط . وسيأتى للمانع أن ينازعه في اطراد
 هذا بالحجة الثانية والثالثة

⁽٤) لعل هنا سقطا حاصله ; (لايترك النظر إلى الجزئي) وهو جواب إذا

آخر لابد أيضاً من اعتباره ؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الحلى مع الحراح الجزئي خطأ كما في العكس . وإذا كان (١) كذلك لم يستحق من هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى بكل ما يحتاج الى تكميله

ومنها أن المخصوصيات خواص يليق بكل محل منها مالايليق بمحل آخر ؛
كا في النكاح مثلا ، فإ نه لايسوغ أن يجرى بجرى المعاوضات (٢) من كل وجه ،
كا أنه لايسوغ أن يجرى بجرى الهبات والنحل من كل وجه . وكافي مال العبد (٢)
وثيرة الشجر ، والقرض ، والعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة بل لكل باب ما يليق به ، ولكل خاص خاصية تليق به لاتليق بغيره ، وكا في الترخصات (٤) في العبادات والعادات وسائر الأحكام ، وإن كان كذلك وقد علمنا أن الجيع يرجع مثلا الى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات علمنا أن الجيع يرجع مثلا الى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات فتنزيل حفظها في كل محل على وجهواحد لا يمكن ، بل لابد من اعتبار خصوصيات الخريل حفظها في كل محل على وجهواحد لا يمكن ، بل لابد من اعتبار خصوصيات الخريل والأبواب ، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية . فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي ، لافي حكم القصود العيني محسب كل نازلة ،

أى إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد، غير حاصل على الركن الاجتهاد، غير حاصل على الركن الاخر ، وهو اعتبار الجزئي

(١) هذه هي القضية الكبرى في الدليل. فهي بمنزلة قوله : وكلمن كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد

(٢) أي مع أنهما من مرتبة واحدة ، وهي مرتبة الحاجيات

(٣) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة . وتقدم له أننا لو طردنا الباب فى كل الضروريات لآخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات ، أما إذا اعتبرنا فى كل رتبة ما يليق بها فان ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرهامن الرتب فلا بد إذا من اعتبار الجزئيات

(٤) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم إعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات، لان هذه الرتب يخدم بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضا

فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلى وأنه هو مقصود الثارع ؟ هذا لايستمر مع الحفظ على مقصود الثارع .

ومنها أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الحصوصيات ألا يعتبر محالمًا وهى أفعال المسكلفين ، بل كما يجرى السكليات في كل جزئية على الاطلاق يلزمه أن يجريها في كل مكلف على الاطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم . وهذا لا يصح كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع ، فلا يصح مع هذا (۱) إلا اعتبار خصوصيات الأدلة فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزل الى ما (۲) تقتضيه رتبة المجتهد ، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد

و إذا تقرر أن لكل احمال مأخذاً كانت الممألة محسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال (٢)

ومن أمثلة هذه هذه المرتبة مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الأطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة ؛ فان كل واحد من الفريقين غاص به الفكر فى منحى شرعى مطلق علم اطرد له (1) فى جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه فى الشريعة مقص ولا تقصير ،

⁽١) أى اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصحمعه إلااعتبار خصوصيات الأدلة

⁽٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة

⁽٣) أى فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد، ولكنه فى المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال (فالحاصل أنه لا يد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلا بمسألة العسل الذى شربه الصفراوى مع الاية الكريمة ، إلى أن قال (فلا يصح إهمال النظر فى هذه الاطراف ، فان فيها جملة الفقه ، ومن عدم الالتفات يصح إليها أخطأ من أخطأ) وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتصاح بمراجعة تلك المسألة فراجعها

⁽٤) أى حى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعندالثاني اعتبار الأدلة التفصلة لا غير

بل على مقتضى قوله : (اليومَ أَكُلُتُ لُـكُم دينكم)

فصاحب الرأى يقول: الشريعة كلها ترجع الى حفظ مصالح العباد ودر، مفاسدهم ، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصا ، دل على ذلك الاستقراء . فكل فرد جاء مخالفا فليس بمعتبر شرعا ؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر (١٦) مما لايعتبر ، لكن على وجه كلى عام . فهذا الخاص المخالف يجب رده و إعمال مقتضى الكلى العام ، لأن دليله قطعى ، ودليل الخاص ظنى ، فلا يتعارضان

والظاهرى يقول: الشريعة إنما جاءت لا بتلاء المكلفين أيهم أحسن عملا، ومسالحهم تجرى على حسب أنظاره (٢٠) فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين في الاصابة، من حيث أن الشارع إنما تعبدنا بذلك واتباع المعانى رأى ، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة ، والخاص الظنى لا يمارض العام القطعى

فأسحاب الرأى جردوا المعانى (٢٠) فنظروا فى الشريعة بهاواطر حوا خصوصيات الألفاظ . والظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ فنظروا فى الشريعة بها واطرحوا خصوصيات المانى القياسية ، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين الى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلى ما اعتمدته فى فهم الشريعة

ويمكن أن يرجع الى هذا القبيل (1) ما خرج ثابت في الدلائل عن عبد الصمد

(١) وهُو ما كان من مقاصد الشارع في المراتب الثلاث

(۲) أى التى من شانها أن تختلف فى الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة (۲) أى الا سرار والحكم والمصالح والمفاسد التى فهموها مقصداً للشارع من استقرائهم لموارد الشريعة . أما الظاهرية فلم يلتفتوا إلى الحكم والا سرار والتفتوا إلى مدلو لات التراكيب ، ووققوا عندها ولو كانت فى نظر هم مخالفة لما يفهمو نه مصلحة (٤) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات ، وليس المراد أن هؤلاء الأثمة الثلاثة منهم من نظر الى المعانى واطرح خصوصيات الا لفاظ كا صحاب الرأى ، ومنهم من نظر الى مقتضيات الالفاظ كالظاهرية ، كلا بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظى فى الاتحاديث الثلاثة

ابن عبد الوارث قال وجدت في كتاب جدى: (أنيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبى ليلى وابن شبرمة ، فأتيت أبا حنيفة فقلت له : ما تقول في رجل باع بيما واشترط شرطا ؟ قال : البيع باطل ، والشرط باطل ، وأتيت ابن أبى ليلى فقال : البيع جائزوالشرط جائز فقلت سبحان البيع جائزوالشرط جائز فقلت سبحان الله الله أثلاثة من فقها اللكوفة مختلفون علينا في مسألة افأتيت أباحنيفة فأخبر ته بقو لها فقال لاأدرى ماقالا ؛ حدثتى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم الله عليه وسلم الله عليه وسلم الله عن عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « اشترى بريرة واشترطى لهم الولا ، ؛ فإن الولا ، لمن أعتق » (٢٦) فأجاز البيع وأبطل الشرط . واشترطى لهم الولا ، ؛ فإن الولا ، لمن أعتق » (٢٦) فأجاز البيع وأبطل الشرط . علي عن عارب بن دار عن جابر بن عبد الله قال : « اشترى منى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذقة (٦) فشرطت حملانى ، فأجاز البيع والشرط » (١) اه . فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد (٥) في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه ، ولم أن يكون كل واحد منهم اعتمد (٥) في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه ، ولم ير غيره من الجزئيات معارضا فاطرح الاعاد عليه . والله أعلم

- (۱) (تقدم ج ۱ ص ۲۷۱)
- (٢) أخرجه آلستة مع استلاف في اللفظ
- (٣) المعروف في قصة جابر (جمل) لاناقة
 - (٤) أخرجه في التيسير عن الخسة
- (٥) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية ، وقاتلين بأن النظرالى الجزئى ليس بلازم . وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد ؟ إنهذا بعيد . والقريب أن يكون كل منهم استند الى الحديث الذى رواه ، ولم يعتمد على ما رواه غيره إما لعدم روايته له ، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لمرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الاعاديث في السند أو في المتن أو بخارج عنهما . ور بماأيد الاحتمال الاول قول كل (لا أدرى ماقالاه) فالمثيل بهذه القصة للمقام الذي هو بصدده غير ظاهر

﴿ والثالث ﴾ أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان و يتحقق بالمعانى الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية ، بحيث لا يصده التبحر فى الاستبصار بطرف عن التبحر فى الاستبصار بالطرف الآخر ، فلا هو مجرى على عموم واحدمنهمادون (۱) أن يعرضه على الآخر ، ثم يلتفت مع ذلك الى تنزل (۲) ما تلخص له على مايليق فى أفعال المكلفين . فهو فى الحقيقة راجع الى الرتبة التى ترقى منها ، لكن بعلم المقصود الشرعى فى كل جزئى فيها عموماً وخصوصا

وهذه الرتبة لاخلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها . وحاصله أنه متمكن فيها عالم لها ، غير مقهور فيها ، مخلاف ماقبلها فان صاحبها محكوم عليه فيها ، ولذلك قد تستفزه معانيها السكلية عن الالتفات الى الخصوصيات وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها . وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التحكين والرسوخ ، فهوالذي يستحق الانتصاب للاجتهاد ، والتعرض للاستنباط . وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة ، فيقع النراع في الاستحقاق أو عدمه والله أعلم

و يسمى صاحبُ هذه المرتبة الرَّبَّاني ، والحكيم ، والراسخ في العلم ، والعالم والعالم والعالم والعالم والعاقل ؛ لأنه ير بى بصغار العلم قبل كباره و يوفى كل أحد حقه حسما يليق به ، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه ، وفهم عن الله مراده

ومن خاصته أمران: « أحدهما » أنه بجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص ؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فانه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص . « والثاني» أنه ناظر في المآلات عن السؤالات ، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك ، ولا يبالى بالمآل.

(١) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضا

(ُ۲) أَى فَلَابِد فِى النَّطْرُ فَى مِحَالُ الحُصُوصِياتِ وَهَى أَفِعَالَ المُكَلَّفِينِ فَلا يَكُونُونَ عنده سواء ، بل كل وما يليق به ، كما أشار إليه آنفا في حجج المانع إذا ورد عليه أمر أو نهى أو غيرهما وكان في مساقه كليا . ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل . وفي مذهب مالك من ذلك كثير (١)

﴿ المَـأَلَةُ الرَّابِعَةُ عَشْرَةً ﴾

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلها، والعام لجيع المحلفين . ولحكن لابد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضح النوعين ، و يبين جهة المأخذ في الطريقين

وبيان ذلك أن المشروعات المكية وهى الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة ، وجارية على ماتفتضيه بجازى العادات عند أرباب العقول ، وعلى ما تحكه (٢) قضايا مكارم الأخلاق: من التلبس من كل ماهو معروف في محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر في محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر في محاسن العادات ، فيا سوى ما العقل معزول عن تقريره جملة من حدود الصاوات وما أشبهها (٣) فكان أكثر ذلك موكولاالى أنظار المكلفين في تلك العادات ، ومصروفا الى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك العادات ، ومصروفا الى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن المكليات ، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها الواحد المعبود . من إقامة الصاوات فرضها ونفلها حسما بينه المكتاب والسنة . وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين ، ومؤاساة النقراء والساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة ، وصاة الأرحام قربت أو بعدت ، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب ، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب

(۱) لما تقدمأنه يقول بالمصالح المرسلة التي يكون النظرفيها إلى جزئى في مقابلة الكلى (۲) لا يخنى موقع كلة (تحكمه) التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف فيها العرف والا زمان ، فتكون مكرمة فى زمن ثم تنسخ فيكون ضدها مكرمة فى زمن آخر . ويلوح إلى ذلك قوله بعد (أو من كان على عادة فى الجاهلية النج) (٣) أى من تفاصيل التعبدات

والأجانب ، و إصلاح ذات البين بالنسبة الى جميع الخلق ، والدفع بالتى هى أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التى لم ينص على تقييدها بعد

وكذلك الأمر فيا نهى عنه من المنكرات والفواحش ، علىمراتبها في القبيح فانهم كانوا مثابر بن على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن

فكان السلمون فى تلك الأحيان آخذين فيها بأقسى مجهودهم، وعاملين على مقتضاها بفاية موجودهم، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة، و بعد وفائه وفى زمان التابعين

إلا أن خطة الاسلام لما اتسعت ، ودخل الماس في دين الله أفواجار بماوقعت يينهم مشاحات في المعاملات ، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق أوعرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضى أحكاماً خاصة ، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب المهنوعات . فاحتاجوا عند ذلك الى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة ، ومشروعات تكلّل لهم تلك المقدمات ، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندو إت ، والمحرمات والمكروهات ، إذ كان أكثرها جزئيات (١) لاتستقل با دراكها العقول السليمة ، فضلا عن غيرها ، كالم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقر ،ات ، ولا سيا حين دخل في الاسلام من لم يكن بأصول العبادات وتفاصيل التقر ،ات ، ولا سيا حين دخل في الاسلام من لم يكن على استحسانها فريقه ومال إليها طبعه وهي في نفسها على غير ذلك ، و كذلك الأمور على التي كان لها في عادات الجاهلية حركان لمصالح رأوها وقد شابها مناسد مثلها أو التي كان لها في عادات الجاهلية حركان لمصالح رأوها وقد شابها مناسد مثلها أو أكثر هذا الى (٢) ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قوروا على عدوه وطلبوا

(ُ۲) أى فالجهاد تشريع مدنى جديد ، وليس تفصيلا وتكميلا لل سبق في مكة ، لا نه لم يكن سببه قد تم في مكة . و هو ظاهر ، وإن كان قد يتنافي مع ماسبق له في المسألة الثانية من كتاب الادلة ، حيث قال هناك « والجهاد الذى شرع بالمدينة فرع من فروع الا مر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله يابني أقم

بدعائهم الخلق الى الملة الحنيفية ، و إلى الأمر بالعروف والنهى عن النكر ، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا اليه بغاية البيان : تارة القرآن ، وتارة بالسنة فتفصلت تلك المجملات المكية ، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أوغيره تلك العمومات ليكون ذلك البافى المحكم قانونا الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول: (كلما وجدت في المدنيات كليا فانه جزئي بالنسبة إلى ماهوأتم منه أو تكميل لا صل كلى). وقد يقال لا منافاة ، لأن ما قبل الجهاد فى كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكورا بنفسه ومقررا نوعه ، إلا أنه قيد مثلا وبين وفصل . بالمدينة أما الجهاد فهو وإن كان مندرجا في الا مر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض، الذي لم يتحقق في الخارج على أي وجه كان في مكة . بخلاف الا نواع السابقة فانها بنفسها شرعت مطلقة ، فأحتاجت إلى التقييد والبيان الخ ، فلذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعا جديدا ، مخلافها ولكن يبتى قوله: (و إلى الا مر بالمعروف الخ) وعطفه على قوله (إلى ماأمر الله) الذي يقتضي أنه شرع بالمدينة . وقد عرفت فها نقلناه عنه آنفا أنه مقرر في مكة كما ورد في سورة لقهان . إلا أن يقال إنه ليس عطفا مغايرًا حتى يلزم منه أن يكون مطلق الاً مربالمعروف نوعا آخر تشريعه بالمدينة جديد، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجا وأنه أعلى مراتب الامر بالمعروف والنهي عن المذكر . وكا نه قال (الذي هو أعلى مراتب الاءمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليجتمع كلامه هنا وهناك . ولنوسع الـكلام بمقدار مايتضح المقام : جاء في سورة العنكبوت (ومنجاهد فانما بجاهد لنفسه) قال بعض المفسرين: جاهد جهاد النفس. وقال بعضهم :بل الأعم من جهاد الغزو . وجا. في آخر السورة (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) قالوا : أطلق الجهاد ليعم الاُمرين . ولم يشذ عن هذا إلا من قال : الجهاد في الآية الثبات على الاّيمان. ومن قال: خاص بجهاد الغزو. والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول عكيتها إلا من قال: ماعدا الا ميات العشر الأول، ومن قال: بل كلها مدنية . ينبني علىهذا أنالسورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الا "يات الأولى التي منها (ومنجاهد) وكان اطلاق الجهاد في آخرها ليعم الاثمرين يكون تشريع الجهاد مكيا

مطرداً ، وأصلامستناً ، الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وليكون ذلك عاماً لتلك السكايات المقدمة ، و بناء على تللك الأصول المحكمة ، فضلا من الله ونعمة فالأصول الأول باقية لم تنبدل ولم تنسخ ، لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها ، و إنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الحزئيات لا الكليات

وهذا كله ظاهر لن نظر فى الأحكام المكية مع الأحكام المدنية ، فان « الأحكام المكية » مبنية على الانصاف من النفس ، وبذل المحهود فى الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين . وأما « الاحكام المدنية » فمنزلة فى الغااب

بالنصعليه يخصوصه لابمجرد دخوله في آية الائمر بالمعروف، غايته أنه بحمل من جهة. الوقت . ولايتمشي كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين : إما أن تكون السورة كلها مدنيةأو يكون معنى الجهاد للإيشمل الغزو . ولا يخفي مافىالوجهين من الضعف ومخالفةالجهور . نعم قال المفسرون إن أولآية نزلت في الا مر بالجهاد ا ية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وسورة الحج قبل مدنية ، وقبل مكية ، والأصح أنها مركبة من مدنى ومكي ، ولم يحققوا تمييز المسكي من المدنى فيها . وقال بعضهم أول آية نزلت فيالاً مر به (وَقَاتُلُوا في سَيِّلِ الله الذين يَقَاتُلُونَكُم) في سورة البقرة المدنية قطعاً . فكيف يجمع بين ماقالوه في الا تين مع ما قالوه في آيات العنكبوت ؟ فما قالوه في آيات الَّـقرة يؤيد ما بني عليه المؤلف كلامه هنا وفيها سبق ، ومخالف ما قالوه في العنكبوت . نسول : إن الجهاد قرر في مكه فضلَّه ، وأثني عليه الثناء الذي يستلزم مشروعيته ، ولوح إلى أنه سيكون نافدا إذاجا. وقته ، وكمل الاستعداد له فلما جاء وقله رخص فيه بالميَّة (أذن للذين يقاتلون بأنهـــم ظلموا) وقد كانوا يجيئونه صلى الله عليه وسلم بمكه هذا مشجوج الرأس، وهذا مجروح، وهذا مهان. فيقول لهم . . لم يؤذن لي ، بل جاء النهي عنه في جملة آيات ، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الا كيد بالقتال وتفاصيل أحواله . فلما كان الاذن والطلبالا كيد بالقيام به إنما جا. بالمدينة قال المفسررن إنه تشريع مدنى . إلا أنه كان الا ولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن بجعله من الكامات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الامر بالمروف والنمي عن المنكر وان كنت عرفت وجه صنعه على وقائع لم تكن فيا تقدم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقو بات في الجزئيات لا الكليات، فان الكليات كانت مقررة محكة (١) بحكة وما أشبه ذلك ، مع بقاء الكليات المكية على حالها . وذلك (٢) يؤتى بها في السور المدنيات تقريراً وتأكيدا ، فكات جملة الشريعة والحد لله بالأمرين وتمت واسطتها بالطرفين ، فقال الله تعالى عند ذلك : (اليوم أكلت لكم دينكم وأتمت عليكم يعمتي ورضيت كم الاسلام دينا

وانما عنى الفقها، بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التى هى مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة والعمل بمقتضي الطوارى، العارضة وكأنهم وافقون للناس فى اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم ، حى لا يتجاوزوا ما أحل الله الى ماحرم ، فهم يحققون للناس مناط هذه الاحكام بحسب الوقائم الخاصة ، حين صار التشاح ربما أدى الى مقاربة الحد الفاصل ، فهم يز عونهم عن مداخلة الحى ، وإذا زل أحدهم ببين له الطريق (٢) الموصل الى الخروج عن خلك فى كل جزئية ، آخذين محجزهم تارة بالشدة (١) وتارة باللين (٥) فهذا الخط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء ، وإياه تحرقوا

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلا وتركا فلم يفصلوا

⁽١) كما فى قوله تعالى (من جاء بالحسية فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة الخ) وكما فى قوله(فاما الذين شقوا فنى النار الى قوله: وأما الذين سعدوا النح) وكما فى آيات (وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه) والتذيلات التى جاءت عقبها وقوله (فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا النح) ومثله كثير فى تقرير الجزاءات الكلية

⁽٢) لعله (ولذلك)

⁽٣) من الكفارات وغيرها

⁽٤) و(٥) يحتاج إلى بيان فان ذلك فان ذلك انما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب لافي الاجتهاد الا أن يقال إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الاشخاص وما يناسبهم

القول فيه ، لا نه غير محتاج الى التفصيل . بل الانسان فى أكثر الامر يستقل بإ دراك العمل فيه ، فوكاوه إلى اختيار المسكاف واجتهاده ، إذ كيف ما فعل فهو جار على موافقة أمر الشارع ونهيه . وقد تشتبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل ، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الاول فعلى هذا كل من كان بعده من ذلك الحد أكثر كان اعراقه فى مقتفى الأصول الكلية أكثر

واذا نظرت الى أوصاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله تبين الكفرق ما بين القسمين، وبون ما بين المزلتين روكذلك ما يؤثر من شيم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الاصول. وعلى هذا القسم عول من شهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم بمن لم يبلغ مبالغهم فى الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه وأما غيرهم بمن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر فى هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس فى المعاملات والمنا كحات فأجروها بالاصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالفروع الثوانى حين اضطروا الى ذلك فعاملوا رجهم فى الجميع ولا يقدر على ذلك الا الموقى الفدّ. وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريم فيها ، حتى صارت كالنسى المنسى ، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصى عن أهله . وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « بدأ هذا الدين غريبا وسيعود غريباكا بدأ فطوبى الغرباء (١) »

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في السكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه

⁽۱) کقدم (ج۱ – ص ۹۸)

فصل

كان المسلمون قيل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكى على ما أداهم اليه اجتهادهم واحتياطهم، فسبقوا غاية السبق، حتى سموا السابقين باطلاق ثم للهاجروا إلى المدينة ولحقهم فى ذلك السبق من شاء الله من الانصار، وكملت لهم بها شعب الايمان ومكارم الاخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت فى أصولها أقدامهم فكانت المتمات أسهل عليهم، فصاروا بذلك نورا حتى نزل مدحهم والثناء عليهم فى مواضع من كتاب الله ، ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقدارهم، وجعلهم فى الدين أئمة فيكانوا هم القدوة العظمى فى أهل الشريعة، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه لم زادوا فى الاجتهاد وأمعنوا فى الانقياد لما حد لهم فى المكي والمدنى معاً، لم تزحز حهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات، ولا صدهم عن بذل المجهود فى طاعة الله ما متموا به من الاخذ بحظوظهم وهم منها فى سعة (والله بختص برحمته من يشاء)

فعلى تقرير هذا الاصل من أخذ بالاصل الاول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له ، ومن أخذ بالاصل النابى فبها ونعمت . وعلى الاول جرى الصوفية الأول ، وعلى النابى جرى من عداهم عمن لم يلتزم ما التزموه . ومن ههنا ينهم شأن المنقطعين الى الله فيما امتازوا به من محلتهم المروفة ، فان الذى يظهر لبادى الرأى منهم أنهم التزموا أموراً لاتوجد عندالعامة ، ولا هى ممايلزمهم شرعا ، فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم ، وتكلفوا مالم يكلفوا ، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة ، وحاش لله ! ما كانواليفعلوا ذلك وقد بنوا محلهم على اتباع السنة وهم باتعاق أهل السنة صفوة الله من الخليقة . لكن إذا فهمت حالة السلمين في التكليف أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى الم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى الم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى الم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، وقوله (فعلى تقرير هذا الا صل من أخذ الاصل الاول الخ)

تبين لك أن تلكِ الطريق سلك هؤلاء، وباتباعها عُنُوا على وجه لايضاد المدني المفسر

فإذا سممت مثلا أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي دوهم، فقال: « أما على مذهبنا فالكلُّ لله ، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم ، وما أشبه ذلك علمت أن هذا يُستمد مما تقدم ، فإن التنزيل المسكى أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة الله ، ولم يبين فيه الواجب من غيره ، بل وكل إلى اجبهاد المنفق ، ولاشك أن منه ماهو واجب ، ومنه ماليس بواجب والاحتياط في مثل هذه المبالغة في الانفاق في سد الخلات وضروب الحاجات ، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق فأخذ هذا المسئول في خاصة نفسه بما أفتى به . والتزمه مذهبا في تعبده ، وفاء بحق الخدمة ، وشكر النعمة، و إسقاطًا لحظوظ نفسه ؛ وقياما على قدم العبودية المحضة ، حتى لم يبق لنفسه حظا وإن أثبته له الشارع، اعتمادا على أن لله خرائن السموات والأرض، وأنهقال: (لا نسألك رزقا نحن مرزقك) وقال: (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) وقال : (وفي السهاء رزقكم وما توعدون) ونحو ذلك . فهذا نحو من التعبد لمن قدر على الوَّفاء به. ومثله لا يقال في ملتزمه ، إنه خارج عن الطريقة ، ولا متكلف في التعبد ، لكن لما كان هذا ألميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد في التنزيل المدنى حين فرضت الزكوات، فصارت هي الواجبة انحتاما. مقدرة الا تتعدى الى ما دونها ، وبق جلسواها على حكم الخيرة ، فاتسع على المكلف مجال لإ بقاء جوازاً ، والانفاق ندياء فمن مقل في إنفاقه ومن مكثر ، والجيم محمودون لأنهم لم يتعدوا حدود الله فلما كان الأمر على هذا استفسرالمسئول السائل ليجيبه عن مقتضى سؤاله

ومنهم من لاينتهى فى الانفاق الى إنفاد الجيع، بل يبقى بيده ماتجب فى مثله الزكاة حتى تجب عليه ، وهو مع ذلك موافق فى القصد لمن لم يبق شيئا ، علما بأن فى المال حقاً سوى الزكاة ، وهو لا يتعين تحقيقاً ، وإيما فيه الاجتهاد . فلا يزال

ناظراً فى ذلك مجتهداً فيه ما بتى بيده منه شىء، متحملا منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده ، أو كالوكيل فيه لخلق الله ، سواء عليه أمدً نفسه منه أم لا

وهذا كان غالب أحوال الصحابة ، ولم يكن إمساكهم مضادا لاعمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى ، إلا أن هذا الرأى أجرى على اعتبار سنة الله تعالى في العاديات ، والأول ليس العاديات عنده مزية في جريان الأحكام على العباد وأما من أبقى لنفسه حظاً فلاحرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسع في المباحات ، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر في كل خصلة من الخصال المكية حتى يعلم أن الأمر كاذكر . فالصواب والله أعلم أن أهل هذا الباحد معاملون حكما بما قصدوا من استيفاء الحظوظ، فيجوز لمم ذلك ؛ مخلاف القسمين الأولين : وهما من لا بأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها القسمين الأولين : وهما من لا بأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها

فإن قيل فلم لا تقم الفتيا عقتضى هذا الأصل عند الفقهاء؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لاعلم ؛ بمنى أنه مبنى على حالة يكون المستفى عليها وهو كونه يعمل لله و يترك لله في جميع تصاريفه ، فسقط له طلب الحظ لنفسه ، فساغ أن يفتى على حسب حانه ، لأنه يقول : هذه حالتى فاحملنى على مقتضاها ! فلا بد أن يحمله على ما تقضيه ، كا لو قال أحد للمفتى : إنى عاهدت الله على أن لا أمس فرجى بيمينى ، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئا ، وأن لا تمس يدى بد مشرك ، وما أشبه هذا ، فإنه عقد لله على فعل فضل ، وقد قال تعالى : (أوفوا بعهد الله إذا عاهدوا _ وهكذا بعهد الله إذا عاهدوا _ وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله ، فهو مما يطلب الوفاء به مالم يمنع مانع . وفى الحديث : « إن خيراً لا حدكم أن لايسأل من أحد شيئاً » (١) فكان أحدهم يقع اله سوطه من يده فلا يسأل أحداً أن يناوله إياه . وقال عثمان : ما مسست اله سوطه من يده فلا يسأل أحداً أن يناوله إياه . وقال عثمان : ما مسست

⁽۱) تقدم (ج۱ - ص ۳۲۱)

ذَ كَرَى بيمينى منذبايست بها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقصة َ حَمِى ّ الدَّبْرِ ظاهرة في هذا المعنى ، إذ عاهد الله أن لا يمس مشركا ، فحمَتْهُ الدَّبْرُ حين استُشهد. أن يمسه مشرك ، الحديث كا وقع

غير أن الفتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية ، لا نهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال . وأما الفقهاء فانما يتكاون في الغالب مع من كان طالباً لحظه من حيث أثبته له الشارع ، فلا بد أن يفتيه بمقتضاه ، وحدود الحظوظ معلومة في فن الفقه . فلو فرضنا أحداً جاء سائلا وحاله ما تقدم لكان على الفقيه أن يفتيه بمقتضاه ولا يقال إن هذا خلاف ما صرح به الشارع ؛ لأن الشارع قد صرح بالجيع ، لكن جعل إحدى الحالتين وهي المتكلم فيها من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ولم يُلزمها أحداً لا نها اختيارية في الأصل بخلاف الأخرى العامة فانها لازمة ، فاقتضى ذلك الفتيا بها عموماً ، كائر ما يتكلم الفقهاء فيه

فان قيل : فاذا كانت غير لازمة فلِم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم ؟

قيل: لم يفت بها مقتضى اللزوم الذى لاينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذلك، وإلما يفتى بها وهو طالب أن يلزم نفسه ذلك حسما استدعاه حاله، وأصل الإلزام معمول به شرعاً، أصله النظر والوفاء بالعهد فى التبرعات، ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم ؛ كالمتعة فى الطلاق، وحديث: (لايمنس أحدكم جاره أن يغرز خشبة فى جداره) (١). وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها ع كعديث (٢) الأشعر بين إذ أرماوا، وقوله: (من كان له فضل ظهر فليعد به على من لاظهر له) الحديث بطوله! (٣) وقوله: (مَن ذا الذي تألّى على الله لايفعل الحير؟) (١) و إشارته إلى بعض أصحابه أن يحط عن غريمه تألّى على الله لايفعل الحير؟) و إشارته إلى بعض أصحابه أن يحط عن غريمه

⁽١) حديث البخاري في كتاب المظالم

⁽٢) في البخاري كتاب الشركة وقد تقدم

⁽٣) جزء من حدیث تقدم (ج ٢ - ص ٢٥١)

⁽٤) رواه مسلم باختلاف في اللفظ

الشطر من دَينه (١) . وقد أنزل الله في شأن أبي بكر الصديق حين المتلى أن لاينفق على مسطح (ولا يأتل أول الفضل منكم) الآية ! وبذلك عمل عمر ابن الخطاب في حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه ، وقال : والله لَيُمرَ تنَّ به ولو على بطنك . إلى كثير من هذا الباب . وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه ، فانه يفتى بما تقتضيه مرتبته ، كما يحكى عن أحمد ابن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان ، ف ألها : مَن أنت ؟ فقالت أخت بشر الحافي . فأجابها بترك الغزل بضوئها . هذا منى الحكاية دون لفظها . وقد حكى مطرق عن عن مالك في هسذا المنى أنه قال : كان مالك يستعمل في نفسه مالا 'يفتى به الناس ، يعنى العوام ، ويقول : لا يكون العالم عالما حتى يكون في نفسه مالا 'يفتى به الناس ، يعنى العوام ، ويقول : لا يكون العالم عالما حتى يكون هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير . والله أعلم

⁽۱) حديث طويل في مسلم

⁽٢) أي بفعلما لو تركه لم يكن آثما ولكنه إنصاف من النفس، واسقاط الحظ

الطرف الثاني

فها يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه

والنظر فيه في مسائل :

﴿ الْمَالَةُ الْأُولِي ﴾

المنتى قائم (() في الأمة مَقامَ النبي صلى الله عليه وسلم والدليل على ذلك أمور:

والدليل على دلك المور .

﴿ أحدها ﴾ النقل الشرعى في الحديث « ان العلماء ورَنَهُ الأنبياء ، وان الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درها و إنما ورثوا العلم » (٢) . وفي الصحيح (٢) : « يَينَا أَنَا نَائمُ أَتِيتُ بَقَدَح مِن لَبِن فَشَرِ بِتُ حتى إِنَّى لأَرَى الرِّيَّ يَخْرُجُ مِن أَظفارى ، ثم أعطيتُ فضلي عمر بن الخطاب : قالوا : فما أوَّلته يا رسول الله ؟ ألفارى ، ثم أعطيتُ فضلي عمر بن الخطاب : قالوا : فما أوَّلته يا رسول الله ؟ (١) القيام مقامه صلى الله عليه وسلم يكون بجملة أمور : منها الوراثة في علم الشريعة بوجه عام ، ومنها إبلاغها للناس ، وتعليمها للجاهل بها ، والانذار بها كذلك ومنها بذل الوسع في استنباط الاحكام في مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة

ومنها بدل الوسع في استباط الا حكام في مواطن الاستباط المعروف عن شربه من هذه المراتب أعلى ما قبلها ، فالمرتبة الأولى استدل عليها بحديثين ، وبمجموع الا تين فصدر الا يةالثانية يفيد وراثة العلموعجز الثانية مع الاولى يفيدان الوراثة بوجه عام والوراثة في النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدل عليها بالاحاديث الثلاثة والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه صلى الله عليه وسلم له الاجتهاد وهذه الرتبة للفتي أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه ملى الله عليه وسلم كا سيقول المؤلف وبهذا التقرير يتضح كلامه ، فليست الامور الثلاثة دليلا على نوع واحد ، بل المستدل عليه أنواح ثلاثه كلها خاخلة تحت الخلافة عنه . وأدلتها أيضا مختلفة بحسبها

(٢) تقدم

(٣) رواه مسلم والبخارى فى كتاب فضائل الاصحاب

قال: العلم » وهو فى معنى الميراث. و بعث النبى صلى الله عليه وسلم نذيراً ؛ لقوله: (إِنَّمَا أَنْتَ نَذير) وقال فى العلماء: (فلولا نفرَ مِن كل فِرْ قَةٍ مَهُمُ طَائِفَةٌ لِيتَفَقَّهُوا فى الدين وليُنذِروا قَوْمَهُم) الآية! وأشباه ذلك

﴿ والثاني ﴾ أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام ؛ لقوله : «ألا لِيبُاغ الشاهدُ منكم الفائب (١٦) » ، وقال : « تَسْمَعُونَ ولَو آية (٢٠) » ، وقال : « تَسْمَعُونَ ويُسمَعُ منكم ، ويُسمعُ عن يَسمعُ منكم (٣) » . و إذا كان كذلك فهو معنى كونه قاعًا مقام النبي

الله والثالث الله المنقشارع من وجه ؛ لأن ما يبلّه من الشريعة إما منقول عن صاحبها ، و إما مستنبط من المنقول ، فالأول يكون فيه مبلغا ، والثانى يكون فيه قائمًا مقامه في إنشاء الأحكام ؛ و إنشاء الأحكام إنما هو الشارع (أ) · فاذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع ، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله ، وهذه هي الخلافة على التحقيق ؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعانى من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام . وكلا الأمرين راجع اليه فيها ، فقد قام مقام الشارع أيضًا في هذا المعنى . وقد (أ) جاء في الحديث وأن مَن قرأ القرآن فقد أدرجت النبوء بين جَذبيه ، (1)

وعلى الجلة فالمفتى مخبر عن الله كالنبي، ومُوقع الشريعة على أفعال المكلفين

- (1) رواه البخارى فى خطبته صلى الله عليه وسلم بمنى
- (٢) رواه البخاري فيها يذكر عن بي اسرائيل ورواه أيضا أحمد والترمذي
 - (٣) رواه احمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس ، وهو حديث ضحيح
 - (٤) أى بالوحى أو الاجتهاد على القول به له صلى الله عليه وسلم
 - (٥) يصلح أن يكون دليلا للرتب الثلاث
- (٦) روى هذه الجلة في الآحيا. على أنها من كلام عبد الله بن عمر ولكن قال شارحه هكذا رواه بن أبي شيبة في المصنف موقوفا على عبد الله بلفظ (فاتما استدرجت النبوة الح) ورواه محمد بن أبي نصر والطبراني في الكبير عنه وابن

بحسب نظره كالنبى ، ونافذ أمره فى الأمة بمنشور (١) الخلافة كالنبى . ولذلك سمو اأولى الأمر ، وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله فى قوله تعالى : (يا أيها الله ين آ مَنوا أطِيعو الله وأطِيعُوا الرسول وأولى الأمر مِنكم) والأدلة على هذا المنى كثرة

فاذا ثبت هذا انبنى عليه مدنى آخر ، وهى فاذا ثبت هذا انبنى عليه مدنى آخر ، وهى

وذلك أن الفتوى من المفتى تحصل من جهة القول ، والفعل ، والأقرار هو فأما الفتوى بالقول ﴿ فهو الأمر المشهور ، ولا كلام فيه

﴿ وأما بالفعل ﴾ فمن وجهين :

المصرّح به ؟ كقوله عليه الصلاة والسلام : « الشهر هكذا وهكذا » (٢) المستعال فهو قائم مقام القول المصرّح به ؟ كقوله عليه الصلاة والسلام في حَجته فقال : ذَبَحتُ قبل أن أرمى وأشار بيديه . وسئل عليه الصلاة والسلام في حَجته فقال : ذَبَحتُ قبل أن أرمى فأومأ بيده قال : « لا حرج » (١) وقال : « يُقبضُ العلمُ و يظهرُ الجهل والنِّن فأومأ بيده قال : « لا حرج » (أ) وقال : « يُقبضُ العلمُ و يظهرُ الجهل والنِّن الانبارى والبيهق وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعا ورواه في الترغيب والترهيب بطوله عن ابن عمر و بلفظ (فقد استدرج النوة الخ) عن الحاكم وقال صحيح الاسناد (١) أقرب معانى (المنشور) هنا ماكان غير مختوم من كتب السلطان وذلك هو ما أشار اليه سابقا من الا يات و الأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه صلى الله عليه وسلم

(٢) أى فى عرف المفتى والمستوفى، فرب اشارات يختلف استعمالها عند الآمم والطوائف

(٣) فى المصابيح(هكذا وهكذا وهكذا وعقد الابهام فى الثالثة ثم قال الشهرهكذا وهكذا وهكذا وهكذا) يعنى تمام ثلاثين وهذه هى التى يتمشى عليها رواية المؤلف وهى رواية مسلم والروايات هنا كثيرة

(٤) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا النسائى وليس فيه الايماء باليد بل كل لاجوبة بالقول وأخرج نحوه عن ابى داودكذلك وقد وردت رواية الايما. باليد فى البخارى فى كتاب العلم باب من أجاب الفتيا باشارة اليد والرأس ويكثر الهرج ، قيل : يا رسول الله وما الهرج ؟ فقال هكذا بيده ، فحر فها كأنه يريد المقتل (١) . وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت الى السهاء قلت آية ؟ فأشارت برأسها أى نعم وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصاوات ، قال السائل: «صل معنا (٢) هذين اليو مين ، ثم صلى ، ثم قال له : « الوقت ما بين هذين » (٣) أو كما قال ، وهو كثير (١) جداً

﴿ وَالثَّانَى ﴾ ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به ، ومبعوثًا لذلك قصدًا . وأصله (٥) قول الله تعالى : (فلمَّا قضى زيدُ منها وطراً زَوّجْنا كَهَا ، لَكَى لا يكونَ على المؤمنين حَرَجُ) الآية ! وقال قبل ذلك : (لقَدْ كان لَكُم في رسولِ الله أسوة كَسَنة) الآية ! وقال في إبراهيم : (قد كانت لكم أسوة حَسَنة في إبراهيم) الى آخر القصة (٢) ! والتأسى إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله ؛ وشَرْعُ من قبلنا آخر القصة (٢) !

- (١) أخرجه البخارى
- (۲) لو اكتفى صلى الله عليه وسلم بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابى منها الغرض لكان بما نحن فيه أما وقد قال له (الوقت النخ) والافتاء حصل بهذا القول لا بمجر دالفعل الذي إبما حصل مساعداً على إيجاز الافتاء القولى. نعم له دخل في قوة البيان ولكن الفتوى قولية انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول
 - (٣) تقدم
- (ُعَ) كَحَدَيْثُ الاُ نَصَارَى الذَّى شَكَا عَدَمَ الحَفْظُ فَقَالَ لَهُ . اسْتَعْنَ يَبِمِيْكُ :وأُومَا يَيْده إِلَى الحُطُ . وقد يقال أيضا أنها مركبة منهما . وسيأ تى فى المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عنام قال إنى أفعله
 - (ه) أى الدليل القولى العام للاقتدا. بأفعاله صلى الله عليه وسلم
- (٦) والكلام وإنكان في آفعل وباقي القصةقون إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم الح يعد فعلا في هذا المقام ،كما سبق في القول التكليفي ، وهو الذي لا يؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعى ، بل يؤتى به كما يؤتى بالافعال . وبيانه في المسألة السادسة من السنة

شرع لنا (١) . وقال عليه الصلاة والسلام لأم سلمة : « ألاَ أُخْبَر تيهِ أَنَى أَقْبَلُ وَأَنَا صَائْم " (٢) وقال: « صَلُّوا كَار أَيْتُمُونَى أَصَلَى (٢) » • وخُذُوا عَنى مَنَا سِكَمَ (١) وأنا صَائْم " (١) وقال: « صَلُّوا كَار أَيْتُمُونَى أَصَلَى اللهُ مِن أَن يَخْفى ؛ ولذلك جعل وحديث (٥) ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى ؛ ولذلك جعل الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله

واذا كان كذلك وثبت للمفتى أنه قائم مقام النبى ونائب منابه لزم من ذلك أن أنعاله محل للاقتداء أيضاً. فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر، ومالم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين:

﴿ أحدُها ﴾ أنه وارث ، وقد كان المورِّث قدوة قوله وفسله مطلقا (١) ، فكذلك الوارث ، و إلا لم يكن وارثا على الحقيقة . فلابد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله

﴿ والثانى ﴾ أن التأسى بالأفعال - بالنسبة الى من يُعظّم في الناس - سر مبثوث في طباع (٧) البشر ، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا محال ، لاسيا

- (١) الآيه فيها التصريح بطلب القدوة بابراهيم ، فلا تحتاج للبناءعلى هذهالقاعدة
- (٢) رواية مالك (أَلَا أخبرتيها) والضمير يعود على السائلة ، وقد تقدمت هذه الرواية . ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (ألا أخبرتيه) إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبى سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة (ألا أخبرتيه النخ) أن يكون الضمير مذكرا لانه يعود إلى عمر إبنها
 - (٣) متفق عليه
 - (٤) رواه مسلم
- (٥) هى أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم وتجد كثيراً منها فى باب الحج، لا سيا حديث عبيد بن جربج فى الحج، أخرجه فى التيسبر عن الثلاثة وأبى داود
 - (٦) أى سواء أقصد به البيان أم لم يقصد
- (٧) وهل يكنى هذا لأن يكون دليلا شرعيا على شرعية التأسى بالمفتى ولو لم يقصد الييان ؟

عند الاعتياد والتكرار ، وإذا صادف محبة وميلا الى المتأسى به . ومتى وجدت التأسى به نائه مفقودا فى بعض الناس فاعلم أنه إنما تُرك لتأس آخر . وقد ظهر ذلك (۱) فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى محلين

﴿ أحدها ﴾ حين دعام عليه الصلاة والسلام من الكفر الى الايمان ، ومن عبادة الأصنام الى عبادة الله . فكان من آكد متمسَّكاتهم التأسى بالآباء ؟ كَقُولُه : (و إذا قِيل لهمُ اتَّبِعُوا ما أُنزلَ اللهُ قالُوا بل نَدَّبُعُ ما وجدنا عابِهِ آبَاءنا) وما أشهه من الآيات ، وقالوا : ﴿ أَجَعلَ الآلَمَةَ ۚ إِلَمَّا واحدًا ؟ إِنَّ هــذَا لشَيْءٍ ﴿ عُجابِ !) ثم كرر عليهم التحذير من ذلك ، فكانوا عا كفين على ماعليه آباؤهم. إلى أن نوصبوا بالحرب وهم راضون بذلك ؛ حتى كان من جملة مادُ عوا به التأسى بأبيهم إبراهيم ، وأضيفت الملة المحمدية اليه . فقال تعالى (مِلَّةَ أَبِيكُم إبراهيمَ) فكان ذلك بأبًا للدعاء إلى التأسى بأكبر آبائهم عندهم ، و بين لهم مع ذلك مافي الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آباؤهم تستحسما وتعمل بكثير منها . فكان التأسي داعياً الى الحروج عن الناسي ، وهو من أبلغ ما دعو به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة . و بدلك جا، في القرآن بعــد قوله : (ثم أَوْحَينا إليك أنِ انتبع مِلَّةَ إبراهيم حَنيفاً) وقوله (٢): (أَدْعُ الى سبيل رَبِكَ بِالْحَكُمَةِ وَالْمُوعِظَةِ الْحَسَنَةِ) فَكَانَ هَذَا الوَّجِهِ مِنَ التَّلَطُفِ فِي الدَّعَاءُ الى الله نوعا من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها . وأيضا فان ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خُلُقَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فصد ق الفعل ُ القولَ بالنسبة اليهم. فكان ذلك مما دعا الى اتّباعه والتأسى به (٢) فانقادوا ورجعوا الى الحق

(١) أي ترك التأسي لتأس آخر

(٢) لعل الواو زائدة

(٣) وهل هذا المحل خال من قصد البيان؟ حتى يكون دليلا على قوله (ومالم يقصد النح) . نعم فى المحل الثانى الذى فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه ﴿ والحل الثانى ﴾ حين دخاوا فى الاسلام وعرفوا الحق ، وتسابقوا الى الانقياد لأوامر الذي عليه الصلاة والسلام ونواهيه . فر بما أمرهم بالأمر وأرشدهم الى ما فيه صلاح ديهم ، فتوجهوا الى ما يفعل ، ترجيحا له على ما يقول . وقضيته عليه الصلاة والسلام معهم فى توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم ، حتى قال لأم سلمة (۱) : • أمّا تركن أن قو مك أمرتهم فلا يأتمرون ؟ ، فقالت : اذبح واحاق . ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فاتبعوه . وبهاهم عن الوصال فلم يفتهوا ، واحتجوا بأنه يواصل . فقال : • إنى أبيت عند ربى يُطعمن ويسقينى (۲) » . ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى بعجزوا ، وقال : • لو مد لنا فى الشهر لواصلت وصالاً يدع المتعمقون تعمقهم حتى أفطر هو فأفطروا (۱) . وكانوا يبحثون عن عن أفعاله كا يبحثون عن أقواله . وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب . وقد تقدم له بيان آخر فى باب البيان لكن على وجه آخر . والمهنى فى الموضمين واحد

ولمل قائلا يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوما ، فكان عمله للاقتداء محلاً بلا إشكال ؛ بخلاف غميره ، فانه محل للخطأ والنسيان والمعصية في العبادة غير ما يطلبه منهم . كمسألة الوصال وغيرها ، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به

- (۱) هو جزر من حدیث عمرة الحدیبیة ــ رواه فی التیسیر بطوله عن البخاری وأبی داود
 - (۲) تقدم (ج۲ ص ۱۳۸)
 - (٣) تقدم (ج ١ ص ٣٤٣)
- (٤) عن أبى سعيد قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم على نهر من ما السها والناس صيام في يوم صائف مشاة ، ونبى الله صلى الله عليه وسلم على بغلة له فقال (اشربوا أيها الناس!) قال فأبوا. قال (إنى لست مثلكم ، إنى أيسركم إنى راكب) فأبوا فتنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخذه فنزل فشرب وشرب الناس وماكان يريد أن يشرب . رواه أحمد

والكفر فصلا عن الإيمان ، فأفعاله لا يوثق بها ، فلا تكون مقتدى بها

فالجواب أنه إن اعتبر هــذا الاحمال فى نصب أفعاله حجة للمستفى فليعتبر مثله فى نصب أقواله ؛ فانه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً لأنه ليس بمعصوم ، ولما لم يكن ذلك معتبرا فى الأقوال لم يكن (١) معتبرا فى الأفعال ولا جل هذا تُستعظم شرعاً زلة العالم كا تبين فى هذا الكتاب وفى باب البيان . في خق (٢) على المفتى أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله ، يمنى أنه لابد له من المحافظة على أفعاله حتى تجرى على قانون الشرع ليتتَّخذَ فيها أسوة

(وأما الإقرار) فراجع الى الفعل ، لأن الكف فعل ، وكف المنى عن الإنكار اذا رأى فعلا من الأفعال كتصر بحه بجوازه . وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعياً بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، فكذلك يكون بالنسبة الى المنتصب للفتوى . وما تقدم من الأدلة فى الفتوى الفعلية جار هنا بلا إشكال ومن هنا ثاير (٢) السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولم يباوا فى ذلك بما ينشأ عنه من عود المضر التعليهم بالقتل فما دونه . ومن أخذ بالرخصة (٤) فى ترك الإنكار فر بدينه واستخفى بنفه ، ما لم يكن ذلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار ، فان ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما . وهو راجع فى الحقيقة الى إعمال القاعدة فى الأمر بالمعروف

- (۱) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة ، فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما ، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة مايفتون الناس به ، ترخصا لانفسهم ،لا سيا في باب المكارم والمطلوبات على غير الحرمة
 - (٢) الحق والمطالبة به شي. ، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شي. آخر
 - (٣) فلم يكفوا عن الانكار ،حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر
- (٤) أى فاعتزل الخلق حتى لايترتب على إنـكاره أذى شـديد يصيه. وقوله (المراتب الثلاث) أى التغيير باليد واللسان والقلب

والنهى عن المنكر . والمراتبُ الثلاث في هذا ألوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه

﴿ السأة الثالثة ﴾

تنبنى على ما قبلها . وهى أن الفتيا لا تصح من مخالف (1) لقتضى العلم. وهذا و إن كان الأصوليون قد نبتهوا عليه و بينوه فهو فى كلامهم مجمل يحتمل البيان بالتفصيل القرر فى أقسام الفتيا

فأما فتياه بالقول فاذا جرت أقواله على غير المشروع ، وهذا من جملة أقواله فيمكن (٢٢) جريامها على غير المشروع فلا يوثق بها

وأما أنماله فاذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح

وَكَذَلِكَ إِقْرَارِهِ ؛ لأَنهُ مَنْ جَمَلَةُ أَفَعَالُهُ

وأيضاً فان كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير فان. المخالف بجوارحه يدل على مخالفته فىقوله ، والمخالف بقوله يدلعلى مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمد من أمر واحد^(٢) قلبى

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة

وأما على التفصيل فان المفتى إذا أمر مثلا بالصمت عما لا يَعنى فإن كانسامتاً عما لا يَعنى فإن كانسامتاً عما لا يَمنى ففتواه صادقة ، و إن كان من الخائضين فيما لا يَعنى فهى غير صادقة . و إذا دلك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه ، و إن كان راغباً في الدنيا فهى كاذبة . و إن دلّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت

- (١) سيأتى له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لاالصحة في الحكم الشرعى ' مالم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة
- (۲) أى فيحتمل احتمالا قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كا قواله. الاخرى
 - (٣) وهو كمال الايمان أو عدمه

فتياه، و إلا فلا. وعلى هذا الترتيب سائراً حكام الشريمة في الأوامر. ومثلها النواهي: فإذا نهى عن النظرالي الأجنبيات من النساه وكان في فسه منهياً عنها صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان، أو عن الزبي وهو لا يخالطهم، وما أشبه ذلك فهو وهو لا يتفحش، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا مخالطهم، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا والذي يقتدي بقوله ويقتدي بفعله، و إلا فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذلك قال تعالى التول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذلك قال تعالى لئن آتاناً من فضله لنصدة ون الله عليه و وعال في ضده: (ومنهم من عاهد الله المن آتاناً من فضله لنصدة وقي الكذب مخالفته. وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا: (يا أيّها الذين آ منوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين (١)) وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى فاعا ذلك مشترك بينه و بين سائر المكافين في الحقيقة، فان وافق صدق وان خالف كذب. فالفتيا لا تصح مع الحالفة ، وإنما تصح مع الحالفة ، وإنما تصح مع الحالفة ،

وحسب الناظر من ذلك سيد البشر صلى الله عليه وسلم ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والمام ، حتى أنكر على من قال : يُحلُّ الله الرسوله ما شاء وحين سأله الرجل عن أمر فقال : وإنى أفعله » فقال له : إنك لست مِثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذبك وما تأخر . غضب صلى الله عليه وسلم وقال : « والله إنى لأرجو أن أن أكون أخشاكم لله وأعلم بما أنتى (٢) » وفي القرآن عن وقال الاكوسي إنه المناسب ، أي فهؤلاء قد طابق قولهم فعلهم فلم ينتحلوا أعذاوا كغيرهم . وقد يقال إن السبب وإن كان خاصا وهو مطابقة قولهم لفعلهم . إلاأن لفظ الصدق بمعناه الاعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر للواقع بدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء رواه مسلم و

شعيب عليه السلام: (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا (١) في مِلْتِكم بعد إذ نَجَّانَا اللهُ مِنها) وقوله: (وما أريدُ أن أَخَالِفِكُم الى (٢) ما أنهاكم عنه) فبيّنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضي كذب القول ، وهو مقتضي ما تقدم في المسألة قبل هذا . وقد قالوا في عصمة ^(٣) الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأنالقلوب تنفر عمن كانت هذه سبيله . وهذا المنيجار من بابأولى فيا بعد النبوة ، بالنسبة الى فروع الملة فضلا عن أصولها ؛ فأنهم لو كانوا -آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه _ عيادًا بالله من ذلك _ لكان ذلك. أولى منفر ؛ وأقرب صادٍّ عن الاتباع . فمن كان في رتبة الوارثة لهم فمن حقيقة نيله الرتبه ظهور الفعل على مصداق القول ولما نهى (٤) عن الرِّبا قال : ﴿ وأُولُ رَبًّا أَصْعُهُ رَبَّا العبَّاسِ بن عَبدِ المطلبِ (٥) ، وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية قال « وأولُ دَم أَضْعُهُ دَمُنا ، دمُ ربيعة بن الحارث (٦) ، وقال حين 'شفِع له (١) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه فاذا عاد إلى شركهم كان كاذبا لهيصدق

⁽٢) يقال (خالفني فلان إلى كذا) اذا قصده وأنت مول عنه (وخالفني عنه) بالعكس أي اذا سمعتم نصحى وتجنبتم التطفيفوالبخسوعبادةالاو ثان وساثر المعاصى فانى لا أفعله واستبد به دونكم لان الانبيا، لا ينهون عن شي. وبخالف فعلهم قولهم . وقد يقال ان الا يه ليس فيها أن هذا يعد كذبا ، بخلاف ما قبلها. إلا أن يقال أنها تفيده بضميمتها اليها لأن الخالف اليه فيها هو ما سماه كذبا في قوله (إن عدنا في ملتكم)

⁽٣) أى فى دليلها

⁽٤) فى خطبة حجة الوداع المشهورة

⁽ه) تقدم (ج ۽ _ ص ١١)

⁽٦) هو أيضا جز. من نلك الخطة الجامعة . وقد رواه أنو داود بلفط دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابي صحته (دم ربيعة بن الحارث) قال شارح أبي داود عين على بن عبد العزيز أن ربيعة لم يُقتل في الجاهلية ، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له ، ونسب الدم اليه لا نه ولي الدم

فى حدّ السرقة : « والذى نفسي بيد و لو سرقت فاطبة بنت رسول الله لقطست مدر ها (١١) ، وكله ظاهر فى المحافظة على مطابقة القول النمل بالنسبة اليه والى قرابته مدران الناس فى أحكام الله سواء

والأدلة في هذا المني أكثر من أن تحصي

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول ، فقال الله تعالى : (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) الآية ! وقل : (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون ؟ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) . عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون ابن مهران يقول: « إن القاص المتكلم ينتظر المقت (٢٠) والمستمع ينتظر الرحمة عقلت أرأيت قول الله : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون) الآية ! هوالرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذامن الخير ؟ أو هو الرجل يأمر بالمروف و ينهى عن المنكر و إن كان فيه تقصير ؟ فقال : كلاهما

فان قيل: إن كان كما قلت تعذّر القيام بالفتوى و بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن عن المنكر ، وقد قال العلماء إنه لا يلزم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن يكون صاحبه مؤتمرا أو منتهياً ، و إلا أدى ذلك الى خرم الأصل ، وقد مرأن كل تكملة أدت الى انحرام الأصل المكمل غير معتبرة . فكذلك هنا (٢٠)، ومشله الانتصاب للفتوى . ومن الذى يوجد لا يزل ولا يضل ولا يخلف قوله فعله ؟ ولا سيا فى الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة . نعم ، لا إشكال فى أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق التقدم فى هذه المراتب . وأما أن

⁽١) أخرجه في التيسيرعن الخسة عن عائشة

⁽٢) لانه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمةت من الله ومن العباد. أما المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم

⁽٣) أى فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فانه أصل كلى فى الدين، ومكمله الانتهار والانتها ، حتى يكون قدوة وينتفع به، ولكنه إذا جعل هذا المكمل شرطا مطردا حتى عند عدم وجود المؤتمر انخرم الأمر بالمعروف وضاع هذا الاصل فيهمل هذا المكمل

يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً

فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر ، لأنا إنما تسكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي . فنحن بقول واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق ، طابق قوله فعله أم لا ، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ، ولا يطرد (١) إن حصل · وذلك أنه إن كان موافقا قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا ، أو كان مظنة للحصول ، لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه · وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق ، أولا · فان كان الأول فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة ، ومن اقتدى به كان مخالفا حمثله ، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم . و إن كان الثاني صح الاقتداء بهواستفتاؤه وفتواه فيها وافق(٢) دون ما خالف . فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بـ ترك الزنا والخر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله بفعله . وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا و يخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل . هذا و إن كان الشرع قد أمرك متابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضًا ليؤخذ بقوله وفعله ؛ لأنه وارث النبي . فإذا خالف فقد خالف مقتضي المرتبة ، وكذُّ بِالفعل القول؛ لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال. فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على (١) أي بل يقع الانتفاع به تادرا ، بخلاف الصادق فالانتفاع به مطرد أي غالب ، كما سقول (أو كان مظنة للحصول)

(٢) أَى فَيَا وَافُق فَيه قوله فعله أَما كُل مَاخَالُف فِيه قوله فعله فلا يعتب بِهُوله المخالف لفعله فيه وسيأتى أنه يحمل ذلك على كال الصحة لا على البطلان ، لأن الشرع نصبه للمتابعة فى القول وان خالف مرتبته فى الفعل . وسيأتى مزيد البان فى الفصل الآتى

الاطلاق ، وقد قال أو الأسود الدؤلي :

إبدأ بنفسك فامها عن غيها فاذا انتهت عنه فأنت حكيم فهناك يُسمع ماتقول ويُقتدَى بالرأى منك ويَنفعُ التعليمُ لاتَنهَ عن خُلُق وتأتىَ مثله عارٌ عليك إذا فعلتَ –عظيمُ وهو معنى موافق للنقل والعقل ، لاخلاف فيه بين العقلاء

فعل

فإن قيل : فما حَجَ المستفتى مع هذا المفتى الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده في باب التكليف، أم لا ؟ بمعي أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه ، أو لا ؟ فالجواب أن هذه المسألة مبنية على ماتقدم ؛ فان أخذت من جهة الصحة في الوقوع فلاتصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتى فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتى . هذا هو المطرد والغالب ؛ وما سواه كالمحفوظ النادر الذي لايقوم منه أصل كلي بحال . وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعى فالفقه فيها ظاهر : فان كانت مخالفته ظاهرةً قادحة في عدالته فلا يصح إلزامه ؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقُه ، وغير العدل لايوثق به و إن كانت فتواهجارية على مقتضى الأدلة فينفس الأمر؛ إذ لايمكن علم ذلك إلا من جهته ، وجهته غير موثوق بها ، فيسقط الالزام عن المستفتى ، و إذا سقط الالزام عن المستفى فهل يبقى إلزام (١) المفيمتوجهاً أملا؟ بجري (٢⁾ ذلك على الخلاف في مسألة حصول الشرط الشرعي : هل هو شرط (^{٢)}

(١) أي هل يبتى مكلفا بالافتاء مع فقد الشرط الشرعي وهو العدالة أولا

(٧) قد يقال : وهل العدالة شرط فى تكليفه بالابلاغ أم هى شرط شرعى لا لزام المستفتى الأخذ بأقواله؟

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك فالتكليف. وتبرأ الحنفية من كونذلك عاماً ، وقالوا إنه لا يقول به عاقل . بل النزاع بينهم وبين الشافعية فيخصوص تكليف الموافقات - ج ٤ - م ١١٧

فى التكليف أم لا ؟ وذلك مقرر فى كتب الأصول . وإن لم تكن مخالفته قادحة فى عدالته نقبول قوله صحيح ، والعمل عليه مبري للذمة ، والإلزام الشرعى متوجه معلمها معاً

﴿ المألة الرابعة ﴾

المفتى البالغ ذِروة الدرجة هو الذي يَحمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجهور ، فلا يدهب بهم مذهب الشدة ، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال

والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة ، فانه قد مر أن مقصد الثارع من المكاف الحل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط ، فاذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع ، ولذلك كان ماخرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين

وأيضاً (١) فإن هذا المذهب كان المفهوم من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأكرمين ، وقد رد (٢) عليه الصلاة والسلام التبتل ، وقال لمعاذ لل أطال بالناس في الصلاة : « أفَتان أنت بإمُعاذ ؟ (٣) » ، وقال : « إنَّ مِنكَ مُنفرين (١) » ، وقال : « سدّدوا ، وقاربوا ، واغدُوا ورُوحُوا وشي من الدُّلجة ، والقصد تَبلُغُوا (٥) » ، وقال : « عليكم من العمل ماتُطيقون ؛ فانَّ الله والقصد القصد تَبلُغُوا (٥) » ، وقال : « عليكم من العمل ماتُطيقون ؛ فانَّ الله

الكفار بفروع الشريعة لا غير . وعليه لامحللاجرا. هذا الحلافهنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الابلاغ

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الاصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث

(٢) أي على جماعة من أصحاً به طلبوا منه ذلك

(٣) أخرجه في التيسير عن الخسة الا الترمذي

(٤) رواه البخاري في صلاة الجماعة

(٥) رواه البخاري في كتاب الايمان

لا يَلُّ حَى تَمَلُّوا » ، وقال : « أحبُّ العملِ إلى اللهِ مادام عليه صاحِبُه و إن قَلَّ (١) » ، ورد عليهم الوصال . وكثير من هذا

وأيضاً فان الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل ، ولا تقوم به مصلحة الخلق : أما في طرف التشديد فانه بَهلكة ، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً ؛ لأن المستفتى إذا ذُهب به مذهب العنت والحرَج بُفض اليه الدين ، وأدى إلى الانقطاع عن ساوك طريق الآخرة . وهو مشاهد . وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشى مع الهوى والشهوة ، والشرع عن الماهى عن الحرى والأدلة كثيرة

فصل

فعلى هذا يكون اليل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشي على التوسط ، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له يضاً

ور بما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد ، فلا يجمل بينهما وسطاً وهذا غلط ، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب . ومن تأمل مواردالا حكام بالاستقراء التام عرف ذلك . وأكثر من هذا شأنه من أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية ، بحيث يتحرى (٢) الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتى ، بنا، منه على أن النتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه ، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى ، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة . وهذا قلب المعنى المقصود في الشريعة . وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التي يترخص بسببها ، وأن الخلاف إنما هو رحمة منجهة أخرى ، وأن

⁽١) بعض حديث أخرجه في التيسير عن الستة

⁽٢) تقدم الكلام على هذا بأونى بيان في المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد

الشريعة حمل على التوسط: لاعلى مطلق التخفيف ، و إلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج و مخالف المهوى ، ولا على مطلق التشديد. فليأخذ الموفق فى هذا الموضوع حذرَه ، فانه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه

فصل

قد يسوغ المجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ماهو فوق الوسط، بناء على ماتقدم في أحكام الرخص. ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يُخني مالعله يُقتدى به فيه من لاطاقة له بذلك العمل فينقطع، وإن اتفق ظهوره بلناس نبه عليه، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ؛ إذ كان قد فاق الناس عبادة وخلقاً، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة، فربما اتبع لظهور عمله؛ الناس عبادة وخلقاً، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة، فربما اتبع لظهور عمله؛ فكان ينهى عنه في مواضع ؛ كنهيه عن الوصال، ومراجعته لعمرو بن العاص (١) في سرد السوم، وقد قال تعالى: (واعلموا أن فيكم رَسولَ الله ، لو يُطيعكم في في سرد السوم، وقد قال تعالى: (واعلموا أن فيكم رَسولَ الله ، لو يُطيعكم في على الحو لاء بنت تُويت قيامها الليل، وربما ترك العمل (١) خوفاً أن يعمل به الناس فيغرض عليهم، ولهذا — والله أعلم اللها، وربما ترك العمل (١) خوفاً أن يعمل به الناس قدوة، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره، و إذا كان الإظهار عرضة قدوة، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره، و إذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه الا ماصح للجمهور أن يحتملوه

فعيل

إذا ثبت أن الحل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع ، وهو الذي كان

- (١) كان المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه
- (۲) حبل وضعته زینب أم المؤمنین رضی الله عنها حتی إذا فترت تعلقت به والحدیث أخرجه البخاری و أبو داود والنسائی
 - (٣) أخرجه فى التيسير عن الثلاثة والنسائي (بلفظ امرأة من بني أسد)
 - (٤) كقيام رمضان جماعة في المسجد

عليه السلف الصالح ، فلينظر القلّد أى مذهب كان أجرى على هذا الطريق ، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار ، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله ، ولكن الترجيح فيها لابد منه ؛ لا نه أبعد من اتباع الهوى كا تقدم ، وأقرب إلى تحرى قصد الشارع في مسائل الاجتهاد . فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً : إنه بدعة حدثت بعد المائتين ، وقالوا في مذهب أصحاب الرأى : لا يكاد المعرق في القياس إلا يُفارق السنة . فان كان ثم رأى بين هذين فهو الأولى بالاتباع . والتعيين في هذا المذهب موكول إلى أهله . والله أعلى .

الطرف الثالث

فيما يتعلق باعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به ﴿ السألة الأولى ﴾

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه فى الدين إلا السؤال عنها على الجلة (١) ، لا أن الله لم يتعبد الخلق بالجهل ، و إنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه : (واتَّقُو الله و يُعلمُ كُمُ الله) لا على ما يفهمه (٢) كثير من الناس ، بل على ما

(١) أى سوا, أسأل عنها وطاب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الغروع إن كان من أهل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله نقط. وأيضا سوا, أ كان سؤاله لمن هو أهل أم لا ، الخ ماسيينه في المسألة الثانية

(٢) يفهمونها على حد (ان تتقوا الله يجعل لكمفرقانا) إلا أن فهمهم لاتساعده قواعد اللغة الفصحى ، لأنه مبنى على أن جملة (ويعلمكم) حال مقدرة ، أو بمعنى مضمونا لكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى ، ولكن الجلة المضارعية المثبتة وقوعها حالا بالواو قليل ، حتى قالوا لابد له من التأويل ، والوجه الثانى أن هذه الجل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض . فالأولى طلب تقوى الله ، والثانية وعد بالانعام ، والثالثة غاية التعظيم ، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد في الجل المتعاقبة

قرره الأئمة في صناعة النحو. أي إن الله يعلمكم على كل حال ، فاتقوه . فكأن الثانى سبب في الأول ، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً ، وهو يقتضى تقدم العلم على العمل . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ، وهي قضية لا نزاع فيها ، فلا فائدة في التطويل فيها ، لكنها كالمقدمة لمنى آخر . وهي :

﴿ المألة الثانية ﴾

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه ؟ لأنه إسناد أمر الى غير أهله ، والإجماع على عدم صحة مثل هذا ، بل لا يمكن (١) في الواقع ، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه : أخبرني عما لا تدرى اوأنا أسند أمرى لك في انحن بالجهل به على سواء . ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء ؟ إذ لو قال له دُلَّى في هذه المفازة على الطريق الى الموضع الفلاني ، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواله لعد من زمرة المجانين . فالطريق الشرعى أولى ؟ لا نه هلاك أخروى ، وذلك هلاك دنيوى خاصة . والإطناب في هذا أيضاً غير محتاج اليه ؟ غير أنا تقول بعده :

إذا تمين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المهنى الذى يسأل عنه . فلا يخلو أن يتحد فى ذلك القطر أو يتمدد . فإن اتحد فلا إشكال و إن تمدد فالنظر فى التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول . وذلك إذا لم يمرف أقوالهم فى المسألة قبل السؤال . أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن بأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح ؟ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله . وتخيير من يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه ألبتة . وقد مر (٢) فى ذلك تقرير حسن فى هذا الكتاب فلا نميده

⁽١) أى حصوله من العقلاء

⁽٢) في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها

﴿ السأة الثالثة ﴾

حيث يتعين الترجيح فله طريقان: « أحدهما » عام « والآخر » خاص الم فأما العام الله فهو المذكور في كتب الأصول ؛ إلا أن فيه موضعا يجب أن يتأمل و يحترز منه . وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الحالصة الى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عنده ، أو على أهلها القائلين بها ، مغ أنهم يثبتون مذاهبهم و يعتدون بها و يراعونها ، و يفتون بصحة الاستناد اليهم في الفتوى . وهو غير لائق بمناصب المرجحين . وأكثر ماوقع ذلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه . فلنذكر هنا أموراً يجب التنبه لها

و أحدها ﴾ أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الموصف الذي تفاوتا فيه ، و إلا فهو إبطال لأحدهما ، وإهمال لجانبه رأساً . ومثله حذا لا يسمى ترجيحاً . وإذا كان كذلك فالحروج في بعض المذاهب على بعض الى القدح في أصل الوصف بالنسبة الى أحد المتصفين خروج عن نمط (۱) الى نمط آخر مخالفله . وهذا ليس من شأن العلماء . وإنما الذي يليق بذلك الطعن والقدح في حصول ذلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله ، والأثمة المذكورون برآء (۲) من ذلك المحط لا يليق بهم

﴿ والنَّانِي ﴾ أن الطمن في مساق الترجيح يبين (٢) المناد من أهل المذهب المطمون عليه ، و يزيد في دواعي التمادي والإصرار على ما هم عليه ؛ لأن الذي غُض من جانبه مع اعتقاده خلاف كذلك حقيق بأن يتعصب لما هو عليه ويظهر

⁽١) لعل فيه سقط كلمة (الترجيح)

⁽٢) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم ، الح ما تقدم

⁽٣) أي يثيره

محاسنه فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساق فائدة زائدة على الإغراء بالتزام و إن كان مرجوحاً ؛ فان الترجيح لم يحصل

﴿ والثالث ﴾ أنهذا الترجيح مُغر بانتصاب المخالف الترجيح بالمثل أيضاً فبينا غون نتبع المحاسن المخالف الترجيح بالمثل أيضاً فبينا غون نتبع المحاسن المحبولة على الانتصار لا نفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها ، فن غض من جانب صاحبه غض صاحبه من جانبه مذهبه ، فانه تسبب في فكأن المرجح لذهبه على هذا الوجه غاض من جانب مذهبه ، فانه تسبب في ذلك ، كما في الحديث : « إن مِن أكبر الكبائر أن يسبب الرجل والديه ؟ قال : « يسبب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه ويسب أمه فيسب أمه من الجائزات (٢) لا فضائها فيسب أمه (لا تقولوا راعنا) وقوله : (ولا تسبو الذين يد عون مِن دُونِ الله) الآية . وأشباه ذلك

﴿ والرابع ﴾ أن هذا السل مورث التدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب، وربا نشأ الصغير منهم على ذلك ، حتى يرسخ فى قاوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيماً ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال (ولا تكو نوا كالذين تفر قوا واختلفوا) الآية ! وقال : (إن الذين فَر قوا دينهم وكانوا شيماً لست منهم فى شى،) وقد مر تقرير هذا المعنى قبل . فكل ما أدى الى هذا بمنوع . فالترجيح بما يؤدى الى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء بمنوع . ونقل الطبرى عن عمر بن الحطاب — و إن لم يصحح سنده — أنه لما أرسل الحطيئة من الحبس فى هجاء الزبرقان بن بدر قال له : إياك والشعر ! قال : لا أقدر ياأمير المؤمنين على تركه ؛ مأكاة عيالى ، وعلة على لسانى قال : فشبّب بأهلك ، و إياك

⁽۱) أى لترجح بها صاركل منا يبحث عن القبائح عند الا خر ، يزعم أنذلك يرجح مذهبه

⁽۲) تقدم (ج۲ ـ ص ۳۹۰)

⁽٣) أى فما بالك بالممنوعات؟

وكل مدحة مجعفة! قال: وما هى؟ قال: تقول بنو فلان خير من بنى فلان أمدح ولا تفضل قال: أنت يأمير المؤمنين أشعر منى وفان صح هذا الخبرو إلا فعناه صحيح وفائلات إذا أدى الى ذم الغير كان مجعفا والعوائد شاهدة بذلك فعناه صحيح وفائلس في أن الطعن والتقبيح في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالى والانحراف في المذاهب ، زائداً إلى ماتقدم ، فيكون ذلك سبب (۱) والمحاجة والمناشئة عن التقبيح الصادر بين المختلفين في معارض الترجيح والمحاجة وقال الغزالى في بعض كتبه: أكثر الجهالة إنما رسخت في قاوب العوام بتعصب جماعة من مجهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدى والإدلاء (٢) ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دواعي ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمحافظة ، ورسخت في قاوبهم الاعتقادات الباطلة ، وتعذر على العلماء المتلطفين عوما مع ظهور فسادها ، حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة ، ولولا استيلاء الشيطان فضلا عن قلب عنون

هذا ما قال . وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية

وقد جاء في حديث الذي لطم وجه اليهودي القائل: « والذي اصطفى موسى على البشر ، أن النبي صلى الله عليه وسلم غضب وقال: « لا تفضاوا بين الأنبياء (")»

⁽۱) لعله (بسبب) كما يدل عليه لاحق الكلام . فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالى فى مجافاة الحق ، بسبب الا حقاد الناشئة عن مر التشنيع فى معرض المحاجة ، كما سيمثل له فى كلام الغزالى

⁽٢) منقولهم (أدلى فلان فى فلان) أى قال قبيحاً ، وليسالمراد الادلاء بالحجة لآنه لا يناسبُ ما قبله وما بعده

⁽٣) روى مسلم (لاتفضلوا بين أنيا, الله ، فانه ينفخ في الصور فيصعق من في السموات والارض الا من شاءالله ــ الى أن قال : فاذا موسى عليه الصلاة والسلام آخذ بالعرش الخ)

أودلاتفضاوني على موسى (١)، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء بالتفضيل (٢) أيضاً: فذكر المازري في تأويله عن بمض شيوخه أنه محتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلا يؤدي الى نقص بعضهم ٠ قال وقد خرج الحديث على سبب ، وهو لطم الأنصاري وجه اليهودي ، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من من هذه الفعلة انتقاص موسى ، فنهى عن التفضيل المؤدى إلى نقص الحقوق . قال عياض : وقد يحتمل أن يقول هذا و إن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته ؛ لكن نهاه عن الخوض فيه والجادلة به ، إذ قد يكون ذلك ذريمة إلى ذكرما لا يحب منهم عند الحدال ، أو ما يحدث (٢) في النفس لهم محكم الضحروالمراء ، فكان مهيه عن الماراة في ذلك كما نهى عنه في القرآن (٤) وغير ذلك . هذا ما قال . وهو حق ، فيجب أن يسمل به فما بين العلماء ، فانهم ورثة الأنبياء

فصل

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلاحرج فيه ، بل هو مما لابد منه في هذه المواطن ، أعنى عند الحاجة اليه وأصله من الكتاب قول الله تعالى : (تلك الرسل فضلناً بعضهم على بعض) الآية ! فين أصل التفضيل ، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل وقال تعالى : (ولقد فَصَلنا بعض النبيين على بعض وآ تينا داودَ زَ بوراً) وفي الحديث من هذا تَحْكِير « لما سئل من أكرمُ الناس ؟ فقال : أتقام فقالوا: ليس عنهذا نسألك . قال: فيوسف ، نبي الله ابن نبي الله ابن نبي الله ، (١) أخرجه في التيسير عن الخسة آلا النسائي بلفظ (لا تخيروني) وسيأتي للمؤلف قريا

⁽٢) أى التفضيل بين الأنبيا. وتفضيله على موسى. فهو راجع للروايتين

⁽٣) معطوف على (ذكر) أى ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شي. لا يليق بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل وإن لم يتكلم به

⁽٤) ولا تجادلوا أهل الكتاب

ابن خليل الله قالوا: ليس عن هذا نسألك: قال: فمن معادن العرب تسألوني ؟ خياره في الجاهلية خياره في الإسلام إذا ققهوا (۱) » وقال عليه الصلاة والسلام: « بينا موسى في ملا من بني إسرائيل جاءه رجل فقال هل تعلم الحداً أعلم منك ؟ قال: لا: فأوحى الله اليه: بلي ، عبدنا خضر (۲) » وفي رواية « أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل: أي الناس أعلم ؟ قال: أنا. فعتب الله عليه ، إذا لم يرد العلم اليه. قال له: بلي لم عبد البحرين هوأعلمنك » الحديث (۱) واستب رجل من السلمين ورجل من اليهود ، فقال المسلم: والدى اصطفى محداً على العالمين ، في قسم به: فقال اليهودي: والذي اصطفى موسى على العالمين! الى أن قال عليه الصلاة والسلام: « لا تخيروني على موسى ؛ فإن الناس يَصعقون فأ كون أول من يفيق ، فإذا موسى آخذ " مجانب المرش. فلا أدرى أكان فيمن فأ كون أول من يفيق ، فإذا موسى آخذ " مجانب المرش. فلا أدرى أكان فيمن فأنه ينفخ في الصور » الحديث (۱) ؛ فهذا (۱) فق للتفضيل مستند الى دليل ، وهو دليل على صحة التفضيل في الجلة إذا كان ثم مرجح . وقال «كل من الرجال دليل على صحة التفضيل في الجلة إذا كان ثم مرجح . وقال لاذي قال له ياخير كثير" ، ولم يكل من النساء الا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران . وإن فضل عائشة على الذياء كفضل الثريد على سائر الطعام (۲) » وقال للذي قال له ياخير على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام (۲) » وقال للذي قال له ياخير على سائر الطعام (۲) » وقال للذي قال له ياخير

⁽١) أخرجه في التيسير عن الشيخين

⁽۲) أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى . وهذه إحدى روايات مسلم بلفظ (الخضر)

^{ُ (}٣) ُ أَخْرِجه ۚ فَى التيسير عن الشيخين والترمذى . ولا منافاة بين الروايتين ؛ فَى الآولى أيضا لم يرد العلم إلى الله تعالى

⁽٤) و (٥) تقدما آنفا

⁽٦) أى فهذا النوع فى حديثى موسى نهى عن التفضيل إذا لم يكن له مرجع - فاذاكان له مرجح ومستند فلا مانع منه ، كما فى الارماديث الا خرى . ومنه يعلم أن الا صل هكذا (ننى للتنضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد اليه ما بعده (٧) رواه البخارى فى كتاب أحاديث الا نبياء

البرية!: « ذاك ابراهيم (۱) » وقال في الحديث الآخر: « أنا سيد ولد آدم (۲) » وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق. وليس النظر هنا في وجه التعارض بين الحديثين ، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجلة ، وهو ثابت (۱) من الحديثين . وقال : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلومهم ، ثم الذين يلومهم ، ثم الذين يلومهم (۱) » وقال عمر (۱۵) : كنا غير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان ، وقال عثمان (۱) الرهط القرشيين الثلاثة ، وهم عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن المرآن بن هشام : « إذا اختلفتم أنم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن (۱۷) فا كتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسامهم » فقعلوا ذلك . وقال خير والمرآن بن الخررج ، ثم بنو ساعدة . وفي كل دور الأنصار خير الأنصار خير الأنصار وفي كل دور الأنصار خير الأنصار خير الما نصار خير الما نصار خير أمى بأمى بأمى أبو بكر ، وأشدم في الله عمر ، وأصدتهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابن وأشدم في الله عمر ، وأصدتهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابن أيد

⁽١) أخرجه سلموأبو داود والترمذي

⁽٢) فى الجامع الصغير (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة) وهو صدر حديثين أحدهما عن مسلم وأبى داود عن أبى هريرة وثانيهما عن احمد والترمذى عن أبى سعيد (٣) أى فى كل منهما صراحة ، وإن كان الأول يفيد تفضيل ابراهيم على جميع الحلق والثانى يفيد تفضيل خاتم الانبياء على أولاد آدم ، فلذا كان بينهما تعارض كما قال المؤلف

⁽٤) فى البخارى بلفظ (خير الناس)

⁽ه) صوابه (ابن عمر) كما فى البخارى والترمذى وأبى داود . وأيضا فمثله لا يقع من عمر

⁽٦) أخرجه البخارى والترمذي

 ⁽٧) أى من جهة الاملاء الذي ينبي على النطق لا في أصل الا لفاظ حاشا لله ،
 أن يكون ذلك في المتواترة ألفاظه لفظا لفظا

⁽۸) رواه البخاری فی فضائل الانصار

جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أين بن كعب . ولـكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجر"اح(١) » وقال عبد الرحمن بن يزيد: سألنا حذيفة عن رجل قريب السمت والهدمي من النبي صلى الله عليه وسلم حتى نأخذ عنه ، فقال : ما أعرف أحداً أقرب سَمَّتاً وَهَدْياً ودلاً بالنبي صلى الله عليه وسلم من ابن أمِّ عبد (٢) · ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا! قال أجلسوني ! قال إن العلم والايمان مكانهما ، من ابتغاهما وجدهما ، يقول ذلك ثلاث مرات ، والتمسوا العلم عند أربعة رهط . عند عُوِيمر أبي الدرداء ، وعند سلمان الفارسي ، وعند عبدالله بن مسعود . وعند عبدالله بن سلام . الحديث ! وقال عليه الصلاة والسلام : واقتدوا باللذين من بعدى : أبي بكر وعمر (٣)

(١) ذكر في التيسير عن الترمذي عن أنس أرحم أمتى بأمتيأبو بكر ، وأشدهم في أمر الله تعالى عمر . وأشدهم حيا. عثمان ، وأفضلهم على . وأعلمهما لحلال والحرام معاذ بن جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبى بن كعب ، ولكل أمة أمين وأمين هذه الاُمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلت الخضرا. ولا قلت الغبرا. أصدق لهجة من أبي ذر . أشبه عيسي عليه السلام في ورعه ، فقال عمر رضيالله عنهأتعرف ذلك له؛ قال نعم فاعرفوه له) ــ ورواه في الجامع الصغير عن ان عمر بزيادة يسيرة عما منا عن ابن أبي ليلي ولفظه (أرأف أمتي الخ)

قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن في الباب أيضا عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذي وابن ماجة والحاكم وغيرهم، لكن قالوا في روايتهم ﴿ ارحم) بدلارأف وقال الترمذي : حسن صحيح ، وأبو داود والحاكم على شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادي في تذكرته بأن في متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه ، بل رجح وضعه اه

وقال ابن حجر في الفتح : هذا الحديث أورده الترمذي وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقني عنخالد الحذاء مطولا وأوله (ارحم)وإسناده سحيح، إلاأن الحفاظ قالوا إن الصواب في أوله الارسال والموصول منه ما اقتصرعليه البخاري اه

⁽٢) وهو عبدالله بن مسعود

⁽٣) أخرجه الترمذي كما في التيسير

وما جاء فى الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبنى عليه من شعائر الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذى لايتعدى إلى سواه، وكذلك فعل السلف الصالح

فصل

وربما انتهت الغفلة او التغافل بقوم بمن يشار إليهم في أهل العلم أن صيروا الترحيح بالتنقيص تصريحا أو تعريضا دأبهم ، وعمروا بذلك دواوينهم ، وسودوا به قراطيسهم ، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول الغقه ، أو كالترجمة ، وفيه ما فيه بما أشير إلى بعضه ، بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فن دونهم ، فرأيت بعض التآليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحى التنقيص بمن جعله مرجوحا وتنزيه الراجح عنده عا نسب الى المرجوح عنده ، بلأتى الوادى فطم على القرى ، فصار هذا النحو مستعملا فيا بين الانبياء ، وتطرق ذلك الى شرذمة من الجهال فنظموا فيه و نَهرُ وا وأخذوا في ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه ، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء ، ولكن مستندين الى منقولات أخذوها على غير وجهها ، وهو خروج عن الحق ، وقد علمت السبب في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تفضّلو بين الأنبياء » وما قال الناس فيه . فا ياك والدخول في هذه المضايق ، ففيها الخروج عن الصراط المستقم

﴿ وأما الترجيح الخاص ﴾ فلنفرد له مسألة . وهي:

﴿ المَـأَلَةُ الرَّاسِةُ ﴾

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين : «أحدها» مَن كان منهم فى أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه ، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام ، حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال ، كما كان رسول الله عليه وسلم يؤخذ العلم من قوله وفعله و إقراره

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك « وهو القسم الثاني » و إن كان في أهل المدالة مبرزاً ، لوجهين :

﴿ أحدها ﴾ ما تقدم في موضعه من أن من هذا حاله فوعظه أبلغ ، وقوله أنفع ، وفتواه أوقع في القاوب بمن ليس كذلك ، لأنه الذي ظهرت ينابيع العماعليه ، واستنارت كليته به ، وصار كلامه خارجا من صبيم القاب ، والسكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب . ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم ! (إيما يخشى الله من عباده العلماء) بخلاف من لم يكن كذلك ، فانه و إن كان عدلا وصادقا وفاضلا لايبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ ، حسما حققته التجر بة المادية (والثاني) (١) أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول ، كما تقدم بيانه أيضا ؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب ، والقادت له بالطواعية النفوس بحلاف من لم يبلغ ذلك المقام و إن كان فضله ودينه معلوما . ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها . فمن زهد الناس في الفضول التي لاتقدح في المدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهيده أنفع من غوالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله

فاذا اختلف مراتب المفتين في هذه المطابقة فالراجيح للمقلد اتباع من غلبت مطابقة قوله بفعله

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهى ، فاذا طابق فيهما - أعنى فيما عدا شروط المدالة - فالأرجح المطابقة فى النواهى . فاذا وجد عجتهدان أحدها مثابر على أن لايرتكب منهيا عنه لكنه فى الأوامرليس كذلك

⁽١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه

والآخر مثابر على أن لايخالف (١) مأموراً به لكنه في النواهي على غير ذلك، فالأول أرجح في الاتباع من الثاني ، لأن الأوامر والنواهي فيا عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكلات ومحاسن العادات ، واجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه

وأحدها، أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح. وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم

والثانى المناهى تمثل بفعل واحد وهو الكف، فللانسان قدرة عليها في الجلة من غير مشقة . وأما الأوامر فلا قدرة البشر على فعل جميعها ، وإنما تتوارد على المكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح . فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق ، بخلاف بعض النواهى ، فانه مخالفة في الجلة فترك النواهى أبلغ في تحقيق الموافقة

﴿ الثالث ﴾ النقل ، فقد جاء في الحديث : « فاذا نهيت كُم عن شيء فانتهوا و إذا أمرتُ مَ بأمر فا أتو منه ما استطعتم » (٢) فجعل المناهي آكد في الاعتبار من الأوامر ، حيث حتم في المناهي من غير مَثنو يّة ، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلامع التقييد بالاستطاعة . وذلك إشعار من عن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر

﴿ المسألة الحامسة ﴾

الاقتدا. بالأنمال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين :

« أحدهما » أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته ؛ كالاقتداء بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ، أو فعل أهل الاجماع أو ما يعلم (٣)

- (١) آئى بقدر مافى قدرته ،كما تقدم له ، وكما يأتى فى قوله بعد (فلا قدرةللبشر على فعل جميعها الخ)
 - (۲). تقدم (ج ۱ ص۱۹۳)
 - (٣) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته

بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطئون على الخطأ ؛ كممل أهل المدينة على رأى مالك « والثانى » ما كان نجلاف ذلك

فأما الثانى فعلى ضربين: «أحدها» أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى به قصداً ، كأوامر الحكام ونواهيهم ، وأعمالهم فى مقطع الحكم: من أخذ وإعطاء ورد و إمضاء ، ونحو ذلك ؛ أو (١) يتعين بالقرائن قصده اليه تعبداً به واهتماما بشأنه ديناً وأمانة « والآخر » أن لايتعين فيه شىء من ذلك

فهذه أقسام ثلاثة ، لابد من السكلام عليها بالنسبة الى الاقتداء

﴿ فالقسم الأول ﴾ لا يخلو أن يقصد المقتدى إيقاع الفعل على الوجه الذى وقعه عليه المقتدى به ، لا يقصد به إلا ذلك ، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا ، من غير زيادة ، أو يزيد عليه تنوية المقتدى به فى الفعل أحسن (٢) المحامل مع اختماله فى نفسه ، فيننى فى اقتدائه على المحمل الأحسن ، و يجعله أصلا يرتب عليه الأحكام و يفرع عليه المسائل

فأما الأول فلا إشكال في صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون كالمتدى (٣) الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة : كنزع الخاتم الذهبي

⁽۱) صنف آخر من أحد الضربين ، وقوله (والآخرالخ) هو الضربالثاني فلا هو بمن دل الدليل على عصمته ، ولا هو بمن انتصب للاقتداء أو تعين قصده ، فلذا كانت الا قسام ثلاثة فقط

⁽٢) وهوأن يكون فعله تعبداً، مع احتماله ان يكون دنيوياً، وقد يقال إنه فى صورة فهم مغزاه وسره الشرعى، يتعين فيه ان يكون فاهما فيه التعبد من المعصوم لعدم التنوية المذ فورة أنما يظهر فها لم يفهم مغزاه

⁽٣) قَانَ قيلَ نَوْهُلُ اقتدارُهُمْ به صلى الله عَلِهُ وسلم في مثل الافطار في السفر والاحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك تعبداً وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الاول؟ قلنا : أن الموافقات – ج ٤ – م ١٨

وخلع النعلين فى الصلاة ، و الإفطار فى السفر والإحلال من العمرة عام الحديبية وكذلك أفعال الصحابة التى أجمعوا عليها (١) وما أشبه ذلك

وأما الثانى (٢) فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن (٢) انضباط المقصد ولمكن الصواب أنه غير معتد به شرعا في الاقتداء ؛ لأمور:

(أحدها): أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال (1) قصد المقتدى به دون مانواه المقتدى من غير دليل .

فالاحمال الذي عينه المقتدى لايتعين ، و إذا لم يتعين لم يترجح إلا بالتشهى ، وذلك مهمل في الأمور الشرعية ، إذ لاترجيح إلا بمرجح

ولا يقال: إن تحسين الظن مطاوب على العموم، فأولى أن يكون مطاو بابالنسبة الى من (٥) ثبتت عصمته

لأنا نقول: تحسين الظن بالمسلم – و إن ظهرت مخايل احمال إساءة الظن فيه – مطاوب بلاشك، كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اجتذبوا كثيرا من الظن) الآية! وقوله: (لولا إذ سيعتُمُوه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) الآية! بل أمر الانسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم – كما أمر (أ) باعتقاد على الفرق بين القسمين قوله (مع احتماله في نفسه) في الثاني وهذه الإمثاة ليست مما يحتمل في نفسه، لا نها متعينة للتعبد، فاتضح خلامه

- (١) كُصلاة التراويح جماعة في المسجد
 - (٢) وهو زيادة نية التعبد
- (٣) فاذا لم يمكن فلا رجه للاختلاف فيه ، بل يتعين إلغاؤه
- (٤) أى وهو احتمال قوى لايصح إهماله بمجرد تحسين المقتدى الظن بأن المقتدى يه فعله على الوجه الافضل وهو التعبد ، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لا حدالاحتمالين بمجرد التشهى
 - (٥) أى يا هو الفرض في هذا القسم
- (٦) أداة الطلب الموجه إلى القول في الا تينين واحدة ، وهي (لولا) ، كما أنها موجهة إلى ظن الحنير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى . فالمطلوب في الا ولى أن

ما لا يعلم — فى قوله: (وقالوا هذا إفك مبين) وقوله: (لو لا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا، سبحانك هذا بهتان عظيم) الى غير ذلك بما فى هذا المعنى . ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعى ، ولا اعتبر فى عدالة شاهد ولا فى غير ذلك مجرد هذا التحسين ، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب

فإذا كان المكاف مأمورا بتحسين الظن بكل مسلم، ولم يكن كل مسلم عدلا بمحردهذا التحسين حتى تحصل الحبرة أو التزكية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لايثبت ذلك الأمر، وإذا لم يثبته لم ينبن عليه حكم، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك، فلا ينبى عليها حكم

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فعلا يحتمل أن يكون دينيا تعبديا ، ويحتمل أن يكون دنيو يا راجعا الى مصالح الدنيا ، ولا قرينة تدل على تعين أحد الاحتمالين ، فيحمله هذا المقتدى على أن المقتدى به إنما قصد الوجه الدينى بناء على تحسينه الظن به

(والثانى) أن تحسيز، الظن عمل قلبى من أعمال المكلف بالنسبة الى المقتدى به مثلا ، وهو مأمور به مطلقا وافق مافى نفس الأمر أوخالف ؛ إذ لوكان يستلزم المطابقة علما أو ظنا لما أمر به مطلقا ، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما فى نفس الأمر ، وليس كذلك باتفاق ، فلا يستلزم المطابقة . وإذا ثبت هذا فالاقتداء يظنوا الخير بأهل الايمان ، وأن يقولوا هذا إفك مبين . وفي الثانية أن يكذبوا ماسمعوا ويهولو اعليه ويقولوا (سبحان الله) أى تنزه عن أن يصم نيه ويشينه ؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها ، وأن يقولوا (هذا بهتان عظيم) . وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (أن موضع الامر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لا ينظم وجه لما قيل (أن موضع الامر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول بهتان عظيم) من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو مالا يعلم ؟ قال بالأول الفخر والعلامة الثاني ، لأن الانبياء معصومون من كل منفر ، وهذا منه كما أشرنا إليه . واستشكل بأنهذا لوكان شرطا عقليا في النبوة لما خني عليه صلى الله عليه وسلم ولما سألها فقال (إن كنت ألمت بذنب فاستغفرى الله وتوبى اليه الخ) ، وأجيب بأجوبة سألها فقال (إن كنت ألمت بذنب فاستغفرى الله وتوبى اليه الخ) ، وأجيب بأجوبة واختار الاكوسي أن هذا من بحرد تحسين الظن مخيرة المؤمنين . فراجعه واختار الاكوسي أن هذا من بحرد تحسين الظن مخيرة المؤمنين . فراجعه واختار الاكوس أن هذا من بحرد تحسين الظن مخيرة المؤمنين . فراجعه

بناء على هذا التحسين بناء على عمل من أعمال نفسه ، لاعلى أمر (١) حصل الذلك المقتدى به ، فأدى الى بناء المقتدى به ، فأدى الى بناء الافتداء على غير شى ، ، وذلك باطل ، مخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته ، فأنه إنما انبنى على أمر حصل المقتدى به علما أو ظنا ، و إياه قصد المقتدى باقتدائه فصار كالاقتداء به فى الأمور المتعينة (٢)

(والثالث) (^{۲)} أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض ' لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذلك فى نفس الأمر ظنا مثلا ، ومجرد تحسين الظن لا يقتضى أنه كذلك فى نفس الأمر لا علما ولا ظنا ، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذلك فى نفس الأمر ، وقد فرضنا أنه كذلك . هذا خلف متناقض

وانما يشتبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن . والفرق بيهما ظاهر ؟ لا مرين : « أحدها » أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلا بقيد كونه في نفس الا مركذاك ، حسما دلت عليه الأدلة الظنية . غلاف تحسين الظن ، فانه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أولا « والثاني » أن الظن ناشى ، عن الأدلة الموجبة له ضرورة (١٠) لا انفكاك للمكلف عنه ، وتحسين الظن أمر اختيارى للمكلف غير ناشى ، عن دليل يوجبه . وهو يرجع الى نفي بعض الخواطر المضطر بة الدائرة بين النفى والاثبات في كل واحد من الاحمالين المتعلقين بالمقتدي به : فاذا جاء ه خاطر الاحمال الأحسن قواه وثبته بتكراره على فكره

⁽١) وهو قصده فى الواقع بهذا الفعل التعبد . وقوله (على ما عند المقتدى به) أى كما يقتضيه معنى الاقتدا.

⁽٢) أى للتعبدكما فى الصنف الأول من هذا القسم

⁽٣) هذا الوجه لازم لما قبله . ولو قال عقب قوله (فأدى إلى بنا الاقتداء على غير شي.) : ويلزمه أيضا التناقض ، لصح ؛ لان مقدمات هذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني

⁽٤) كما قالوه فى لزوم النتيجة للدليل

ووعظ النفس في اعتقاده ، واذا أناه خاطر الاحمال الآخر صنَّه ونفاه ، وكرر نفيه على فكره ، ومحاه عن ذكره

فإن قيل: إذا كان المقتدى به ظاهرُه والغالب من أمره الميل إلى الأمور الا نخروية ، والتزود للمعاد ، والانقطاع إلى الله ، ومراقبة أحواله فيابينه و بينالله ، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب ، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزان

فالجواب أنهذا الفرد إذا تمين هكذا على هذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروى ، فيكون مجال الاجتماد كا سيذكر محول الله ؟ ولكن اليس همذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن ، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيره . والظن الذي يكون هكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه ، وفرض مسألتنا ليس هكذا ، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح بثير مثله غلبة الظن بأحدالاحتمالين ، ويضعف الاحتمال الآخر ؛ كرجل (۱) متق لله محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه ، ليس له في الدنيا شغل إلا بما كاف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته . فمثل هذا له في هذه الدار حالان : « حال دنيوى » به يقيم معاشه و يتناول مامن " لله به عليه من حظوظ نفسه ، « وحال أخروى » به يقيم أمر آخرته ، فأما هذا الثاني فلا كلام فيه ، وهو متمين في نفسه ، وغير محتمل إلا في القليل ، ولا اعتبار بالنوادر . وأما الأول فهو مثار

الاحتمال: فالمباح مثلا يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه ، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه . فإذا عمله ولم يُدر وجهُ أخذه فالمقتدى به بناء على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقربا إلى الله ومتعبداً له به ، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به ، ليس له أصل يبنى عليه ؛ إذ يحتمل احتمالا قوياً أن يقصد المقتدى به نيل ماأبيح له من حظه ، فلا يصادف قصد المقتدى محلا ، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به ، والمباح لايسح التقرب به كا تقدم تقريره في كتاب الأحكام

بل تقول: إذا وقف المقتدى به وقفة ، أو تناول ثُوبَه على وجه ، أو قبض لحيته فى وقت ما ، أو ماأشبه ذلك ، فأخَذ هذا المقتدى يفعل مثل فعله بناء على أنه قصد به العبادة مع احمال أن يفعل ذلك لمنى دنيوى أو غافلا ، كان هذا المقتدى معدوداً من الحقى والمفعَّلين . فمثل هذا هو المراد بالسألة

وكذلك إذا كان له درهم مثلا فأعطاه صديقًا له لصداقته (۱) ، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه و يصنع به مباحًا أو يتصدق به ، فيقول المقتدى : حسن الظن به يقتضى أنه يتصدق به ، لكن آثر به على نفسه فى هذا الأمر الأخروى ، فيجئ (۲) منه جواز الإيثار فى الأمور الأخروية

وهذا المنى لحظ بعض العلماء فى حديث : « واختبأتُ دَعوتِي شفاعةً لأمتى يومَ القيامة » (٢) فاستنبط منه صحة الإيثار فى أمور الآخرة ؛ إذ كانَ إنمايدعو (١) بدعوته التى أعطيها فى أمر من أمور الآخرة لافى أمور الدنيا . فإذا بنينا على

 ⁽١) أى لا لفقر مثلا

⁽٢) أى يفرع عليه جواز ذلكولابد له أن يجعل فى طى حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به ، حتى يتم له الاستنباط

⁽٣) (لكل نبي دعوة مستجابة ، فتعجل كل نبي دعوته ، و إني اختبأت دعوتي شفاعة لا متى يوم القيامة ، فهي نائلة إن شاء الله تعالى من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئا) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي

⁽٤) أى فحسن الظن به صلى الله عليه وسلم أنه يدعو بها لا مر أخروى ، فا "ثر أمته عن نفسه فى أمر أخروى

ماتقدم (١٦) فلقائل أن يقول إن ماقاله غير متعين

« لأنه ، كان يمكنه أن يدعو بها فى أمر من أمور دنياه ، لانه لاحجر عليه ولا قد حقيقة والسلام يخب من الدنياء أشياء ، ويتعين ذلك فى أمور ؛ كحبه للنساء وينال بما أعطاه الله من الدنيا ماأبيح له ، ويتعين ذلك فى أمور ؛ كحبه للنساء والطيب والحلواء والعسل والدباء ، وكراهيته للضب وأشباه ذلك . وكان يترخص فى بعض الأشياء بما أباح الله له ، وهو منقول كثيراً

ووجه ثان ، (٢) وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دنيوية كاستعاذته من الفقر والدَّين وغلَبة الرجال وشماتة الأعداء والهم وأن يرد إلى أرذل العمر ، وكان يمكنه أن يسوض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل . ويدل عليه في نفس السأله أن جملة من الأنبياء دعوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله : « لكلِّ نبي دعوة مستجابة في أمته (٢) » على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم ، وهو الدعاء عليهم ، كقوله : (وقال نوح : رب لاتذر على الأرض من الكافرين دَيَّاراً) حسما نقله المفسرون ، وكان من المكن أن يدعو بغير ذلك من الكافرين دَيَّاراً) حسما نقله المفسرون ، وكان من المكن أن يدعو بغير ذلك على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط ، فكذلك دعوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يتمين فيها أمر الآخرة ألبتة . فلا دليل في الحديث على ماقال هذا العالم

⁽١) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعاللا ُدلة السابقة فلنا أن نرد مالحظه هذا البعض ، فنقول : إن ماقاله الخ

⁽٢) مُغَايرة هذَا الوَجه لما قبله من حيث أنه في هذا وقع الدعاء فعلا بأمور دنيويةوفيما قبلهأنه بحيث لو وقع لكان مقبولا ، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أموردنيوية ولا حجر عليه في طلبها

 ⁽٣) هو صدر الحديث السابق وسيأتى الكلام على قوله فى (أمنه) من جهة الرواية ومن جهة المهنى

« وأمر ثالث » (١) وهو أنا لو بنينا على هذا الأصل (٢) لكناً تقول ذلك القول في كل فعل من أفعال الجيلة الآدمية القول في كل فعل من أفعال الجيلة الآدمية أولا ؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً ؛ وليس كذلك عند العلماء ؛ بل كان يلزم منه أن لايكون له فعل من الأفعال مختصا (٢) بالدنيا إلا مابين أنه راجع إلى الدنيا ؛ لأنه لايتبين إذ ذاك كونه دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرح به . (١) وكذلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً ، فلا محمل من بيان أمور الدنيا إلا القليل ، وذلك خلاف مايدل عليه معظم الشريعة . فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت (٥) ، وأن الحديث لادليل فيه من هذا الوجه

مع أن الحديث — كما تقدم — يقتضى أن الدعوة مخصوصة بالأمة ؛ لقوله فيه : « لكلّ نبيّ دعوة مستجابة فيأه ته (١) هذا يصلح دليلا لاصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء ، فيكون رابع الادلة الثلاثة المتقدمة

- (٢) أى المجيز للاقتداء تحسين الظن الذي بني عليه الايثار في أمور الا خرة
 - (٣) أي متعيّنا لها غير محتمل
- (٤) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به ، والأصل (فما بين رجوعه إلى الآخرة فهو أخروى وكذلك الح) وقوله (فلا يحصل الخ) مبنى على تمييد مطوى ، حاصله أن مالم يبين جهته هو ألغالب والكثير . وقوله (وذلك خلاف النخ) فى قوة الاستثنائية القائلة : وذلك باطل
 - (٥) طبق قوله سابقا (الصواب أنه غير معتد به شرعا)
- (٦) لفظ حدیث البخاری (لکل نبی دعوة مستجابة وارید ان اختبی. دعوتی شفاعة لائمتی فی الا تحرة) وفی مسلم ست روایات عن أبی هریرة فی معنی روایة البخاری وفیه روایتان قریبتان فی المعنی بما یرویها المؤلف: إحداهما (لکل نبی دعوة دعا بها فی امته) والا تحری (دعاها لائمته) وعلی هاتین یتمشی کلام المؤلف اما علی روایه البخاری وروایات مسلم الا ولی فیمکن استنباط الایثار الذی قاله

فيها معنى الإيثار الذي ذكره ؛ لأن الإيثار ثان عن قبول الانتفاع في جهة المُؤثر، وهنا ليس كذلك

﴿ والقسم الثانى ﴾ إن كان مثل انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك في صعة الاقتداء ؛ إذ لافرق بين تصريحه (١) بالانتصاب الناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل المفعول أو المتروك . و إن كان مما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك ، بالفرائن الدالة على ذلك ، فهو موضع احبال :

« فللمانع » أن يقول : إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق الى أفعاله الخطأوالنسيان والمعصية (٢) قصداً ، و إذا لم يتعين وجه فعله (٣) فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً في العبادات أو في العادات ؟ ولذلك حكى عن بعض السلف أنه قال : « أضعف ألعلم الرؤية » يعنى أن يقول رأيت فلاناً يعمل كذا ، ولعله فعله ساهياً . وعن إياس ابن معاوية : « لاتَنظُر إلى عمل الفقيه ، ولكن سَلْه يصد ُقَكَ » . وقد ذم الله

بعضهم ، لو لا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقا من أنه لا مانع أن يدعو بها في أمور دنياه ، فلا يكون في أمور الا خرة متعينا حتى يستدل به على الايثار المذكور وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله (كما تقدم) أي أنه بالرواية المتقدمة لامعنى للاستدلال به على الابثار رأسا . يعنى وما قررناه أو لا مقطوع فيه النظر عن هذه الرواية ، ومصروف إلى الروايات الا خرى التي لم تصرح بما يقتضى أن الدعوة بامته

⁽۱) أى لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولى بسبب الانتصاب المذكور. وهو فعله فى مقطع الحكم من أخذ ورد النح، وبين تصريحه اللفظى بحكم الفعل من إذن ومنع مثلا. وإنما أولناكلة (التصريح) بهذا لا أن موضوع المسألة الاقتداء بفعله (۲) هذا فى الحقيقة لا داعى إليه فى الدليل ويكر بالابطال على الاقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب اللذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء ويرشخ ما قلناه قوله بعد (ولعله فعله ساهيا) ولم يقل أو عاصيا

⁽٣) إلا بقرائن قد لاتصدق . كما هو موضوع كلامه

تعالى الذين قالوا (١٠ : (إِنَّا وجدنا آباءنا على أمة) الآية ! وفى الحديث من قول المُرثناب : « سَمِيتُ الناسَ يقولونَ شيئًا فقُلْته » . فالاقتداء بمثلهذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس ، أو هو قريب منه

« وللمجيز » أن يقول: إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام. وإذا تعين بالقرائن قصده الى الفمل أو الترك — ولا سيا في العبادات ، ومع التكرار أيضاً ، وهو من أهل الاقتداء بقوله — فالاقتداء بفعله كذلك . وقد قال مالك في إفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز (٢) ؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه ، قال : وأراه كان يتحرّاه ، فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحراه ، وضم اليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يُقتد كي به ينهى عن صيامه ، وجعل ذلك عمدة مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة (١) أى الذين قلدوا من ليس أهلا ، وفي الحديث لفظ (الناس) أى مطلق الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلا المنى عليه في الاسمة والحديث يشبهه الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلا المنى عليه في الاسمة والحديث يشبه الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلا المنى عليه في الاسمة والحديث عليه اللاسمة الذي الأصولية

(۲) وذهب الجهور إلى كراهته وقال عياض . لعل قول مالك يرجع إليه ، لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام . وأشار الباجى إلى احتمال أنه قول آخر له . وقال الداودى : لم يبلغه الحديث ، ولو بلغه ماخالفه . قال الآبى : فالحاصل أن المازرى والداودى فهما من الموطأ الجواز ، وعياض رده إلى ماعلم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم ، وعضده بما أشار إليه الباجى هذا وأكثر الشيوخ يحكى عن مالك الجواز ، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد ، فانه روى عن ابن مسعود أنه (كان صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلم رايته يفطر يوم الجمعة) وعن ابن عمر (ما رأيته مفطرا يوم الجمعة قط) ويكون قوله : (لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه) وقوله (وقدر أيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه الخ) من باب الترشيح والتقوية لهذه الاحاديث الهل عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف . براجع الزرقاني على الموطأ

والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم . فقد ياوح من هنا أن مالكايعتبد هذا العمل النبي يفهم من صاحبه القصد اليه إذا كان من أهل العم والدين ، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلا ولا سهواً ولا غفلة ، فإن كونه من أهل العم المتدكى بهم يقتضى عمله به ، وتحريه إياه دليل د(١) على عدم السهو والغفلة . وعلى هذا يجرى مااعتمد عليه من أفعال السلف ، إذا تأملها وجدتها قد انضمت اليها قرائن عيدت قصد المقتدى به ، وجهة فعله . فصح الاقتداء

﴿ والقسم الثالث ﴾ هو أن لا يتمين فعل المقتدى به لقصد دنيوى ولا أخروى ، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل . فإن قلنا في القسم التانى بعدم صحة الاقتداء فههنا أولى . وإن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال ؛ فإن قرائن التحرى للفعل موجودة ، فهى دليل يتمسك به في الصحة (٢) . وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرها ، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين . فالصواب — والحالة هذه ـ منع الإقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها . ويتمكن قول من قال : « لاتنظر الى عمل الفقيه ، ولكن سَلَهُ يَصُدقك » ونحوه

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد تقدم أن لطالب العلم في طلبه أحوالا ثلاثة :

أما الحال الأول ، فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لايقتدى بأقواله ؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد . فاذا كان اجتهاد م عير معتبر فالاقتداء به كذلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهى ساقطة ، و إن كانت بتقليد فالواجب الرجوع في الاقتداء إلى مقلدً ، أو إلى مجتهد آخر . ولأنه عرضة لدخول الدوارض (٣) عليه

⁽۱) خبر قوله (وتحریه)

⁽٢) أي في القسم الثاني

^{(ُ}٣ُ) أى التى منشأنها أن تدخل النقص والخلل فى أعماله،وذلك كداوعى الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك

من حيث لايملم بها ، فيصير عمله مخالفاً ، فلا يوثق بأن عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد علمه

وأما الحال الثالث ، فلا إشكال في صحة استفتائه ، و بجرى الاقتدا. بأفعاله ، على ما تقدم في المسألة قبلها

وأما الحال الثانى ، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه ، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله . فاستفتاؤه جار على النظر المتقدم فى صحة اجتهاده أو عدم صحته وأما الاقتداء بأفعاله فان قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء : كصاحب الحال الأول . وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من المتفصيل والنظر

⁽١) ليس خاصا بالحالة الثانية ، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوى الحالة الثانية أو الثالثة

قطع مسافات النفس ، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية ، أو راض بالأوائل ، عن الغايات ؟! فكل هؤلاء لاطاقة لم باتباع أرباب الأحوال ؛ و إن تطوقوا ذلك زماناً فيها قريب ينقطمون (۱) ، والمطاوب الدوام . ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام : ، خُذُوا مِن العمل ما تطيقون ، فان الله كن يمَل حتى تماوا (۱) ، وقال : « أحَب العمل إلى الله ما داوم عليه صاحبه و إن قل (۱) » وأمر (۱) بالقصد في العمل وأنه مبلّغ ، وقال : « إن الله يحب الرفق في الأمركله (۱۰) » وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد (۱) خوفا من الانقطاع وقال : (واعلموا أن فيكم رسول الله كو يُطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) ورفع عنا الإصر الذي كان رسول الله كو يُطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) ورفع عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا . فاذا كان الاقتداء وأرباب الأحوال آيلا إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك ، ولا أن يتخذهم غيرهم أنه فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع . فاذ ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ماذكر من التفصيل . وهذا المقام قد عرفه أهله ، وظهر لهم برهانه على أنم وجوهه

وأما الاقتدا، بأقواله إذا استُفى فى المسائل فيحتمل تفصيلا : وهو أنه لايخلو إما أن يُستفى فى شى، هو فيه صاحب حال ، أو لا . فان كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء بأفعاله ؛ فأن نُطْقَه فى أحكام أحواله من جملة أعماله ، والغالبُ فيه أنه يفتى بما يقتضيه حاله ، لا بما يقتضيه حال السائل . و إن كان الثانى ساغ ذلك

⁽١) كما في حديث الترمذي الصحيح (إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة) والشرة النشاط والرغبة

⁽۲) تقدم (ج۱ – ص ۳٤٣)

⁽٣) بقية الحديث السابق. أخرجه في اليسير عن الستة

⁽٤) كما في حديث البخاري (سددوا وقاربوا الخ)

⁽م) رواه البخارى فى كتاب الأدب

⁽٦) كا في حديث أبي داود (لا تشدوا على أنفسكم فيشدد عليكم الخ)

لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال ؛ إذ ليس مأخوذاً فيه للله إذ ذاك كانما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال ؛ إذ ليس

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعامى بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه

قال مالك بن أنس: ربما وردت على المسألة تمنعنى من الطعام والشراب والنوم. فقيل له: يا أبا عبد الله! والله ما كلامُك عند الناس إلا نقر في حجر ، ما تقول شيئاً إلا تلقّوه منك. قال: فن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا. قال الراوى: فرأيت في النوم قائلا يقول: مالك معصوم

وقال: إنى لاُفَكِرُ ُ في مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما انفق لى فيها رأى إلى الآن

وقال: ربما وردت على السألة فأفكر فيها ليالي

وكان إذا سئل عن المسألة قال المسائل: انصرف حتى أنظر فيها. فينصرف ويردد فيها؛ نقيل له في ذلك ، فبكى ، وقال: إنى أخاف أن يكون لى من المسائل يوم وأى يوم . وكان إذا جلس نكس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله ، ولم يلتفت يمينا ولاشهالا . فاذا سئل عن مسألة تغير لونه - وكان أحمر - فيصفر وينكس رأسه ويحرك شفتيه ، ثم يقول : ماشاء الله ، لاحول ولا قوة إلا بالله ! فر بما سئل عن خسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة . وكان يقول : من أحب فر بما سئل عن خسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة . وكان يقول : من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار ، وكيف يكون خلاصه في الآخرة ، ثم يجيب

وقال بعضهم : لكا مما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار

وقال: ما شيء أشدُّ على من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام،

لأن هذا هو القطع في حكم الله ، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه . ورأيت أهل زماننا هذا ، وإن عمر الكلام فيه والفتيا ، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا ، وإن عمر ابن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت تر دُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بمث فيهم النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا يجمعون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون ، ثم حينثذ يُفتون فيها . وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا فيقدر ذلك يفتح لهم من العلم . قال : ولم يكن من أمر الناس ولامن مضى من سلفنا الذين يُقتدى بهم ومعول الاسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام ، ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا . وأما (حلال) و (حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى : (قُلْ أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق) الآيه ! لأن الحلال ما حلًا الله الله ورسوله ، والحرام ما حرماه

قال موسى بن داود. ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول : « لا أحسن » من مالك ، وربما سمعته يقول : ليس نُبتلى بهذا الأمر ، ليس هذا ببلدنا . وكان يقول للرجل يسأله ، اذهب حتى أنظر في أمرك . قال الراوى فقلت إن الفقه من باله (١) وما رفعه الله إلا بالتقوى

وسأل رجل مالكا عن مسألة — وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب — فقال له : أخبر الذي أرسلك أنه لاعلم لى بها . قال : ومن يعلمها ؟ قال مَن علمه الله . وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب ، فقال : ما أدرى ما ابتلينا بهذه المسألة ببلدنا ، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تكام فيها ، ولكن تعود . فلما كان من الغد جا ، وقد حمل تقله على بغله يقوده ، فقال : مسألى ا فقال ما أدرى ما هى ؟ فقال الرجل يا أبا عبد الله تركت خلني من يقول ليس على

⁽١) أى معروف عنده ، ولكنه لورعه يريد التثبت . وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعه في أعين خلقه

وجه الأرض أعلم منك ، فقال مالك غير مستوحش: إذا رجعت فأخبرهم أنى لا أحسن . وسأله آخر فلم بجبه ، فقال له يا أبا عبدالله أجبنى! فقال و يحك تريد أن تجملنى حجة بينك و بين الله فأحتاج أنا أولا أن أنظر كيف خلاصى ثم أخلصك ، وسئل عن ثمان وأر بعين مسألة فقال فى اثنتين وثلاثين مها لاأدرى . وسئل من العراق عن أر بعين مسألة فما أجاب مها إلا فى خمس . وقال قال ابن عجلان إذا أخطأ العالم « لاأدرى » أصيبت مقاتله . ويروى هذا الكلام عن ابن عباس وقال سمعت ابن هرمز يقول ينبغى أن يور "ث العالم جلساءه قول « لاأدرى » وكان يقول فى أكثر مايسأل عنه : لا أدرى . قال عمر بن يزيد فقلت لمالك فى وكان يقول فى أكثر مايسأل عنه : لا أدرى . قال عمر بن يزيد فقلت لمالك فى ذلك ، فقال برجع أهل الشام إلى شامهم ، وأهل العراق إلى عراقهم ، وأهل مصر وقال : مالك " والله أوجه عما أرجع أفتيهم به قال فأخبرت الليث بذلك ، فبكى وقال : مالك" والله أقوى من الليث . أو بحو هذا . وسئل مرة عن نيف وعشر ين وعشر ، و يقول فى الماق : لاأدرى

قال أبو مصعب قال لنا المغيرة: تعاكّوا نجمع كل ما بقى علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكا. فمكننا نجمع ذلك، وكتبناه فى قنداق ووجّه به المعيرة اليه، وسأله الجواب، فأجابه فى بعضه وكتب فى الكثير منه ؛ لأأدرى . فقال المغيرة ياقوم لا والله مارفع الله هذا الرجل إلا بالتقوى . من كان منكم 'يسأل عن هذا فيرضى أن يقول لأأدرى ؟

والروايات عنه في «لا أدرى» و « لا أحسن » كثيرة ؛ حتى قيل لو شاء رجل أن يملا صحيفته من قول مالك « لا أدرى »لفعل قبل أن يجيب في مسألة وقيل له : إذا قلت أنت يا أبا عبدالله لا أدرى فمن يدرى قال و يحك ! أعرفتنى ؟ ومن أنا ؟ و إيش منزلتي حتى أدرى ما لا تدرون ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر ، وقال هذا ابن عمر يقول « لاأدرى » فن آنا ؟ و إنما أهلك الناس العُجُبُ وطلب الرياسة ،

وهذا يضمحل عن قليل . وقال مرة أخرى : قد ابتلي عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها 6 وقال ابن الزبير لا أدرى ، وابن عمر لا أدرى وسئل مالك عن مسألة فقال : لا أدرى . فقال لهالسائل . إنها مسألة خفيفة سهلة ، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير . وكان السائل ذا قدر ، فغضب مالك وقال : مسألة خفيفه سهلة ٠ ليس في العلم شيء خفيف . أما سمعت قول الله تمالى : (إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا) فالعلم كله ثقيل ، و بخاصة ما يسأل عنه يومالقيامة . قال بعضهم ما سمعت قط أكثر قولًا من مالك : • لا حول ولا قوة إلا بالله ، ولونشاء أن ننصرف بألواحنا مماوءة بقوله « لا أدرى إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » لفعلنا . وقال له ابن القاسم : ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر . فقال مالك : ومن أين علموها ؟ قال : منك فقال مالك : ما أعلمها فكيف يعلمونها بي ؟ وقال ابن وهب قال مالك : سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرةماحدثت بها قط ولا أحدث بها . قال الفروى فقلت له : لم؟ قال : ليس عليها العمل . وقال رجل لمالك : إن الثوري حدثنا عنك في كذا . فقل : إني لأحدث في كذا ، وكذا حديثاما أظهرتها بالمدينة . وقيل له : عند ابن عبينة أحاديث ليست عندك فقال أنا أحدث الناس بكل ما سمعت ؟ إنى إذاً أحمق . وفي رواية: إني أريد أن أضلهم إذاً . ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أبي ضُربت بكل حديث مها سوطًا ولم أحدث بها ، و إن كنت أجزع الناس من السياط . ولما مات وجد في تركته حديث كثير حداً لم يحدث بثىء منه في حياته وكان إذا قيل له « ليس هذا الحديث عند غيرك ، تركه . وإن قيل له : « هذا ما يحتج به أهل البدع » مَركه . وقيل له : إن فلانًا يحدث بنرائب . فقال : من النريب نفر . وكان إذا شك في الحديث طرحه كله . وقال : انما أنا بشر أخطى، وأصبب ، فانظروا رأىي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وكل مالم يوافق ذلك فاتركوه . وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلا يتبع و يجعل سنة ويذهب بهالىالأمصار الموافقات_ ج ٤_ م ١٩

قال الله تعالى : (فبشر عبادي الذين يستمعون القول) الآية ! وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه : لا أدرى ! إنما هو الرأى ، وأنا أخطى، وأرجع ، وكل ما أقول يكتب . وقال أشهب : ورآني أكتب جوابه في مسألة فقال : لا تكتبها فاني لا أدرى أثبت عليها أم لا . قال ابن وهب : سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل. قال وسمعته عند ما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول :. حسبكم ! من أكثر أخطأ . وكان يعيب كثرة ذلك . وقال : يتكلم كأنه جمل مغتلِم بقول هو كذا هو كذا يهدر في كل شيء . وسأله رجل عراقي عن رجل وطي. دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ، أياً كله ؟ فقال مالك : سل عما يكون ، ودع ما لايكون . وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه. فقال له : لم لا تجيبي يا أبا عبد الله ؟ فقال لو سألت عما تنتفع به أجبتك . وقيل له : إن قريشًا تقول إنك لا تذكر في مجلسك آباءها وفضائلها ، فقال انما نتكلم فيما نرجو بركته. قال ابن القاسم: كان مالك لايكاد يجيب ، وكان أصحابه يحتالون. أن يجيء رجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها كأنها مسألة باوي فيحيب فيها . وقال لابن وهب: اتق هذا الاكثار وهذا السماع الذي لايستقيم أن يُحدَّث به . فقال: انما أسمعه لا عرفه ، لا لا حدث به . فقال له : ما يسمع انسان شيئاً إلا يحدث به ، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدثت بها ، وأرجو أن لا أفعل ماعشت 4 ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت . قال أشهب. رأيت في النوم قائلا يقول لقد لزم مالك كلة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلمها وذلك قوله : مما شاء الله لاقوة إلا بالله ،

هذه جملة تدل الانسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليدله ، و يتبين. بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجع من المرجوح ، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك و إن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها ، ولسكن لتتخذ قانونا في سائر العلماء ، فأنها موجودة في سائر هداة الاسلام ، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض

﴿ السألة الثامنة ﴾

يسقط عن المستفتى (١) التكليف بالعمل عند نقد المفتى ، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد : والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح - حسبا تبين في موضعه من الأصول ـ فالمقلد عند فقد العلم بالعمل رأسا أحق وأولى

« والثانى » أن حقيقة هذه المسألة راجعة الى العمل قبل تعلق الخطاب . والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف ، إذ لاحكم عليه قبل العلم بالحكم ، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به ، وهذا غير عالم بالفرض ، فلا ينتهض سببه على حال

« والثالث ، أنه لو كان مكلفا بالعمل لـكان من تكليف ما لا يطاق ، إذ هو مكلف بما لايملم ، ولاسبيل له الى الوصول اليه ، فلو كاف به لـكاف بما لا يقدر على الامتثال فيه ، وهو عين الحال إما عقلا و إما شرعاً والمسألة بينة

فصل

و يتصور في هذا العمل أمران:

« أحدها ؛ فقد (٢) العلم به أصلا ، فهو كن لم يرد عليه تكليف ألبتة

⁽۱) اى من هو بصدد الاستفتاء ، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من. أهل الاجتماد

⁽٢) كن يسمع أن التهجد مطلوب ولكن لا يدرى ماهو؟ أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها من أى نوع من العبادات؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل المطلوب، لا نه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة وما يسقط عنه فى الا ول أصل العمل. وما يسقط عنه فى الثانى الوصف الذى لم تتيسر له طريق معرفته

« والثانى » فقد العلم بوصفه دون أصله ، كالعالم بالطهارة أو السلاة أو الزكاة على الجلة ، لكنه لايعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها ، كالسهو وشبه ، فيطرأ عليه فيها مالاعلم له بوجه العمل به . وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائم لا يمكن استيفاء الكلام فيها . وكتب النروع أخص (١) بها من هذا الموضع

﴿ المالة التاسعة ﴾

فتاوي المحمدين بالسبة الى العوام كالأدلة (٢) الشرعية بالنسبة الى المحمدين

(١) فنها يعلم ما رتب على هذه المسألة بما يسقط عنه وما لا يسقط ، بعد حصول لعلم به

(٢) أى قائمة مقامها . فكما أن المجتهدين مازمون بانباع الادلة الشرعية من الكتاب والسنة الخ ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتمدين والاخذ بفتواهم ، كما قال الا مدى في الا حكام ، واستدل عليه بالنص والاجماع والمعقول. فالنص الاكية التياستدل مها المؤلف. والاجماع السكوتي على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية فاما ألا يكون متعبدًا بشيء أصلاً ، وهو خلاف الاجماع ، وإن كان متعبدًا بشيء غاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد ، والأول مُتنع ؛ لأن ذلك بما يفضي في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والآشتغال عن المعايش ، وتمطيل الحرف والصناعات ، وخرابالدنيا بتعطيل الحرثوالنسل ، ورفع التقليد رأً على وهو منتهي الحرج والاضرار المطلوب رفعهما . فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض . هذا هو ما يريد المؤلف تقريره ، وهو بعينه الذي يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتى والمقلد إذا لم يجد المفتى · فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال الجتهدين كا قوال الرسل، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها ، وأنها كحطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام . ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك . وسبق للآمدى في تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوبأخذالعامي بقول المفتى ، حتىقال إنه حجة ملزمة كالأخذ بالاجماع وبقول الرسول عليه السلام . وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته ، وكذا

والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة الى المقلدين وعدمها سواء، إذ كأنوا لا يستفيدون منها شيئاً ، فليس النظر فى الأدلة والاستنباط من شأنهم ، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة ، وقد قال تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والقلدغير عالم ، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر ، و إليهم مرجعه فى أحكام الدين على الإطلاق . فهم إذاً القائمون له مقام الشارع ، وأقوالهم قائمة مقام الشارع

وأيضا فانه إذا كان فقد المفتى يسقط التكليف ، فذلك مساو لعدم الدليل ، إذ لا تكليف إلا بدليل ، فاذا لم يوجد دليل على العمل سقط الذكيف به ، فكذلك إذا لم يوجد مفت في العمل فهو غير مكلف به . فثبت أن قول المجهد دليل العامى . والله أعلم

و يتعلق بكتاب الاجتهاد ظران:

« أحدهما » في تعارض الأدله على المجتهد ، وترجيح بعدما على بعض . « والآخر » في أحكام السؤال والحواب

كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة ، فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة

كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

النظر الاول في التعارض والترجيح (المسألة الأولى لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد)

فالنظر الأول

فيه مسائل

بعد أن نقدم مقدمة لابد من ذكرها . وهي أن كلمن تحقق بأصول الشريعة فأدلها عنده لا تكاد (١) تتعارض ، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه ، لأن الشريعة لاتعارض فيها ألبتة ، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر ، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض . ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجم المسلمون على تمارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لما كان أفراد المجمَّدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم. فاذا ثبت هذا فنقول:

﴿ المسألة الأولى كه

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر ، و إما منجهة نظر المجتهد أما من جهة مافي نفس الأمر فغير بمكن بإطلاق. وقدمر آنفا في كتاب الاجتهاد من ذلك - في مسألة أن الشريعة على قول واحد - ما فيه كفاية . وأما من جهة نظر المجتهد فمكن بلا خلاف . إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كلموضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين . وهو صواب ، فانه انأمكن الجمع فلا تعارض ، (٢)

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه

(٢) ولا داعي ألى الترجيح . قالوا : من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها

كالعام مع الخاص ، والمطلق مع المقيد ، وأشباه ذلك (١)

لكنا نتكام هنا بحول الله تعالى فيا لم يذكروه من الضرب الذى لا يمكن فيه الجمع ، ونستجر من الضرب المكن فيه الجمع أنواعاً مهمة . وبمجموع النظر في الضر بين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ماعسر على كثير ممن راول الاجتهاد . وبالله التوفيق

فأما مالا يمكن فيه الجع ، وهي:

﴿ السألة الثانية ﴾

فانه قد مر فى كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفى نفى واثبات ظهر قصد الشارع فى كل واحد منهما ؟ فان الواسطة آخذة من الطرفين بسبب ، هو متعلق الدليل الشرعى ، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معا : دليل النفى ودليل الاثبات ، فتعارض عليها الدليلان ، فاحتيج الى الترجيح ، والا فالتوقف وتصير من المتشابهات . ولما كان قد تدين فى ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتح الى مزيد

الا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض ما في معناها (٢) كما في تعارض القولين على المقلد ، لأن نسبتهما اليه نسبة الدليلين الى

أَلا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول ، فأن أمكن تعين المصير إليه . قال في المحصول : (العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما) وبه قال الفقها. جميعا اله شوكاني في الارشاد

⁽۱) ومثلوا له أيضا بقوله عليه السلام (ألا أخبركم بخيرالشهود؟ فقيل: نعم فقال: أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد) مع قوله (ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد) فحملوا الا ول على ما فيه حق لله ، والثانى على ما فيه حق الا حدى ، فكل عمل به فى وجه ، فلا تعارض ولا ترجيح . وسيأتى له تشير منه في المسألة الثالثة

⁽٢) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سببل المانعة ، بأن يثبت أحدهما

المجتهد · ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة ، كما اذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب، فيرى مثله في يد رجل ورع، فيدل ما ينفيه الآخر . فالتعارض الذي يتكلم فيه الا صوليون واقع بين الدليلين أنفسهما . فيجي. الترجيح بينهما من جهة المنن أو السند أو المعنى أو أمر خارج . أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولا وآخراً ــ إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد _ فانها ليست في شي من تعارض الدليلين الذي أفاض فيـ ه الأصوليون ، إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها ، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيقُ المناط في محل الحكم، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع الى المناط ليس راجعاً الى الأدلة ، فالنهي عن أكل الميتة واضح والأذن في أكلُّ المذكية واضح. والا ُشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل اه وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذهالاً نواع أمثلة لموضوع القاعدة التيأشار أليها فيصدر هذه المسألة وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلني الحكم وفيها شبه من كل منهما وحيث كانت كل هذه الانواع راجعة الىاختلاف المناط في الواسطة وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيق في الأدلة وبعضها شبها به وفي معناه . فان كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله (كذلك يصح الخ) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح لمَ عَرْفت ، وان كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها بل باعتبار المُناط . وهو ما يشير اليه قوله (تعارض ــ علمها ــ الدليلان) وقوله (كما يصح تعارضها _ على ذلك الترتيب _) فهو صحيح . لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه كما يرشد إله قوله بعد (وحقيقة النظر الالتفات الى كل طرف من الطرفين الخ) وصنيعه هنا يوهم الخلاف ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله . وقد يجاب بأن هذه الأنواع وإن اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور اليه في النوع الا ول-حصول التعارض بين دليلي الطرفين ، وفي باقي الا نواع حصل التعارض أولا و بالذات بين علامتي الطرفين أو سبيهما الخ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة، لكناليس هو نفس تعارض الدليلين ، فلذلك جعله في معنى تعارض الدليليين لا ُّنه يؤول اليهـ

صلاح ذى اليد على أنه حلال ، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام ، فيتمارضان . ومنه تعارض الأشباه الجارة الى الأحكام المختلفه ؛ كالعبد ، فانه آدمى فيجرى مجرى الأحرار فى الملك ، ومال فيجري مجرى سائر الاموال فى سلب الملك . ومنه تعارضالا سباب ؛ كاختلاط الميتة بالذكية ، والزوجة بالأجنبية إذ كل واحدة مهما تطرق اليها احمال وجود السبب الحلل والمحرم . ومنه تعارض الشروط ؛ كتعارض البينتين إذ قلنا إن الشهادة شرط فى إنفاذ الحكم ، فاحداهما تقضى إثبات أمر ، والأخرى تقتضى نفيه . وكذلك ماجرى مجرى الأمور داخل فى حكمها

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير (١) منعصر ؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنعصر ، ومجارى العادات تقضى بعدم الاتفاق ببن الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئى بحكم جزئى واحد ، بل لا بد من ضائم تحتف ، وقرائن تقترن ، عمل عكن تأثيره في الحم المقرر ، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات . وهذا أمر مشاهد معلوم . واذا كان كذلك فوجوه (٢) الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض ، فلا يمكن في هذه الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه . وقد تقدم لهذا المعنى تقرير في أول (٢) كتاب الاجتهاد وحقيقة النظر الالتفات الى (١) أى مخلاف وجوه الترجيح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين ، فقد حصرها الأصوليون في الا نواع الا ربعة التي أشرنا إليها ، وأضافوا إليها ترجيح الا قيسة وما معها ، فصارت ستة أنواع

(۲) هل وجوه الترجيح هي الجارية بجرى الأدلة المذكورة ؟ أم أن العلامات والا شباه والا سباب المتعارضة هي الجارية هذا المجرى ، فتحتاج الى نظر المجتهدين فيها من أهل الذكر والحبرة في كل نوع منها ؟ إلا أن يقال إنه يعني بوجوه الترجيح هذه الا سباب والعلامات الخ . ولا ينافيه قوله بعد (أهما أسعد أو أغلب الخ) في المسألة الا ولى منه ، حيث بسط الكلام في الاجتهاد في تحقيق المناط . وهذا يؤيد ما قررناه في هذا المقام وأن الكلام كله مسوق في تحقيق المناط ، لا في التعارض الذي فصله الا صوليون ولا في نوع منه ، إنما هو نوع آخر شبيه به التعارض الذي فصله الا صوليون ولا في نوع منه ، إنما هو نوع آخر شبيه به

كل طرف من الطرفين أيهما أسعد (١) وأغلب أو أقرب بالنسبة الى تلك الواسطة نيبني على (٢) إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته (٢) مسألة العبد في مذهب مالك (١) ومن خالفه ٤ وأشباهها

فصل

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام (٥) الأصوليين . واذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعا (٢) الى الضرب الثاني ، وأن الترجيح راجع الى وجه

(۱) أي أقوى وأنسب

(٣) لعل الصواب (فيبي عليها إلحاقها). وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة

(٣) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع؟ مع أنه في هذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالا حزئيا في كل منهما. فلم يلغ أحدهما ولم يعمل الا حر إعمالا كليا ، فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبا الغالب، وسيأتي له كلام في المسألة الثالثة

(٤) فعنده أن يملك ملكا عير أم ، وعند غيره لا يملك رأسا . ولكل تفريعه (٥) أى حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدلياين بالمرجحات التي تقتضي اعتماد أحد الدليلين وإهمال الا خر ، وهذا لايكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع . ولكن قد سبق لنا ذكر شي. من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع باعمال الدليلين

(٦) ظاهره أن كل ما حكم عليه الا صوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثانى الذى فيه إما الجمع أو الابطال لا حدهما ، فلا تبقى معارضة مطلقا . فان كان هذا مراده حقيقة يريد القضاء على باب التعادل والترجيح فانه لم يصل إليه ، وذلك لا نالصور التى ذكرها فى المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة الصور المعقولة فى التعارض فان الا حكام لم تستوف فى الصورة الثانية ، فما بين الجزيئتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه فى الا بطال بالطرق التى أشار إليها أو الا عمال الذى ذكره ، بل هناك شى كثير ، بل أكثر ما ذكر فى باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطان أحد الدليلين بالنسخ وما معه ، ولا إعمال الدليلين معا . فقى ماقالوه كما هو ولم يرجع الضرب الا ول إلى الثانى

من الجمع (١) و إبطال (٢) أحد المتعارضين ، حسبا يذكر على أثر هــذا بحول الله تعالى .

وأما ما يمكن فيه الجم وهي :

﴿ السألة الثالثة ﴾

فنقول ؛ لتعارض الأدله في هذا الضرب صور :

(إحداها) أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها ؛ كالكلب المحرم مع الكذب للاصلاح بين الزوجين ، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصا أو بالزبى فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الـكلي أولاً . وعلى كل تقدير فقد مر في هذا الكتاب مايقتبس منه الحكم (٢) تمارضا وترجيحا ، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة في التكوار

(والثانية) أن يقم في جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة ،

⁽١) الصواب (أو) ليتفق مع المسألة الثالثة

⁽٢) هذا إنما يظهر فياسيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الاثمر الاثول منهافانه هوالذي فيه إبطآلأحد الدليلين ابطالا حقيقياً . أما مارجحوا فيه دليلا على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج _ مع اعترافهم بأنه لابزال الدليل قابلا لائن يكون صحيحاغايته أنه وجدلمقابله مايقتضى الظن بأرجحيته فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالا حقيقيا . وتسمية ماذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعًا بين الدليلين بعيد منجهة المعنى ، وقد اعترف بذلك حيث يقول (لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا) وعليـه فادخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه بما أمكن فيه الجمع لا محصل له

⁽٣) ومحصله إعمال الدليلين ، كاسبق ف مسألة شرب العسل لصاحب الصفراء في كتاب الأدلة

كتعارض حديثين (١) أو قياسين أو علامتين (٢) على جزئية واحدة ، وكثيراً مايذكره الأصوليون في الفرب الأول الذي لا يمكن (٢) فيه الحم ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين: « إما الحكم على أحد الدليلين بالاهمال ، فيقق الآخر هو المحمل لا غير ، وذلك لا بصح إلا مع فرض (٤) إبطاله بكونه منسوخاً ، أو تطريق غلط أو وهم في السنام أو في المن إن كان خبر آحاد ، أو كونه مظنونا يعارض مقطوعا به (٥) الى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل ، وإذا فرض احدهده الأشياء لم يمكن فرض احماع دليلين فيتعارضا ، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضا ، فكذلك منافى معناه (٢) والحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كا لو انفرد عن معارض من أس .

⁽۱) وانظر لم لم يذكر تعارض آيتين؛ ولعله لايقول بتعارضهما لا نهما قطعنان، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية، وللحديثين المتواترين حكم الا آينين، ومداطاق والحديثين. وفدعرفت أن الكلام فى التعارض صورة فقط لافى التعارض الحقبق، لانه لا يقع فى الشريعة مطلقاً. فلا فرق بين القطعى وغيره

⁽٢) أى كما صنع هو في عارض العلامتين . وقد توسع هنا فى العلامة فجعلها شاملة للسبين و الشمين . إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط

⁽٣) أى مع أن هذه الصورة قدتكون عايمكن فيه ذلك ، كايذكره في الا مرالثاني

⁽٤) كلامه _ كما عرفت _ قاصر على ما يتأتى فيه القدح فى اعتبار الدليل. ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدلياين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاً. الاعتراف بصحة الدليل المهمل، مع أن هذا النوع هوالذى عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم

⁽ه) هذا على رأى. والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيق ، بل التعارض فى الشرعيات صورى فقط ، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته الخ ، ولا يعدكون السنة مظنونة المتن قدحاً فيها فى مقابلة قطعى الكتاب الظنى الدلالة . إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظنى

⁽٦) أى من تطريق الغَلط والوهم الخ، ما أشار اليه

« والأمر الثانى الحكم عليهما معا بالاعمال » (١) ويازم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد ، لا نه محال مع فرض اعمالها فيه فاعا يتواردان من وجهين ، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة إلا أنهذا الاعمال وتارة ، يرد على محل التعارض وكا في مسألة العبد في رأى مالك ، فانه أعمل حكم الملك له من وجه ، وأهمل ذلك من وجه . « وتارة ، يخص (٢) أحد الدليلين فلايتواردان على محل التعارض معاً ، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة اليه لمعنى اقتضى ذلك . ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الحاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد ، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الاحتماد ، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الاحكام (٢)

(والعمورة الثالثة) أن يتم التعارض فى جهتين جزئيتين لاتدخل (1) إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة ، كالمكاف لا بجد ما، ولا متيما . فهو بين أن يترك مقتضى : (أقيموا الصلاة) لقتضى (إذا قمّم إلى الصلاة فاغسلوا) الى آخرها ، أو يعكس ، فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات ، والطهارة

⁽١) راجع كتب الأصول. ففها من هذا النوع كثير من الأمثلة

⁽٢) أى فيعمل الدليلين لكن يخص كل واحد منهما ببعص الجزئيات، بضم قيود أو رفع بعضها ، يا تقدم فى تحقيق المناط الخاص ، وكاتقدم لنا فى حديث (خير الشهود) حيث حمل كل على محل حاص به من حق الله وحق الا دى . وسيأتى له تمثيله بالميل فى التميم

⁽٣) قال هناك إن فرض الجهادكفاية بجب أن يخص بمن فيه غناء ونجدة ، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الائمة ، وكذا مثل الولاية العامة ، النهماقال . فهذا فيه تخصيص لا حد الدليلين بقيد يراعى فيه ، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل (لا يكلف الله نفسا إلاوسعها) إذا تسلط الدليلان على على واحد (٤) احتاج له لا ن المراد بالجزئي النوعى ، وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة المدورة الا ولى وحقق بقوله (ولا ترجعان) مخالفتها المصورة الثانية

راجعة الى كلية من التحسينيات على قول (١) من قال بذلك . او معارضة (أقيموا الصلاة) لقوله (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) بالنسبة الى من التبست عليه القبلة . فالأصل أن الجزئى راجع فى الترجيح الى أصله البكلى ، فان رجح الكلى فكذلك (٢) جزئيه ، أو لم يرجح فجزئيه مثله ، لأن الجزئى معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه . وأيضا فقد تقدم أن الجزئى خادم لكليه ، وليس الكلى بموجود فى الخارج الا فى الجزئى ، فهو الحامل (٣) له ، حتى اذا انحرم فقد ينخرم الكلى، فهذا اذاً متضمن له : فلو رجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه فى كليه للزم ترجيح ذلك الغير على الكلى ، وقد فرضنا أن المكلى المفروض هو المقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك . وقد الجرفى هذه الصورة حكم الكليات (١) الشاملة لهذه الجزئيات ، فلا حاجة الى الكلم فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحجد لله

(والصورة الرابعة) (ه أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد . وهذا في () أما إذا قلنا إنها من المكلات لنفس الصلاة فيقال فيها ماسيقال في القبلة . والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة ، فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فهما

- (٢) أى فيصلى بلا وضوء ولا تيمم ،كما هو بعض الا ُقوال فى مذهب مالك. وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط ؛ إلاأن يقال إنه شرط خارج عنها ، فهو مكمل ، والمكمل إذا عاد بسبه إهمال المكمل ألغى
 - (٣) أى الذي يتحقق فيه كالعرض مع المعروض
- (٤) أى أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزيئتين ، إلا أنه انجر معه الكلام فى تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد . وحكمه قد علم من بيان حكم الجزيئين الداخلين فى هذين الكليين ، فيرجح كلى الضروريات على كل الحاجيات مثلا ، و هكذا
- (٥) بقى أنهم ذكروا من صور التعارض ماكان بين الدليلين عموم وخصوس وجهى، كما فى حديث (قراءة الامام

ظاهره شنيع ، ولكنه في التحصيل صحيح .

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن ، وتعارض القطعيات محال .

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه اذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تمارضا في الحقيقة . وكذلك الجزئيان (١) اذا دخلا تحت كلى واحد وكان موضوعهما واحداً الا أناه اعتبارين

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة ، وقد مر منها (٢) ومن الأمثلة الميل ونحوه فى تحديد طلب الماء الطهور ، فقد بكون فيه مشقة بالنسبة الى شخص فيباحله التيمم، ولا يشق بالنسبة الى آخر فيمنع من التيمم ، فقد تمارض على الميل دليلان لكن بالنسبة الى شخصين ، وهكذا ركوب البحر يمنع منه بمض ويباح لبعض ، والزمان واحد ، لكن بالنسبة الى ظن السلامة والغرق ، وأشباه ذلك .

قراءة المأموم). فالأول يقتضى أن الفاتحة واجبة على المأموم، والثانى يقتضىأن المأموم يكفيه عنهاقراءة إمامه لها، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه و كذا ما بين حديث (من نام عن صلاة أو نسبها فليصلها إذا ذكرها) وحديث النهى عن الصلاة عندطلوع الشمس وغروبها، ولا يخنى أنهما جزيئتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة، وقد أعملوا كلا من الدليلين على خلاف في طريق الاعمال. ويمكن إدخال ذلك في الصورة الثانية في الاثمر الثاني. أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة في مسألة الفاتحة من خارج عنهما، وهو حديث جابر قال صلى الله عليه وسلم: (من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الامام) وعلى كل حال فقد أعملهما معا

⁽۱) أعاده ومثل له مع دخوله فى الأمر الثانى من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الكليين إذا تعارضا وكان لهما اعتباران ، لانهما مثلهما فى ذلك ، يا قال (وأما التعارض فى الكليين علىذلك الاعتبار الخ)

⁽٢) أَى كَمَا فَى المسائل التي أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد في تحقيق المناط الحاص و ما ذكر معه

وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالا عاما يقاس عليه ماسواه انشاء الله .

وذلك أن الله تمالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين (١) وصف » يقتضى ذمها وعدم الالتفات اليها وترك اعتبارها . « ووسف ، يقتضى مدحها والالتفات اليها وأخذ مافيها بيد القبول ، على لأنه شيء عظيم مهدى من ملك عظيم (فالأول) له وجهان :

« أحدها » أنها لاجدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تمالى: (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم). الآية (٢) فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذى لا يوجد فى شىء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التى لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها. وقوله تعالى: (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) خسر فئدتها فى الغرور المذموم العاقبة. وقوله تعالى: (وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهى الحيوان) وقوله تعالى: (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين — الى قوله: ذلك متاع الحياة الدنيا). وقال: (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) الى غير ذلك من الآيات. وكذلك الأحاديث فى هذا المنى، كقوله: «لوكات الدبيا ترن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شر بة

⁽۱) وإنما كان هذا الوصفان كليين لأنهها فى معنى: ,كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مدموم ، , وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مدوح و نافع ، وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضا فان ما ذكر من الا يات والا حاديث ليس صريحا فى الوصفين المذكورين ، ولكنه يفهم منه ذلك ولدا قال (يقتضى) ووسط الوجهين المذكورين فى كل منهها كمقدمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم ، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين . وسيأتى له بعد تمام البيان أن يقول (فالوصفان إذا متضادان)

⁽٢) أى إلى قوله والأولاد . وأما قوله (كمثل غيث النخ) فظاهر دخوله في الوجه الثاني

ماء)(١)وهى كثيرة جداً . وعلى هذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم (٢) من ذم الدنيا وأنها لاشيء

« والثانى ، أنها كالظل الزائل واللم المنقطع . ومن ذلك قوله تعالى : (إنما مثلُ الحياة الدُّنيا كاء أز كناه من السمَّاء فاختلط به نباتُ الأرض الى قوله : كان لم تَعْنَ بالأمس) وقوله : (إنما هذه الحياة الدُّنيا متاع) (٢) وقوله : (لا يَعْرُ تَلَّكُ تَقلُّبُ الذين كَفَرُ وا في البلاد . مَتاع قليل) الآية ! وقوله : (إنما مثلُ الحياة الدُّنيا كاء أنزلناه من السما، فاختلط به نباتُ الأرض فأصبح هشيا تذرُ وه الرياح) وغير ذلك من الآيات المفهم معنى الانقطاع والزوال ، و بذلك تفررُ وه الرياح) وغير ذلك من الآيات المفهم معنى الانقطاع والزوال ، و بذلك تصر كان لم تكن . والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : همالى وللدُّنيا ؟ اما أنا في الدُّنيا إلا كراكب تحت شجرة ثم راح وتركها ه (١٠) وهو حادى الزهاد الى الدار الباقية

(١) أخرِجه الترمذي وصححه

(٢) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام: (الأول) ما يصحبك منها إلى الا خرة وتبق معك ثمرته بعد الموت. وهو العلم بالله والعمل أى العبادة التناهدة فقده هي الدنيا الممدوحة (والثابي) المقابل له على الطرف الاقصى وهو كل مأؤه حظ عاجل و لا ثمرة له في الا خرة ، كالتلذذ بالمعاصي والتنعم بالمباحات الرائمة عن الحاجة ، حتى يعد داخلا في جملة الرفاهية والرعونات ، كالتنعم بالقناطير المقنطرد من الذهب والفضة والحنيل المدومة والانعام والحرث والحدم من الغلمان والجوارث والحدمن هذا كله والجوارث والمواشي والفصور ورفيع الثياب وما إلى ذلك ، فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (والقسم الثالث) سوسط بين الطبع بن ، هو الحظ العاجل المعين على أعمال الا خرة ، كقدر القوت من الطعام وما بحاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للا نسان في بقائه وصحته التي يتوصل بهالي العلم والعمل

(٣) فی سورة غافر

(٤) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أنه في جنبه، فقلت يارسول الله لو اتخذنالك الموافقات _ ج ٤ _ م ٢٠

﴿ وأما الثاني ﴾ من الوصفين فله وجهان أيضاً:

« أحدهما » ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العــلى ، وعلى الدار الآخرة ؛ كقوله تعالى : ﴿ أَفَلَمْ ۚ يَنْظُرُوا الى السَّاءِ فُوقَهُم كَيْفَ بَنْيِنَاهَا وزيَّنَّاها وما لها من فُروج - الى : كذلك الحروج) وقوله : (أمَّنْ جعلَ الأرض قراراً وجعلَ خِلالها أنهاراً) الآية ! وقوله : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَبِّ مِن البَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِن تُرَابِ ثُمَّ مِن نُطْفَةٍ ﴾ الآية ! وقوله : ﴿ قُلُ لِنِ الأَرْضُ ومن فِيها إِن كُنتم تعلُّمُون ؟ سَيقُولُون لِلهِ ﴾ الى غير ذلك من الآيات التي هي. دلائل على المقائد و براهين على التوحيد

و والثاني ، أنها منن ونعم امتن الله بها على عباده ، وتعرف اليهم بها في أثناء ذلك ، واعتبرها ودعا اليها بنصبها لهم (١) و بنها فيهم ، كقوله تعالى : (اللهُ الذي خلقَ السَّمُواتِ والأرضَ وأنزلَ منَ الساءِ ماء فأخرَج بهِ منَ الثمراتِ رزقًا لَكُمْ — الى قوله : و إِن تعدُّوا نعمةَ اللهِ لا تُحْصُوها) (٢٠ وقوله : (الذي جملَ لَـكُمُ الأرضَ فِراشًا والسَّماء بناء وأنزلَ من السَّماءِ ماء) الآية ! وقوله (مُعوالذي أنزلَ من السماء ما الكم منه شراب ومنه شجر" - الى قوله : و إن تعدُّ وا ينعمة الله لا تُحْصُوها) وفيها : (والله حمل لكم ممّا خلق ظِلالاً وجمل لكمن الجبال أَكُنانًا ﴾ الآية ! وفي أول السورة : ﴿ وَالْأَنْمَامَ خَلَقْهَا لَـكُمْ فِيهَا دَفَّ لِهِ رَسَافَعُ ومنها تأكلون - ثم قال: (ولكم فِيها جَمالُ حينَ تُر يحون وحين تسرَّحُون -ثم قال : والخيل والبغالَ والحميرَ لِتركبوها وزِينة) فامتن تعالى ههنا وعرف بنعم من جملتها الجال والزينة ، وهو الذي ذم به الدنيا في قوله : ﴿ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنيا لَعِبْ ۖ ولهو وزينة ") الى غبر ذلك ، بل حين عرَّف بنعيم الآخرة امتن " بأمثاله فى الدنيا ؟ وطاء تجعله بينك وبين الحصير يقيك منه ؟! فقال (مالى وللدنيا ؟ ما أنا والدنيا إلاكراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها) أخرجه الترمذي وصححه (١) أي وبمثل قوله تعالى (كلوا من رزق ربكم)

(٢) في سورة ابراهيم

كقوله : (في سد ر محضود وطلح منضود وظل مدود) وهو قوله : (والله محمل لحم مما خلق ظلالاً) وقال : (ولمم فيها أزواج مطهرة ") ، وقال : (والله محمل لحم من أنفسكم أزواجاً) ، وهو كثير ، حتى إنه قال في الجنة : (فيها أبهار من ماء غير آسن) إلى آخر أنواع الأنهار الأربعة ، وقال : (والله أنزل من السهاء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها – إلى أن قال : وأو حي ربك إلى النعل أن اتتخدى من الجبال ببوتا – إلى قوله : فيه شفاء الناس) وهو كثير أيضا . فأنزل الأحكام ، وشرع الحلال والحرام ، تخليصا لهذه النعم التي خلقها لنا من فأنزل الأحكام ، وشرع الحلال والحرام ، تخليصا لهذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيويات والأخرويات . وقال تعالى : (مَن عَمل صالحا من شوائب الكدرات الدنيويات والأحرويات . وقال تعالى : (مَن عَمل صالحا من أخر أو أثنى وهو مؤمن فلنع في الأخرة . وقال حين امن بالنعم . (كلوا من عرم إذا أثمر فيا وينعه) (كلوا من رزق ربكم واشكر واله بلدة طبية المنية ورب غنور ") وقال في بعضها : (ولتَبتنوا من فضله) فعد طلب الدنيا فضلا ، كاعد حب الإيمان و بغض الكفر فضلا

والدلائل أكثر من الاستقصاء

فاقتضى الوصف الأول المضادة الثانى ؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثانى ، وهو ظاهر ، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضاد للكونها نعا وفضلا . والوجه الثانى من الوصف الأول مضاد للأول من الوصف الثانى ، لأن كونها زائلة وظلا يتقلص عما قريب مضاد للكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكال ، وعلى أن الآخرة حق . فهى مرة يرى فيها الحق فى كل ما هو حق ، وهذا لا تنفصل (١) هو رأى بعض المفرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة فائه لا يطيب عيش فى الدنيا لغير القانع ، وذلك مشاهد معروف ، وقيل حياة طيبة يمنى فى الجنة ، لانها حياة بلا موت ، وغنى بلا فقر، وصحة بلا سقم وملك بلا هلك ، وسعادة بلا شقاوة

الدنيا فيه من الآخرة ، بل هو في الدنيا لا يفي ، لا بها اذا كانت موضوعة لا مروهو العلم الذي تعطيه ، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه ، وهو لا يفني و إن فني منها ما يظهر للحس ، وذلك المعنى ينتقل الى (۱) الآخرة فتكون هنالك نعيا . فالحاصل أن ما 'بث فيها من النعم التي وضعت (۲) عنواناً عليه — كعمل اللفظ دليلا على المني — باق وان فني العنوان . وذلك ضد كوبها منقضية باطلاق . فالوصفان اذا متضادان . والشريعة منزهة عن التضاد ، مبرأة عن الاختلاف ، فازم من ذلك أن (۱) توارد الوصفين على جهتين مختلفتين ، أوحالتين متنافيتين ، بيانه أن لها نظرين :

(أحدهما) نظر مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كوبها متعرفا متعرفا للحق، ومستحقا للسكر الواضع لها، بل إنما يعتبر فيها كوبها عيشا ومقتنصا للذات، ومآلا للشهوات، انتظاما في سلك البهائم، فظاهر أنها من هذه الجهة قشر بلا لُب، ولعب بلا جد، وباطل بلا حق، لأن صاحب هذا النظر لم ينل منها إلا مأكولا ومشروبا ، وملبوسا ومنكوحا ومركوبا ، من غير زائد، ثم يزول عن قريب، فلا يبقى منه شيء. فذلك كأضفاث الأحلام. فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حق ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروامنها إلا ماقال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به ، ولذلك صارت أعمالهم (كسراب بقيعة عشبه الظمآن ماء حتى إذا حاءه لم يجده شيئا) وفي الآية الأخرى : (وقد منا الى ما عماوا من عمل فجملناه هباء منشوراً)

⁽١) كما سبق آنفا فى كلام الغزالى فى القسم الأول

⁽٢) أى هذه النعم وضعت عنوانا على العلم الذى تعطيه ، وهو العقائد المتعلقة بو حدانية الله وصفاته العلى وتمجده وتقديسه

⁽٣) أى فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدلياين على حال واعتبار غير ما محمل عليه الآخر

(والثاني) نظر عبر مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا، فظاهر أنها ملائي من المعارف والحم ، مبثوث فيها من كل شي، خطير بما لا يقدر على تأدية شكر بعضه . فإذا نظر اليها العقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها ، فإنتدب الى ذلك حسب قدرته وتهيئته ، وصار ذلك القشر محشوا لباً ، بل صار القشر نفسه لبا ؛ لأن الجيع نعم طالبة للمبد أن ينالها فيشكر لله بها وعليها ، والبرهان (() مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل ، فلا دق ولا جل في هذه الوجوه الا والعقل عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعم . ومن ههنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها عاجز أنها حق ؛ كقوله تعالى : (ألحسيتم أنما خلقنا كم عبئاً ؟) ، وقوله : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما بالعللا) ، وقوله : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) (أو لم يتفكر وافي أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) الى غير ذلك . ولأجل ما خلق الله المساوت والأرض وما ينهما إلا بالحق) الى غير ذلك . ولأجل هذا صارت أعمال أهل النظر (٢) معتبرة مشبتة ، حتى قيل : (فلهم أجر غير عنون) (() من عمل صالحا من ذكراً وأني وهو مؤمن فلنحيينه عياة طيبة) النظر الأول مذمومة ؛ وليست بمذمومة من جهة النظرالثاني على هدا من جهة النظر الأول مذمومة ؛ وليست بمذمومة من جهة النظرالثاني على محودة . فدمها بإطلاق الا يستقيم ، كا أن مدحها بإطلاق لا يستقيم . والأخذ فالم عودة . فدمها بإطلاق الا يستقيم ، كا أن مدحها بإطلاق لا يستقيم . والأخذ

⁽١) تشبيه للتقريب

⁽٢) لعل الأصل (أمل هذا النظر)

⁽٣) أى غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية ، ويظهر أن غرضه أن أجرهم فى الآخرة غير مقطوع عن عملهم فى الدنيا بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام فى سياق الاستدلال

⁽٤) اذا اقتصر على ما ذكره فى الاية وكان المراد الحياة فى الدنياكما سبق له قى معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرارالا عمال الصالحة واتصالها بالاخرة وإنكان المراد الحياة فى الاخرة كما هو رأى بعض المفسرين صح وعلى الا ول كان المناسب اثبات بقية الاية (ولنجزينهم الخ)

لها من الجهة الأولى مذموم ، يسمى أخذه رغبة فى الدنيا وحبا فى العاجلة ؛ وضده هو الزهد فيها ، وهو تركها من تلك الجهة ، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطاوب . والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم ، ولا يسمى أخذه رغبة فيها ، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محود ، بل يسمى سفها وكسلا وتبذيرا . ومن هنا وجب الحجر على صاحب هذه الحالة (۱) شرعاً ، والأجله كان الصحابة طالبين لها ، مشتغلين بها ، عاملين فيها ، لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها ، وعلى اتحاذها مركباً للآخرة ، وهم كانوا أزهد الناس فيها ، وأورع الناس في كسبها . فر بما سمم أخبار م فى طلبها من يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى ، لجهله فر بما الاعتبار ، وحاش لله من ذلك ، إما طلبهم لها من جلة عباداتهم ، كا أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضا من جلة عباداتهم رضى الله عنهم ، وأختنا بهم ، وحشرنا معهم ، ووفقنا لماوفقهم له بمنه وكرمه ،

فتأمل هذا الفصل ؛ فان فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر فى الشريعة وفى أحوال أهلها وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة ، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غيروجهه ، كما يفهمون طلبها على غيروجهه ، فيمدحون مالا يمدح شرعا ، ويدمون مالا يذم شرعا . وفيه أيضا من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والذى ، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق ، ولا الغنى أفضل بإطلاق ، بل الأمر فى ذلك يتفصل ، فان الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة الى صاحبه مذموماً ، وكان الفقر أفضل منه ، وإن أمال إلى إيثار الأجلة فانفاقه (٢) فى وجهه ، والاستعانة به على التزود المعاد ، فهو أفضل من الفقر . والله الموفق بفضله

⁽١) أى حالة التبذير بوضعها فى غير موضعها

⁽٢) لعله (بانفاقه)

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء (١) الكتاب ؛ فلذلك الختصر القول فيه ، وأيضاً فان ثم أحكاما أخرتتملق به ، قلمايذكرهاالأصوليون، ولكنها بالنسبة الى أصول هذا الكتاب كالفروع ، فلم نتعرض لها ؛ لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان ، وأعا ذكر هنا ماهو كالضابط الحاصر ، والأصل العتيد ، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح .

النظر الثاني

في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر والذي يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل:

﴿ المسأله الأولى ﴾

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم . وأعنى بالعالم المجتهد ؛ وغيرالعالم المقلد . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالمًا أو غير عالم . فهذه أربعة أقسام

(الأول) سؤال العالم وذلك في المشروع (٢) يقع على وجوه ؛ كتحقيق

(١) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الاحالة على ما سبق خس مرات، يعين فى كل منها الموضوع المحال عليه بما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصدد بيانها

(٢) أى وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلا ممايجب عليه أن يرجع فيه الى اجتهاد نفسه . بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهدا آخر والوجوم الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع

ماحصل ، أو رفع اشكال عن له ، وتذكر ماخشى عليه النسيان ، أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة ، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين ، أو تحصيل ماعسى أن يكون فاته من العلم (١)

والثانى) سؤال المتعلم لمثله . وذلك أيضا يكون على وجوه ؟ كمذا كرته له عا سمع ، أو طلبه منه مالم يسمع بما سمعه المسئول ، أو تمرنه معه فى المسائل قبل لقاء العالم ، أو التهدى بعقله إلى فهم ماألقاه العالم

(والثالث) سؤال العالم للمتعلم . وهو على وجوه كذلك، كتنبيه على موضع إشكال يطلب رفعه ، أو اختبار عقله أين بلغ ؟ ، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل ، أو تنبيهه (٢) على ماعلم ليستدل به على مالم يعلم

(والرابع) وهو الأصل الأول، سؤال المتعلم للعالم. وهو يرجع إلى طلب علم (٢٠)

مالم يعلم .

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق (1) إن علم ، مالم يمنع من ذلك عارض (٥) معتبر شرعا ، و إلا فالاعتراف بالعجز

وأما الرابع فليس الحواب بمستحق باطلاق ، بل فيه تفصيل . فيلزء الحواب

- (۱) أى مما لم يكن عن اجتهاد ، بل كتلقى حديث أو بحث في رواية و هاأشبه ذلك (۲) وهذه الكلمة القضيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى بالبيدا جوجيا ، وهو بناء المعلم تعليم تليذه شيئا جديدا على ما تعلمه فبل . فقد كان نتيجة لمقدمات . ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة ، و هكذا
 - (٣) ويتنزك معه فيه بعض وجوه الفسم الأول والثاني
- (٤) عبر بذلك دون مطلوب شرعا . لأنه قد لا يكون كذلك ، كايعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة . أما قوله في الرابع (فليس بمستحق) هانه أراد به لازما شرعا ، كما يقتضيه قوله (فيلزم الجواب الح)

(٥) أى كما أشار إليه بعدبقوله ﴿ وقدلا يجوز ﴾ وكما يأنى تفصيله فى الفصل الا تى

إذا كان عالما بما سئل عنه متعينا (١) عليه في نازلة واقعة (٢) أو في أمر فيه نص (٢) شرعى بالنسبة إلى المتعلم ، لا مطلقا ، و يكون السائل بمن يحتمل عقله الجواب ، ولا يؤدى السؤال إلى تعمق ولا تكاف ، وهو مما يبنى عليه عمل شرعى، وأشباه ذلك · وقد لا يلزم الجواب في مواضع ، كما إذا لم يتعين عليه . أوالمسألة اجتهادية (١) لا نص فيها الشارع . وقد لا يجوز ، كما إذا لم يحتمل (٥) عقله الجواب . أو كان فيه تعمق ، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط وفيه نوع اعتراض ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المني بحول الله في أثناء المسائل الآتية

﴿ السالة الثانية ﴾

الإكثار منالأسئلة مذموم

والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكالام السلف الصالح . من ذلك قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء (١) إن تبد لكم

- (١) قالو اإن للمفتى رد الفتوى إذا كان في البلدغير وأهلالها شرعا ، خلافا للحليمي
- (٢) .لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة .كذا قال البيهق ، ثم روى عن معاذ : (أمها الناس لاتعجلوا بالبلاء قبل وقوعه)
 - (٣) أى وإن لم يقع بالفعل
- (٤) ينظر: هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل؟ كما كان مالك يفعل، وهو المنقول عن أبى الخطاب وانن عقيل وغيرهما. فيحمل عليه كلامه بأن الذي لايلزمه إنما هوجو اب المسألة؛ لأنه قدلا يصل إليه اجتهاده
- (٥) قال ابن عقيل: في هذا تحرم الاجابة ، ولعله المراد بقول ابن الجوزى: لا ينبغى اه شرح التحرير . وسيأتى أن بعض الاسئلة يشتد فيه النهى ، وبعضها يخف ، والاجابة بحسبه ؛ كما يأتى أيضا أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأى مستقل بسبية النهى بقطع النظر عن كونه من الأغاليط . وعليه فقوله (وفيه نوع اعتراض) ليس قيداً لما قبله فحقه (أو) كالسبين قبله
- (٦) والمراد بالأشياء مالا خير لهم فيه من اتكاليف الشاقة عليهم ، والأسرار الحفية التي قد يفتضحون بها . وكل يسوء ، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأن

تسؤكم) الآية إونى الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ : (ولله على الناس حج البيت) الآية إفقال رجل : بارسول الله أكل عام ؟ فأعرض ، ثم قال : يارسول الله أكل عام ؟ الرابعة : « والذي نفسي الله أكل عام ؟ ثلاثا ، وفي كل ذلك يعرض . وقال في الرابعة : « والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ، ولو وجبت ماقتم بها ، ولو لم تقوموا بها لكفرتم . فذروني ما تركتكم » (۱) وفي مثل هذا (۲) نزلت : (لا تسألوا عن أشياء » الآية ! وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهي عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال في لم يعزل (۱) فيه حكم ، وقال : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وبهي عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لاعن نسيان فلا تبحثوا عنها » (١)

وقال ابن عباس: ما رأيت قوما خيراً من أسحاب محمد صلى الله عليه وسلم، السؤال عما لم يكلفوا به ربما كن سببا فى التكليف عقوبة ، لخروجهم عن الا دب ، وتركهم ما يليق بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات ، كما يشير إليه حديث الحج ، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة فى هذه الشريعة السمحة . وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالاتية فيه قصور عن المدعى ، لا نه إنما يظهر ذلك فى مدة الوحى ، والمدعى أوسع من هذا

(١) أخرجه مسلم . والرجل هو الا ترعبن حابس كاصرحبه أحمد والدارقطني في حديث صحيح

- (٢) قيل نزلت لهذا السبب نفسه ، وهو السؤال عن فرضية الحج فى كل عام . وقالوا إنه الا قرب . وقيل نزلت حيثها ألحفوا فى السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال ، من أحب أن يسأل عن شى فليسأل ، إلى آخر الحديث الا تى . ولذلك قال (وفى مثله) أى وهو الالحاف فى السؤال سواه أكان فى خصوص مادة الحديث السابق أم فى غيرها
- (٣) هذا أيضا مما يقتضى تقييد ذم كثرة السؤال . ومثله مايأتي عن الربيع . وسيأتي قيد آخر فى كلام ابن عمر . ولذلك عقد الفصل بعد ، وبه تتبين القيود التي يلزم أن تراعى فى أصل المسألة
 - (١) ذكره النووى في الأربعين عن الدار قطني ببعض اختلاف

ما سألوه الا عن ثلاث عشرة (١) مسألة حتى قُبض صلى الله عليه وسلم ، كلهن فى القرآن : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيض) (و يَسْأَلُونَكَ عن المَبَتَامِي) (يَسْأَلُونَكَ عن الشُّهْرِ الحرَّام) ما كانوا يسألون الاعما ينفعهم . يسي أن هذا كانالغالب(٢) عليهم . وفي الحديث : « إنَّ أعظمَ المُسلِمين في المُسلِمينَ جُرُ مَا مَن سأل عن شَيْء لم يُحَرَّم عليه فحرُم عليهم مِن أَجْلِ مَسْأَلتِهِ (٢)» وقال : « ذَرُوني ما رَكْتُكُم ؟ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَن قَبْلُكُم بَكُثْرَةِ سُؤَالِهِمِ وَاخْتَلَافِهِم عَلَى أَبْنِياتُهُم (١٠) » وقام يوماً (٥٠) وهو يعرف في وجهه الغضب ، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظاما ، ثم قال : « مَن أَحَبُّ أَن يَسَأَل عَن شيء فليَسَأَلْ عنه ! فوالله لا تَسْأَلُونِي عن شيءُ إلاًّ أُخْبَرَتُكِم به ما دُمت في مَقامى هذا » قال فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك ، وأ كثر رسولُ الله صلى اللهعليهوسلم أن يقول : « سلونى ! » فقام عبدُ الله ابن حدافة السهمي فقال : مَن أَبِي ؟ فقال : ﴿ أَبُوكَ خُذَافَة ، فَلَمَّا أَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ « ساوني » بَرَك عمرُ بن الخطاب على ركبتيه فقال : يا رسول الله رَضينا بالله رَبًّا ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبيا قال فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال عمر ذلك وقال أولا « والذي نفسي بيده لقد عرضت على الجنة والنار آنفا فى عُرِض هذا الحائط وأنا أصلى فلم أر كاليوم فى الخير والشر » وظاهرهذا المساق يقتضى أنه إما قال و ساوي، في معرض الغضب ، تنكيلا بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك (٢) ورد في الآية قوله (ان تبدلكم تسؤكم)

⁽١) ينظر فى توجيه العدد مع أن المتتبع لا سئلتهم يجد مافوق المئات. وتوجيهه بأن المراد أن ماذكر فى القرآن هذا العدد فقط لايفيد المؤلف فى غرضه

 ⁽٢) فلا ينافى سؤال بعضهم (مابال الهلال الخ ؛) وسؤال حذاقة (من أن)

⁽٣) تقدم (ج ١ ــ ص ٤٩، ص ١٦٣) مع بعض اختلاف

⁽ع) تقدم (ج ۱ - ص ۱۹۳)

⁽ه) رواه الشيخان

⁽٦) أي بنا. على أن الا ية نزلت في تلك القصة

ومتل ذلك قصة أصحاب البقرة ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال « لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم ، ولكن شددوا فشدد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون وقال الربيع بن خيم : يا عبد الله ما علمك الله في كتابه من علم فاحمد الله وما استأثر عليك به من علم فكله الى عالمه ولا تتكلف ، فأن الله يقول لنسيه عليه الصلاة والسلام : (قل ما أَسأ لكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) النح وعن ابن عمر قال: لا تسألوا عما لم يكن ' فاني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن وفي الحديث أنه عليه الملاة والسلام « نهى عن الأغلوطات (١) » فسره الاوزاعي فقال يعني صعاب المسائل . وذكرت المسائل عند معاوية فقال أماتمه ون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن عضل المسائل وعن عبدة بن أبي لبابة قال : وددت أن حظى من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عنشي، ولا يسألوني يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون ألهل الدرام بالدرام . وورد في الحديث « ايا كم و كثرة السؤال (٢) » وسئل مالك عن حديث « نها كم عن قيل وقال ، وكثرة السؤال (٢٦) قال أما كثرة السؤال فلا أدرى أهو ما أنتم فيه عما أنها كم عنه من كَثْرَةَ السَّائِلُ ﴾ فقد كره رسول الله صنى الله عليه وسلم السَّائل وعابها ، وقال الله تمالى : (لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) فلا أدرى أهو هذا أم السؤال في الاستمطاء؟ وعن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر . أحرج بالله على كل امرى. سأل عن شيء لم يكن (1) فان الله بين ما هو كائن وقال ابن وهب قال لي مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل بإعبدالله ما علمته فقل به ودل عليه ومالم

⁽١) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية . واسناده حسن

 ⁽۲) روى البخارى (إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ، ووأد البنات ، ومنح
 وهات ، وكره لكم قبل وقال وكثرة السؤال ، وإضاعة المال)

⁽٣) رواه الشيخان

⁽٤) يريد الافتراضات الصرفة أما مايقع فى العادة فان الشريعة تكفلت به. لاينقصها منه شي. ، وهذا معنى قوله و فان الله قد بين ماهو كائن ،

تعلم فاسكت عنه وإياك أن تتقلد للناس قلادة سوء وقال الاوزاعي إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقي على لسانه الاغاليط وعن الحسن قال إن شرار عبادالله الذين يجيئون بشرار المسائل يعنتون بها عباد الله وقال الشعبي والله لقد بغض هؤلاء القوم إلى المسجد حتى لهو أبغض إلى من كناسة داري قلت من هم يا أبا عمر ؟ قال الأرأيتيون وقال ما كلمة أبغض إلى من « أرأيت » وقال أيضا الماود ألا احفظ عني ثلاثا إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيهافلا تتبع مسألتك (١) أرأيت ، فان الله قال في كتابه (أرأيت من اتخذ إلهه هواه) حتى فرغ من الآية ، والثانية اذا الله قال في كتابه (أرأيت من اتخذ إلهه هواه) حتى فرغ من الآية ، والثانية اذا أسئلت عن مسألة فلا تقيس (٢) شيئابشيء ، فر بما حرّمت حلالا أو حالت حراما والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم وأنا شريكك وقال يحيى بن أيوب : بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون اذا أراد الله أن لا أيعلم عبده أشغله بالأغاليط والآثار كثيرة

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم . وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وعظوا فى كثرة السؤال حتى امتنعوا منه . وكانوا يحبون أن يجيء الأعراب فيسألون حتى يسمعوا كلامه و يحفظوا منه العلم . ألا ترى مافى الصحيح عن أنس قال : نهينا أن

(۱) أى فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلى و تأييد نظرى ، حتى لا تكون متبعا للهوى . هذا مايفيده الاستدلال بالا يق ويشير اليه قوله بعد (ومتابعة المسائل الخ) وإن كان كلامه الا تى عاما فى السائل والجيب . ثم هل هذا يستقيم فى أيامنا هذه ؟ أم أن المصلحة تقتضى التأييد بالعقليات ؟ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير مايفيد وجهة نظر الشرع فى الحكم ؛ ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقولها فى هذه المواطن ، كقوله , أرأيت لو كان على أييك دين ؟ » ، وسيأتى فى الفصل بعده مايؤيده . حيث قيد فى النوع الخامس فى الاسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون فى أمر تعبدى أو يكون السائل غير أهل لذلك

(٢) إذا لم يكن الشعبي من يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه

نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء . فكان 'يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع . ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاءجبريل فجلس الى النبي صلى الله عليه وسلم . فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها . ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال « أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا » (١) وهكذا كانمالك بن أنس لا يقدم عليه فىالسؤال كثيرا وكان أصحابه يهابون ذلك . قال أسد بن الفرات -- وقد قدم على مالك - وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة ، فاذا أجاب يقولون قل له فان كان كذا ، فأقول له ، فضاق على يوما فقال لى : هذه سليسلة بنت سليسلة إن أردت هسذا فعليك بالعراق ، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لايغالهم في المسائل وكثرة تفريعهم في الرأى - وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، فقالت لها : أحرور ية أنت ؟ انكاراً عليها السؤال عن مثل هذا . وقفى النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة فقال الذي قضى عليه : كيف أغرم مالا شرب ولا أكل ، ولا شهق ولا استهل ، ومثل ذلك بطل؟ فقال عايه الصلاة والسلام: ﴿ إِمَا هَذَا مِن إِخُوانِ السَّكُمَانِ ، (٢) وقال (٢) ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد: أعراق أنت ? فقلت بل عالم متثبت ، أو جاهل متعلم فقال : هي السنة يابن أخي . وهذا كاف في كراهية كثرة السؤال في الجلة

⁽۱) (هذا جبريل أراد أن تعلموا) وهو ختام الحديث الطويل الذى سأل فيه جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان رواه مسلم

⁽٢) رواه مسلم

 ⁽٣) من نوع أسئلة الاعتراض ، مع التنكيت فى شدة المصيبة و نقصان العقل
 بالتورية . وسيشير إليه بعد

فصل

و يتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع . نذكر منها عشرة مواضع (أحدها) السؤال عما لا ينفع في الدين . كسؤال عبد الله بن حذافة: من أبي وروى في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل ما بال الهلال يبد و رقيقا كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدرا . ثم ينقص الى أن يصير كما كان ? فأنزل الله : (يسألونك عن الأهلة) الآية فأعا أجيب (1) بما فيه من منافع الدين *

(والثاني) أن يسأل بعد مابلغ من العلم حاجته ، كاسأل الرجل عن الحج أكل عام ؟ مع أن قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت) قاض بظاهره أنه للأبد ، لاطلاقه. ومثله سؤال بني اسرائيل بعد قوله : (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)

(والثالث) السؤال من غير احتياج إليه فى الوقف ، وكأن هذا — والله أعلم — خاص (٢) بما لم ينزل فيه حكم ، وعليه يدل قوله : « ذرونى ما تركتكم » (٣) وقوله ، وسكت عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها (١)،

(والرابع) (م) أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها. كما جاء في النهي عن الاغلوطات

(والخامس) أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها

(١) راجع روح المعاني في تفسير الآية يتضح المقام

(٢) هذا متعين . و إلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما بحتاج إليه الشخص في الوقت ولا يقول بهذا أحد

(٣) تقدم (ج ١ – ص ١٦٣)

(٤) تقدم (ج٤ – ص١٨٤)

(ه) ينطبق عليه أيضاً الا ول والثالث . فالاغلوطات لاتنفع فى الدين، وأيضاً لاحاجة لها فى العلم معنى ، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة

(والسادس) أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق (1) وعلى ذلك يدل قوله تعالى: (قل ما أسأل كم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) ولما سأل الرجل (٢) ياصاحب الحوض هل ترد حوضك السباع ؟ قال عمر بن الخطاب ياصاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد على السباع وترد علينا. الحديث

(والسابع)أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأى ولذلك قال سعيد أعراق أنت؟ وقيل لمالك بن أنس الرجل يكون عالما بالسنة أمجادل عنها؟ قال لا (٣) ولكن يخبر بالسنة فان قبلت منه وإلا سكت

(والثامن) السؤال عن التشابهات، وعلى ذلك يدل قوله تعالى (فأما الذين في قلم بن عبد العزيز. من جعل في قلم بن عبد العزيز. من جعل دينه عرضا (١) للخصومات أسرع التنقل. ومن ذلك سؤال من سأل مالكا عن الاستواء، فقال الاستواء معاوم والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة

(والتاسع) السؤال عما سجر بين السلف الصالح، وقد سأل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال تلك دمان كف الله سنها يدى . فلا أحب أن يلطح بها لسانى .

- (١) أَى التعمق في الدير .كما في السؤال عن ورود الساع الحوض . . كم سأب في الاعتراض على الظواهر بتحميلها ما يبعد عنها
 - (٢) هو عمرو ن العاص كان فى ركب فيه عمر . والحديث أخرجه مالك راجع التسمر فى كتاب الطهارة

(٢) فيه النظر السابق ، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لابد فيه من المجادلة لتأييد الحق ، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفى أعلام الموقعين . عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى قال ابن تيمية بل جملل الفتوى وروحها هو الدليل (٤) لعل الاصل (غرضا) من الغين المعجمة ، أي هدفا و مرمى ، أما بالعين فالذي بوافق المعنى (عرضة) بالتاء وضم العين

(والماشر) سؤال التعننُّت (١) والإنحام وطلب الغلبة في الخصام . وفي القرآن في ذم نحو هذا (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على مافي قلبه وهي ألد الخصام) وقال : (بل هم قوم خصمون) وفي الحديث « أبغض الرجال إلى الله الخصم (٢) »

هذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فها، يقاس عليها ما سواها . وليس النهى فيها واحدا بل فيها ما تشتد كراهيته ، ومنها ما يحف ، ومهاما يحرم ومها ما يكون محل اجتهاد . وعلى جملة (على منها يقع النهى عن الجدال في الدين كا جاه « ان المراء في القرآن كُفر » (ع) وقال تعالى (وإذا رأيت الذين مخوضون في آباتنا فأعرض عنهم) الآية ! وأشباه ذلك من الآي أو الأحاديث فالسؤال في مثل ذلك منهى عنه ، والحواب محسبه

﴿ السألة الثالث ﴾

ترك الاعتراض على الكبراء محود ، كان المترض فيه مما يفهم أولا يفهم . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماجاء فى القرآن الكريم ، كقصة موسى مع الخضر ، واشتراطه مايه أن لا يسأله عن شى، حتى يحدث له منه ذكراً ، فكان ما قصه الله تعالى من قوله : (هذا فراق بينى وبينك) وقول (٥) محمد عليه الصلاة والسلام

(۱) أى يسأل ليعنت المسئول ويقهره . لا ليعلم يعنى وإن لم نكن المسألة من الاغلوطات ، وبذلك يغاير الرابع

(۲) رواه الشيخان والترمدي والنسائي وأحمد عن عائشة

(٣) يقع على خمسة منها

(1) تقدم (ج٢ - ص ١٤١)

(و) أى فالاعتراض كان سبا للحرمان من التوسع فى العلم الخاص الموافقات _ ج ٤ ـ م ٢١ « يَرَحَم الله موسى لوصبَرَ عَي يَقُصَّ علينا من أخبارها (١) » وإن كان إنما تكلم بلسان العلم ، فان الخروج عن الشرط يوجب (٢) الخروج عن المشروط . وروى فى الاخبار أن الملائكة لما قالوا : (أَتَخْعَلُ فيها مَن يفسد فيها و يَسْفِكُ الدِّماء ؟) الآية! فرد الله عليهم بقوله: (إلى أعلم مالا تعلمون) أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم الآية! فرد الله عليهم بقوله . (أنا خير منه خَلَقت في من نار وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله . (أنا خير منه خَلَقت في من نار وخلقته من طين) فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين ، لاعتراضه على ألم الخبر : وهو دليل في مسألتنا وقصة (٢) أسحاب البقرة من هذا القبيل ايضا حين تعنتوا في السؤال فشدد الله عليهم

روالثانى) ما جاء فى الاخبار، كحديث « تعالوااً كتب لهم كتابا لن تضاوا بعده » (١) فاعترض فى ذلك بعض (١) الصحابة حى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب (٢) لهم شيئا. وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام: « لو تركته له كانت زمزم عينا معينا (١)، وفى الحديث أنه طبخ لرسول الله صلى الله عليه وسلم قدر فيها لحم الرجه فى الديس عن الشيخين والترمذى بلفظ (رحم الله موسى لوددت أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما)

(٢) وقد يقال حينتذ إن ذلك بسبب ألحروج عن الشرط لا بسبب أصل

ر عرب الله و إنكار أي أن ما الله الله و الكار أي أين ما الله و الكار أي أين ما الله على الكبراء عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة ، فهو اعتراض على الكبراء

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بلفظ (هلموا أكتب لـكم الح)

(ه) هو عمر رضى الله عنه ، حيث قال أن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن ، إلى آخر الحديث

(٦) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم، لا سيا على القول بأنه كان في شأن الخلافة

(٧) آخرجه في التيسير مع القصة بطولها عن البخاري

ُ ﴿ ﴾ يظهّر أن هذا حرص لا اعتراض ، ولا يخنى شؤم الحرص في غير ا أمور الاخرة فقال ناولني ذراعا! قال الراوى فناولته ذراعا ، فقال ناولني ذراعا فناولته ذراعا ، فقال ناولني ذراعا! فقلت يارسول الله كم المشاة من ذراع ؟ فقال : والذي نفسي بيده لو سكت لأعطيت ذراعا مادعوت (١) » وحديث على قال دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا الصلاة ، قال فجلست وأنا أعرك عيني وأقول إنّا والله ما نصلي إلا ما كتب لنا ، إنما أنفسنا بيد الله فاذا شاء أن يبعثها بيشها فولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول « وكان الانسان أكر شي، جدلا » (٢) وحديث وياأيها الناس الهموا (١) الرأى فانا كنا يوم أبي جندل ولو نستطيع (١) أن نرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددناه (٥) ولا وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددناه (٥) ولما وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم حزن جد سعيد بن المسيب فقال له ما اسمك ؟قال: حزن قال بل أنت سهل . قال لا أغير اسما سماني به أبي قال سعيد فمازالت الحزونة حتى اليوم (٢) والأحاديث في هذا المني كثيرة

(والثالث) ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة مبعد بين الشيخ والتلميذ ، ولا سيا عند الصوفية ، فانه عندهم الداءالأكبر حتى زعم القشيرى عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال . ومن ذلك حكاية

⁽۱) الحديث في متن المواهب في بيان مأكله ومشربه صلىالله عليه وسلم. وهو بروايتين (الأولى) رواها أحمد عن أبي رافع (والثانية) رواها الدازى والترمذى عن أبي عبيدة وهي أقرب إلى رواية المؤلف ـــ وقد قال الزرقاني في شرحه على المواهب إنهما قصتان

⁽۲) رواه النسائی ومسلم ورواه البخاری مختصرا ولم ترد کله (فجلست وأنا أعرك عيني) الافي رواية النسائي واتفقوا على رواية ضرب الفخذ

⁽٣) أى فلا تجملوه في مقابلة الشريعة فتعترضوها به

⁽٤) أى وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول الله صلىالله عليه وسلم في رده إلى الكفار تنفيذا للشرط

⁽٥) رواه البخارى باختلاف في بعض الألفاظ

⁽٦) أخرجه البخاري وأبو داود

الشاب الخديم لأبى يزيد البسطامى إذ كان صاعا، فقال له أبو تراب النخشبى وشقيق البلخى كل معنا يا فتى . فقال أنا صائم فقال أبو تراب كُلْ ولك اجر شهر فأبى، فقال شقيق : كل ولك أجرصوم سنة . فأبي فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده وقد فال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سليسلة بنت سليسلة، ان أردت هذا فعليك بالغراق! فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه (١) في جوابه ومثله أيضا كثير لن محت عنه

فالذى تلخص من هذا أن العالم المعاوم بالأمانة والصدق والجرى على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب ، أو عرضت له حالة يبعد المهد بمثلها ، أو لاتقع من فهم السامع موقعها أن لا يُو اجه بالاعتراض والنقد ، فإن عرض إشكال فالتوقف أولى بالنجاح ، وأحرى بادراك البغية إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الاعتراض على الظواهر غير مسموع

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصدالشارع ، ولسان العرب يعدم فيه النص (٢) أو يندر ، إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصا إذا سلم عن احمالات عشرة (٢) ، وهذا نادر أو معدوم . فاذا ورد دليل منصوص وهو بلسان (١) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض ، بل كان يتابع السؤال و يكثر منه فقط فيقول (فان كان كذا . .) با يعاز أصحاب مالك

ينابع السوال ويعابر منه فلط فيقول (فان فان قدا . .) بايفار الصحاب التهييم سؤاله بأنفسهم

(٢) يطلق النص على الدليل السمعى مطلقا ومنه قوله هنا (دليل منصوص) ويطلق على مالا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعيا فى دلالته على معناه، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته فى الكتاب على مقتضاه ويطلق على مادل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضا على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص

(٣) تقدمت في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد

العرب ، فالاحتمالات دائرة به ، وما فيه احتمالات لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين ، فلم يبق الا الظاهر والمجمل ، فالمجمل الشأن فيه طلب المبين أو التوقف فالظاهر هو المعتمد اذاً . فلا يصح الاعتراض عليه ، لأنه من التعمق والتكلف وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق الشريعة دليل يعتمد ، لورود الاحتمالات وان ضعفت ، والاعتراض المسموع مثله يضعف الدليل ، فيؤدى الى القول بضعف جميم (١) أدلة الشرع أو أكثرها ، وليس كذلك باتفاق

ووجه "الث: لو اعتبر مجرد الاحتمال فى القول لم يكن لا نزال الكتب ولا لأرسال النبى عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة ، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الحلق بالأوامر والنواهى والاخبارات ، إذ ليست فى الأكثر نصوصا لاتحتمل غير ما قصد بها ، لكن ذلك باطل بالاجماع والمعقول ، فما يلزم عنه كذلك

ووجه رابع (٢). وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدى الى انخرام العادات والثقة بها ، وفتح باب السفسطة وجحد العاوم. ويبين هذا المعنى في الجسلة ما ذكره الغزالي في كتابه « المنقد من الضلال » بل ما ذكره السوفسطائية في جَحد العاوم منه يتبين لك أن منشأها تطريق الاحتمال في الحقائق العادية أو المعلية ، فما بالك بالأمور الوضعية ؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدد على أسحاب البقرة إذ تعمقوا في السؤال عالم يكن لهم اليه حاجة مع ظهورالمني . وكذلك ماجاء

⁽١) أى حيث قلنا بعدم النص، ومعلوم أن الاجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بتى من الاقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أي حيث قلنا بوجود قليل من النصوص

⁽٢) الاوجه النلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الادلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترق عليها ، وكانه يقول بل اذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الادلة بطلت العلوم الاخرى المرتبة على العادات ، أى الاسباب والمسببات العادية المبثوثة في الكون فالتجربيات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات ، فاذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية ، أى فقبول الاحتمالات مطلقا يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية ، فهو باطل

في الحديث في قوله: « أحجُّنا هذا لعامنا أو للأبد؟ »(١) وأشباه ذلك. بل هو أصل في الميل عن الضراط المستقيم ، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحمال، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل، فذموًا بذلك وأمر الني (٢) عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم

ووجه خامس: وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات(٣) المتفق عليها ، كقوله تعالى : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تَعَلمُونَ ؟ سيقولُون بِلله . قل فأَنَّى تَسْتَحَرُونَ ؟) فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على العموم ، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله فى الكلثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَئْنَ سَأَلَتُهُمْ مِنْ خَلَقَ ۖ السَّمُواتِ وَالأَرْضُ وَسَخَّرَ الشمس والقمر كَيقولِنَّ الله فأنَّى يؤفكون ؟) يعني كيف يُصرفون عن الاقرار بأن الرب هو الله ، بعد ما أقروا (1) ، فيدعون لله شريكا ، وقال تعالى : (خلق

(١) (ألعامنا هذا أم للابد؟) جزر من حديث طويل رواه مسلم في صفة حجة النَّى صَلَّى الله عليه وسلم (فا ولئك الذين سمى الله فاحذروهم) (٢) أى بقوله في الحديث المشهور (فا ولئك الذين سمى الله فاحذروهم)

(٣) أي فم كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول (وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول ، هي متفق عليها بن المتناظرين وهذا الثاني هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المـلم بين الطرفين هو من باب الظاهر في هذه التراكب

(٤) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لمكل شيء ، المالك المتصرف في السموات والأرض ، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئا من مخلوقاته نجوما أو حجارة أوغيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجها إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده وأنهم يكونون مجانين اذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام الايات الذي هو النتيجة قوله (لاإله إلا هو) فجعل المعنى بالحصر ومحط الرد عليهم هو نفي الشريك في الألومية والعبادة فقوله (فيدعون لله شريكا) أي في استحقاق العادة السموات والأرض بالحق يكور الليل على النهار - الى قوله: ذلكم الله ربكم الله ربكم الله و فأنى تصر فون ؟) وأشباه ذلك مما ألزموا أنسهم فيه الإقرار بعمومه ، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول ، ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجة عير معترض عليها لم يكن فى إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم المحلق الأمر على خلاف ذلك . فدل على أنه ليس مما يسترض عليه

والى هذا(١) فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأر باب المذاهب من تشعب الاستدلالات، و إبرادالإشكالات عليها بتطريق الاحمالات، حي لأتجدعندهم بسبب ذلك دليلا يعتمد لا قرآنيا ولا سُنيا ، بل أنجر هــنــا الأمر الى المسائلُ الاعتقادية ، فاطَّر حوا فيها الأدلة القرآنية والسنية ، لبناء كثيرمنها على أمورعادية ، كقوله : (ضرب لكم مَثلا من أنفكِم هل لكم مناً ملكت أيمانكُم من شركاء) الآية ! وقوله : (أَلَهُم أَرجُلُ كَيمشون بها؟) وأشباه ذلك ، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهة ولا قريبة من البديهة ، هربا من احمال يتطرق في العقل للأمور المادية ، فدخلوا في أشد بما منـــه فروا ، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بهـــا وهم المخاطبون أولا بالشريعة ، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم ، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد ، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا . وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود. وقد مر في تقدم أن مجارى العادات قطمية في الجملة و إن طرق العقل اليها احتمالا فكذلك العبارات ، لأنها في الوضع الخطابي عالمها أو تقاربها . ومر أيضا بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات . وهي خاصة (٢) هذا الكتاب لن تأمله والحديثة . فإذاً لا يصح (١) أي ويضم إلى هذه الوجوه الحنسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظُّهر.

(۲) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما ، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولايزال يستقرى حتى يصل إلى ما يعد قاطعا في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوى، ولا يبالى أن يكون بعض الأدلة ضعيفا لا نه لايستند الى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوى لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محلالثقة

فى الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة ، إلا أن يدل دليل على لخروج (أن عنها ، فيكون ذلك داخلا فى باب التعارض والترجيح ، أو فى باب البيان . والله المستعان

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الناظر فى المسائل الشرعية إما ناظر فى قواعدها الأصلية ، أو فى جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر . فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه اليه اجتهاده فهو الحكم فى حقه . إلا أن الأصول والقواعد إما ثبتت بالقطعيات (٢) ، ضرورية كانت أو نظرية ، عقلية أو سمعية . وأما الفروع فيكفى فيها مجرد الظن على شرطه المعاوم فى موضعه : فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم فى حقه أيضا ، ولا يمتقر الى مناظرة ؛ لأن نظره فى مطلبه إما نظر فى جزئى ، وهو ثان عن نظره فى الستقراء ، وهو محتاج الى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك . وهكذا إن كان الاستقراء ، وهو محتاج الى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك . وهكذا إن كان عقليا ، ففرض المناظرة هنا لا يفيد ؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده ، فلا محتاج الى غيره فيها ؛ و بعد الوصول هو على بينة من مطلبه ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب فى استدلالاته ، وهى طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود ، اللهم إلا فى النادر . رحمه الله واسعة

(١) فتكون حينئذ هي المؤول بعينه

(٢) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التى تفرع عنها الجزئيات لابدأن تكون قطعية فكيف يتأتى الحلاف بين الأصوليين فى تلك القواعد لا ن المراد أنها تعطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها . وهذا لا ينافى أن غيره يقطع ويحزم بما يخالفها ، حسبا أدت إليه الأدلة التى ارتضاها ، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها إلا اذا جزم بها بخلاف الفروع فانها يكنى فيها الظن القوى بأن هذا هو حكم الله فيها

فى نفسه ، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة . وأيضا فالمحتهد أمين على نفسه ، فاذاكان مقبول القول قبله المقلد ، ووكاه المجتهد الآخر الى أمانته ؛ إذ هوعنده مجتهدمقبول القول ، فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة الى مناظرة

وهنا أمثلة كثيرة ؛ كشاورة (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم السعدين (٢) في مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة ، فلما تبين له من أمرها عزيمة المصابرة والقتال لم يبغ به بدلا ولم يستشر غيرها . وهكذا مشاورته (٢) وعرضه الأمر في شأن عائشة ، فلما أنزل الله الحكم لم يُلق على أحد بعد وضوح القضية . ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكامه (٤) عمر في ذلك ، فلم يلتفت الى وجه المصلحة

- (١) وإن كانت الا مثلة ما عدا الثانى فى مصلحة عامة للسلمين ، وليست خاصة بالمجتهد صلى الله عليه وسلم فى قتال الاحزاب ، ولا بأبى بكر فى مثاليه : إلا أن المجتهد فى الموضوعين لما كان هو المسئول عن الأمر و تنفيذه عدكا نه يجتهد لنفسه . وعليه فلا تكون الامثلة خارجة عن أصل فرضه
- (٢) سعد بن معاذ ، وسعد بن عبادة وفى رواية لما سألوه أن يناصفهم تمرالمدينة قال وحتى استأمر السعود : هذين ، وسعد بن الربيع ، وسعد بن خيئمة ، وسعد ابن مسعود ، فقالوا لا والله ما أعطينا فى أنفسنا الدنية فى الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالاسلام وأعزنا بك ، ما لهم عندنا إلا السيف ، وقد تقدم (ج ١ ص ٣٢٥)
- (٣) فقد دعا عليا وأسامة بن زيد ، فأما أسامة فقال أهلك ولا نعلم إلا خيرا . وأما على فقال لم يضيق الله عليك . والنساء سواها كثير ، وسل الجارية تصدقك . وسأل بريرة أيضا . أماكلمات سيدنا على فكانت مخبأة للاسلام بعد ، فكان بسببها ما كان . وقد أخرج في التيسير حديث الافك بطوله عن الحسة إلا أما داو د
- (٤) حيث قال ،كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث فقال والله لا قاتان من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال . فإن قلت أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر . فالجواب أن هذا

فى ترك القتال ؛ إذ وجد النص الشرعى المقتصى لخلافه . وسألوه (١) فى رد أسامة ليستعين به و بمن معه على قتال أهل الردة فأبى ، لصحة الدليل عنده بمنع ردما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم

وإذا تقرر وجود هذا في الشريعة وأهلها (٢) لم يحتج بعد ذلك الى مناظرة ولا إلى مراجعة ، إلامن باب الاحتياط . واذا فرض محتاطا فذلك إنما يقع إذا بي عليه بعض التردد فيا هو ناظر فيه . وعند ذلك يلزمه أحد أمرين : « إما السكوت » اقتصارا على محث نفسه الى التبين ؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق . « و إما الاستعانة » بمن يثق به ، وهو المناظر المستعين . فلا يخلو أن يكون موافقا له فى المكليات التي يرجم اليها ما تناظرا فيه ، أولا

فإن كان موافقا له صح إسناده اليه واستعانته به ، لأنه إنما يبقى له تحقيق (") مناط المسألة المناظر فيها ، والأسبال فيها . فان اتفقا فحسن ، و إلا فلاحرج ، لأن الأمر في ذلك راجع الى أمر ض عنهدفيه ، ولامفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبا تبين في موضعه

وأمثلة هذا الأصل كتيرة ، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسائل المشكلة عليهم ، كا في سؤالهم عند نزول قوله : (الذين آمنوا ولم داخل في مناظرة المستعين الاتية وكلامنا الاتن في المجتهد الذي وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته

(١) أى بلسان عمر فشدد النكير عليهم ،كما فى كتب السير . وفى السيرة الحلبية توسع و بسط فى الموضوع

(٢) أى الصحابة العارفين بها والمجتهدين فى أحكامها . وقوله (لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة) أى فى إثبات المسألة . أو معناه لم يحتج فى مثله أى فى الجزئيات التى من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط)

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية ، من كتاب وسنة أو قياس الخ

يلبِسُوا ايمانَهم بظلم) ، وعندنزول قوله : (وإن تبدوا مانى أنسكم أو تخفوه يحاسبكم به ألله) الآية! وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل: (لا يستوى القاعدون من المؤمنين) الآية ! حتى نزل : (غير أولى الضرر) وسؤال عائشةعند قوله عليه الصلاة والسلام: « من نوقش الحساب عذُّب (١) » واستشكالهامم الحديث قول الله تعالى (فسوف يحاسب (٢) حسابا يسيرا) وأشباه ذلك

وإنما قلنا أن هذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستمين، لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا في الادلة ، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر مجلاف السائل عن الحكم ابتداء فإنهذا من قبيل المتعلمين ، فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم . ولا عليك من اطلاق (٢) لفظ « المناظر » ، فانه مجرد اصطلاح لاينبني عليه حكم . كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد ، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق (١) ، كما جاء في شأن محاجة إبراهيم عليه السلام قومه بالسكوكب والقمر والشمس ، فانه فرض نفسه بحضرتهم مسترشُّدًا ، حتى يبين لهم من-نفسه البرهان أنها ليست بآلهة . وكذلك قوله في الآية الأخرى : (اذ قاللاً بيه وقومه ما تعبدون ؟ قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين) فلما سأل عن المعبود سأل عن المني الخاص بالمعبود ، بقوله: (هل يسمونكم اذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون) فحادوا عن الجواب إلى الاقرار بمجرد الاتباع للا با. . ومثله قوله : (بل فعله كبيرهم) الاية ! وقوله تعالى : (الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم محييكم هل من شركائكم من يفعل

 ⁽١) تقدم (ج ٣ – ص ٨٠)
 (٢) حتى قال لها : « ذلك العرض »

⁽٣) الذي قد تظهر منافاته لادخال هذا الجنس في قسم المناظر المستعين، لاً ن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبي صلى الله عليه وسلم إذا روعي معنى المناظرة اصطلاحاً ، يعنى لا أن هذا اصطلاح آخر

⁽٤) لأنه يأخذ من مناظره الموآفقة على مقدمات الدليل أولافأولا ، حَيْلاييق إلا الاعتراف بالنتيجة

من ذلكم من شيء ؟) وقوله: (أفن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع ؟ أمن لا يهدًى إلا أن يهدى!) الآية! وقوله: (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها ؟) الى آخرها، فهذه الآى وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستمانة في النظر، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم، إذ كان مجيئا بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته ، فكان أبلغ (١) في القصود من المواجهة بالتبكيت ولما اخترموا من التشريعات أمورا كثيرة أدهاها الشرك طولبوا (١) بالدليل كقوله تعالى: (أم آنخذوا من دون الله آلهة قل هاتوا برهانكم) (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا؟ قل آلله آذن لكم أم على الله تفترون؟) (من يدع مع الله إليها آخر لا برهان له به) الآية! وهومن جملة المجادلة بالتي هي أحسن

و إن كان المناظر مخالفاً له فى المسكليات التى ينبنى عليها النظر فى المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به ، ولا ينتفع به فى مناظرته ، إذ ما من وجه جزئى فى مسألته إلا وهو مبنى على ، و إذا خالف فى السكلى فنى الجزئى المبنى عليه أولى ، فتقع مخالفته فى الجزئى من جهتين ، ولا يمكن رجوعها الى معنى متفق (٦) عليه فالاستعانة مفقودة

ومثاله فى الفقهيات مسألة الربا فى غير المنصوص عليه ، كالأرز ، والدخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك . فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهرى النافى القياس

⁽١) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل، وتثير فيه حمية العناد. وقد استعمل القرآن الطريقين في مقامين

⁽٢) الفرق بين هذا النوع وما قبله فى محاجة إبراهيم وما بعدها ، أن تلك فيها الاسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذى يقوم حجة على الخصم . أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالا على دعواهم . يعنى وهم عاجزون عنه . فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها

⁽٣) أى فتضيع فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق

لأنه بان على ننى القياس جملة . وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين ، إذهو مخالف فى الأصل الذي يرجعان إليه . وكذلك مسألة الحلمة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكي اذا استعان بالشافعي أو الحنني و إن قالوا بسحة القياس ، لبنائهما المسألة على خلاف (١) ما يبنى عليه المالكي وهذا القسم شائع في سائر الأبواب ، فإن المنكر للإجماع لا يمكن الاستعانة به في مسألة تنبنى على صحة الاجماع و والمنكر لاجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تنبنى عليه من حيثهو منكر، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للاباحة أو بالوقف لا يمكن الاستعانة بهم لن كان قائلا بأنها للوجوب ألبتة

فان فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة ، كما إذا كان مساعداً حقيقة وهذا لا يخني

فصل

و إذا فرض المناظر مستقلا بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها ، واكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته ، نقد تكفل العلماء بهذه

(۱) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة في مثل هذا المرضوع ، أما إذا اختلف فيهاكما هنا فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس. فالمالكية يقولون ان العلة في ربا النسيئة مجرد الطعم لا على وجه التداوى ، فيدخل فيه الحضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسيئة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة وربا الفضل علته الاقتيات والادخار أى بجموع الأمرين ، فالطعام الربوى ما يقتات ويدخر ، فهذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد ، والنسيئة مطلقا ، ومنه الأرز والدخن والذرة ، ويلحق به المصلح . والشافعية يقولون كل مطعوم ولو خضراً أو دواء أو مصلحا يدخله ربا الفضل وربا النسيئة والحنفية يقولون العلة الاتفاق في الجنس والتقدر بالكيل والوزن ، كما ذكره في البحر

الوظيفة (١) غير أن فيها أصلا يرجع إليه ، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب. الأحلة (٢) وهنا تمامه بحول الله وهي :

﴿ المسألة السادسة ﴾

فنقول لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط ، والأخرى تحكم عليه ، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصارال كلام بين المتناطرين هنالك ، بدليل الاستقراء . وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة

ور بما وتع الشك في هذه الدعوى ، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية ، وذلك أنك إذا قلت: « هذا مسكر ، وكل (٢) خر أو وكل مسكر حرام، فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط ، كا أنه قد يخالف فيها أيضاً ، وإذا خالف فيها فلا نكير (١) على الجلة ، لأنها محل الاختلاف . وقد يخالف في أن كل مسكر خر ، فان الجر إنما يطلق على النيء من عصير العنب ، فلا يكون (٥) هذا المشار إليه خراً و إن أسكر . و إذ ذاك لايسلم أن كل مسكر خر ، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام ، فان الكلية لهذه المقدمة لا تثبت خر ، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام ، فان الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه . و إذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل. فاذاً صارت منازعاً فيها . فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى ؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع ، وهو خلاف ما تأصل

⁽١) وقد توسعوا فى ذلك وأطالوا فى باب القياس الا صولى واعتراضاته ،كم دون أهل المنطق فنا خاصا فى طرق الاعتراض على الحدود والا قيسة

⁽٢) في المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا

⁽٣) لعله سقط هناكلة (مسكر)كما يدل عليه لاحق الكلام

⁽٤) أى فلا بدع فى ذلك ولا ضرر فى طريق المناظرة

⁽٥) أى فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه ني من عصير العنب

والجواب أن ما تقدم صحيح، وهذا الاشكال غير وارد. و بيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أملا . فان لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال . وقد مر هذا . و إذا كانت الدعويي لا بد لها من دليل ، وكان الدليل عند الحصم متنازعاً فيه ، فليس عنده بدليل ، قصار الاتيان به عبثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصود أن ومقصود الناظرة رد الحصم إلى الصواب بطريق يعرفه ، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكايف مالا يطاق. فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصمُ السائلُ معرفةَ الخصم المستدل. وعلى ذلك دل قوله تعالى : (فان تَنَازَعَهُم في شيء فرُدُّوهُ إلى الله والرسول) الآية! لأن الكتاب والسنة لاخلاف فيهما عند أهل الاسلام، وهما الدليل والأصل المرجوع اليه في مسائل التنازع ، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار ، فإن الله تمالى قال : (قُل لِمنِ الأرض ومن فيها إن كُنتُم تَمَلُّون — لَى قوله : قُلْ فأنَّى تُسْحَرَون) فقرَّرهم بما به أقروا ، واحتج بما عرفوا ، حتى قبل لهم : (فأنى تُسْحرون؟) أي فكيف مخدعون عن الحق بعد ماأقررتم به ، فادعيتم مع الله إِلَمَا غيرِه ؟ وقال تعالى : (إِذْ قال لأبيه يا أبت ِ لِم ۖ تَعْبُدُ مالا يُسْمِعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا كغنى عنك شيئًا ؟) وهذا من العروف عندهم ، إذ كانوا يَنحِتُون بأيديهم ما يمبدون . وفي موضع آخر : (أُتعبدُون ما تَنجِتون ؟) وقال تمالى : (قالَ إبراهيمُ فإن الله يأتي بالشمسِ من المشرِق فأتِ بها من المرب) قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله: (ربى الذي يُحيى و يميتُ) فوجد الحصم مدفعا ، فانتقل إلى مالا يمكنه فيه المدفع بالمحاز ولا بالحقيقة . وهو من أوضح الأدلة فيما محن فيه. وقال تعالى : (إِنَّ مَثَلَ عيسى عندَ اللهِ كَمثَلَ آدمَ) الآية ! فأراهم البرهان بمالم يختلفوا فيه ، وهو آدم . وقال تعالى : (يا أهلَ الكِتابِ لِمَ تُحَاجُّونَ في إبراهيم وما أُنْزِ لَت التوراة والانجيل إلا من بعده ؟) وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودى أو نصراني . وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن ، فلا يؤتى

فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى . وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال : (ما أنزل الله على بشر من شيء) قال تعالى (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى الآبة فحصل إلحامه عاهو به عالم . وتأمل حديث (۱) صلح الحديبية فقيه إشارة الى هذا المعنى . فانه لما أمر علياً أن يكتب « بسم الله الرحمن الرحمي » قالوا ما نعرف « بسم الله الرحمن الرحمي » ولكن اكتب ما نعرف : » باسمك اللهم » ققال : اكتب « من محمد رسول الله » قالوا لوعلمنا أنك رسول الله لاتبمناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك ، فعذرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و إن كان هذا من حمية الجاهلية ، وكتب على ما قالوا ، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النصفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا

وإذا ثبت هذا فالأصل المرجوع اليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى وهو ما تقرر في المقدمة الحاكة ، فازم أن تكون مسلمة عند الخصم من حيث جملت حاكمة في المسألة ، لأنها ان لم تكن مسلمة لم يفد الاتيان بها، وليس فائدة التحاكم الى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الثفب. واذا كان كذلك فقول القائل همذا مسكر وكل مسكر خر » إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم ، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة ، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر ، وهى التى لا يقع النزاع إلافيها ، فيبين أن كل مسكر خر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما فاذابين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلا إن كان مسلماً يضاعند الخصم ، كا جاء في النص «أن كل خر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط ، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها . وفي كل مرتبة من هذه المراتب لابد من خالفة الدعوى للدعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى ، فان المراتب لابد من خالفة الدعوى للدعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى ، فان سؤال السائل . هل كل خر حرام ؟ مخالف لسؤاله اذا سأل : هل كل مسكر خر ؟

⁽١) أخرجه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود

وهكذا سائر مراتب السكلام فى هذا النمط. فمن هنا لاينبغى أن يؤتى بالدلبل على حكم المناط منازعا فيه ، ولا مظنة للنزاع فيه . إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة الى أخرى لا أنا إن فعلنا ذلك لم تتخلص لنا مسألة ، و بطلت فائدة المناظرة

فصل

واعلم أن المراد بالقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الاشكال المعروفة ، ولا على اعتبار التناقض والمكس وغير ذلك وإن جرى الامر على وفقها في الحقيقة فلا يستت جريانه على ذلك الاصطلاح . لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطاوب على أقرب ما يكون ، وعلى وفق ما جاء في الشريعة ، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيا في الانتاج أو ما أشبه من اقتراني أو استثنائي . إلا أن المتحرى فيه اجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها اذ هو أقرب الى حصول المطاوب على اقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات كلامها اذ هو أقرب الى حصول المطاوب على اقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول الى المطاوب في الأكثر ، لأن الشريعة لم توضع الا على شرط الأمية ، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافي لذلك . فاطلاق لفظ المقدمتين لا يستازم ذلك الاصطلاح

(۱) رواه مسلم والدارقطني

(٢) أى فى نظم مذا الحديث الذى جاء على رسم المنطق مصادفة الموافقات - ج ٤ ـ م ٢٢ أقيستها . ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك ، ولا يعرف من هذه الجهة . وذلك انا لو علنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضل في البُر بأنه مطعوم كما قال الشافعي لم نقدر أن نعرف هذه العدلة الا ببحث (۱) وتقسيم ، فاذ عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ : كل سفرجل مطعوم وكل مطعوم ربوي . فتكون النتيجة السفرجل ربوى قال ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة ، لأنهانها عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى ، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه ، فجاء بها على هذه الصيغة . قال ولو جاء بها على أي صيغة أراد ما يؤدى منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها . قان وانما نهنا على ذلك لما الفينا بعض المتأخرين صنف كتابًا أراد أن يرد فيها أصول العقه لأصول علم المنطق

هذا ما قاله المازرى . وهو صحيح في الجله وفيه من (٢) التنبيه من ذكر المن عدم النزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية . وفيه (٢) أبضا النارة المسلمة المسلمة اللاحقة للبر ، و تقسيم لها بين ما بصلح عنة و مازة شرب على حرمة التفاضل وما لا يصلح . وهذا هو المعبر عنه بالسبر و القسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يسترى أن تجعلها حدا أوسط و ندوغ الدال و التن المناق ، وألا نجه الم كذلك فعبر بأى عبار . ونقور مناز . المسرجل راء ي لا نه من المطعومات . والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليل و المنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود ، والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب (ولابد من مستازم المعطلوب حاصل المحكوم عليه فن ثم وجبت المقدمتان) فتالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطق ، أما على الأصولي الذي يقول إن الدليل هو المفرد كالعام مثلا فاتما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل ، وبكون معني الاستلزام حيند المناسبه المصححة للانتقال

⁽٢) أى حيث قال (فالشافعي الخ)

⁽٣) أى حيث قال (ولكن هذا لا يفيد الشافعي شيئا)

الى ما تقدم من أن المقدمة الحاكة على المناط إن لم تكن متفقا عليها مسلمة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلا . ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام : « وكل خر حرام » مسلمًا لا نه نص النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يعترض فيه المخالف ، بل قابله بالتسليم ؛ واعترض الناعدة بعدم (١) الاطراد . وذلك عما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقى ؛ لا أنه قصد قصد المنطقيين . وهكذا يقال في القياس الشرطى في عو قوله تعالى : (لو كان فيهما آلمة الاالله الفسكة أ) لأن « لو » لما سيقع (٢) لوقوع غيره ، فلا استثناء لها (١) في كلام العرب قصدا . وهو معنى تفسير سيبويه . ونظيرها (١) « إن » لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول منى تفسير سيبويه . ونظيرها (١) « إن » لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبب ، والاستثناء لا تعلق له بها في صريح كلام العرب . فلا احتياج الى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية

والى هذا الممى — والله أعلم — أشار الباجى فى أحكام الفصول ، حين ردً على الفلاسفة فى زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين ، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج . وهو كلام مشكل الظاهر ، إلا إذا طولع به هذا الموضع فر بما استقام فى النظر .

⁽١) أى القائلة: لا تصح النتيجة الخ

⁽٢) عبارة سيبويه (لما كان سيقع لوقوع غيره)

⁽٣) أى فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالى حتى يرفع المقدم، ولا لعين المقدم ليثبت التالى

⁽٤) أما المناطقة ففرقوا بينهما بأن استعال . لو ، لما يستشى فيه نقيض التالى لا نها وضعت لتعليقالعدم بالعدم . واستعال . إن ، لما يستشى فيه عين المقدم لا نها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم

وقد تم — والحد ألله — الغرض القصود ، وحصل بفضل الله إنجاز ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيراد ها ، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها . وقل على كثرة التعطش إليها ورادها . فحشيت أن لاير دُوا موارد ها ، وأن لا ينظموا في سِئك التحقيق شوار دَها ، فتكنيت من جماح بيانها العنان ، وأرحت من رسمها القلم والبكان . على أن في أثناء الكتاب رموزاً مشيرة ، وأشعة توضح من شمسها المنيرة . فمن تهد ي اليها رجا بحول الله الوصول ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول ، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول على يذهب به مذاهب السلف ، و يَقفُه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف

فنسأل الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يسينا على القيام بحقه . وأن يسلم الله الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يسينا على الله وكفي ، يسلملنا بفضله ورفقه ، إنه على كل شيء قدير ، وبالاجابة جدير. والحمد لله وكفي ، وسلام على عباده الذين اصطفى م

تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والا خير من كتاب الموافقات نفع الله به المسلمين، وأثاب مؤلفه وشارحه، وطابعه وناشره، وكل من أدى فيه خدمة للعلم والدين، وأعان على تيسيره للطالبين. آمين والحمد لله رب العالمين

والحمد لله الذى أنعم بالتوفيق لمحذه الصبابة فى خدمة أصول الدين. والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وكافة الاك والصحابة وسائر التابعين. والتوجه الى الله فى القبول. فانه غاية المأمول، ونهاية المسئول؟